



Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

Do divórcio ao romance
Uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade no
cristianismo ocidental em face de paradigmas integradores

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

Do divórcio ao romance
Uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade no
cristianismo ocidental em face de paradigmas integradores

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia. Aprovada pela comissão examinadora abaixo e assinada.

Prof^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Rosemary Fernandes da Costa

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Eduardo Rosa Pedreira

Fundação Getúlio Vargas

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro de Teologia e
Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 10 de agosto de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, do autor e da orientadora.

Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

Graduou-se em Teologia pelo Seminário Teológico Escola de Pastores em 2004. Kursou dois anos de complementação acadêmica na Graduação em Teologia da PUC-Rio, 2005 - 2007. É professor das cadeiras de Teologia Sistemática e História da Igreja no Seminário Teológico Escola de Pastores em Niterói.

Ficha Catalográfica

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa da

Do divórcio ao romance: uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental em face de paradigmas integradores / Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2009.

214 f.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Teologia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Epistemologia. 3. Ruptura. 4. Racionalismo. 5. Teologia e espiritualidade. 6. Pós-modernidade. 7. Novo paradigma. 8. Integração. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos! Quem, com efeito, conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem se tornou seu conselheiro? Ou quem primeiro lhe fez o dom para receber em troca? Porque tudo é dele, por ele e para ele. A ele a glória pelos séculos!

Romanos 11, 33-36. Bíblia de Jerusalém.

À Jane, pelo amor que me faz continuar sempre.

Agradecimentos

À Deus, Fonte da vida.

À minha orientadora, Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela amizade sincera, pelo estímulo e, acima de tudo, por acreditar e investir sempre em mim durante a jornada. Muito obrigado!

À Jane, Matheus e Elisa, por me doarem do tempo que era só deles. Amo vocês!

Aos meus queridos pais: Sônia e Luiz Sergio (in memoriam), pelo grande amor e incentivo a uma das mais salutares práticas, o hábito da leitura. À Roberta, minha querida irmã.

Aos meus queridos amigos do peito, Fabiano e Paulo. A amizade de vocês é muito importante para mim.

Ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, pelo auxílio nos estudos.

Aos professores do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pela importante contribuição em minha formação acadêmica e pela rica convivência cristã ecumênica. Em especial, ao querido Pe. Alfonso Garcia Rubio, por tanto que com ele aprendi, aprendendo sempre a aprender.

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa sem a qual esse trabalho não chegaria a bom termo.

Ao grupo de estudo dos orientandos da Prof^a. Maria Clara, pelas importantes sugestões e pelo convívio fraterno: Alessandro, Delambre, Francilaide, Jair, Jimmy, Leonardo, Márcio André, Márcio Ribeiro e Mateus.

Aos professores participantes da banca examinadora.

Resumo

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa; Maria Clara Lucchetti Bingemer. **Do divórcio ao romance:** uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental em face de paradigmas integradores. Rio de Janeiro, 2009, 214p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa versa sobre o divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental do século XII em diante, que perdurou até o século XX. A partir de então, essa nefasta ruptura passa a ser seriamente questionada, denunciada. As vozes de alguns dos mais importantes teólogos hodiernos se levantam em prol de uma nova unidade. Contudo, a teologia hoje, em pleno século XXI, ainda se vê em busca de paradigmas integradores, de um novo romance. Num primeiro momento, abordamos essa realidade olhando a epistemologia teológica no Ocidente tal como se configura nos dias atuais. Assim emergem algumas questões: o desafio que a “pós-modernidade” impõe e como a mesma reclama uma ampliação do conceito de racionalidade; a necessidade de um “novo paradigma” em teologia, que leve a sério os questionamentos dessa sensibilidade cultural, fortemente marcada pelo contraste com a chamada sensibilidade moderno-racionalista. Sensibilidade que tenta superar. Portanto, veremos duplamente a realidade da relação entre teologia e espiritualidade, a partir de dois olhares. Um vislumbrando o hoje dessa realidade, onde nosso enfoque será mais de caráter epistemológico. Outro, a partir de um olhar histórico-teológico. Por fim, colocaremos o diagnóstico frente a paradigmas de integração. Dois serão esses paradigmas. O primeiro paradigma virá da metodologia teológica do pensador de tradição reformada, Karl Barth. O segundo paradigma virá da teologia latino-americana da libertação.

Palavras-chave

Epistemologia; ruptura; racionalismo; teologia e espiritualidade; “pós-modernidade”; “novo paradigma”; integração.

Abstract

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa; Maria Clara Lucchetti Bingemer. **From divorce to romance:** an analysis of the rupture between theology and spirituality in western Christianity facing integrating paradigms. Rio de Janeiro, 2009, 214p. Dissertation of Master – Departamento de Teologia, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present research is about the divorce between theology and spirituality in western Christianity since XIIIth century, which lasted till the XXth century. Starting from then, that disastrous rupture is being seriously questioned and denounced. The voices of some of the most important theologians of that century rise in defense of a new unit. However, theology today, even in the middle of the XXIst century, is still in search of integrating paradigms, meaning to say, in search of a new romance. In a first moment, we approached that reality, looking at the western theological epistemology, just as it is configured in current days. Some questions emerge from this: the challenge that "post-modernity" imposes and the way it claims for an amplification of the rationality concept; the need for a "new paradigm" in theology, one that takes seriously the questions of that cultural sensibility, which is strongly sealed by the contrast with the so called modern-rationalist sensitivity. A sensitivity that tries to overcome the divorce. Therefore, we will see a two-fold reality of the relationship between theology and spirituality, starting from two glances: one contemplating today's reality, where our focus will be more of epistemological character, and another, starting from a historical-theological glance about that relationship. Finally, we will place the diagnosis face to face to some integrating paradigms. They will be two. The first one will come from the reformed theologian's Karl Barth. The second will come from Latin-American liberation theology.

Keywords

Epistemology; rupture; rationalism; theology and spirituality; "post-modernity"; "new paradigm"; integration.

Sumário

1 Introdução.....	9
2 Um olhar epistemológico no horizonte da cultura hodierna	
Introdução	
2.1 O desafio da “pós-modernidade”.....	19
2.1.1 A possibilidade do fazer teológico na atualidade.....	25
2.1.2 O anúncio do fim da “epistemologia iluminista”.....	36
2.2 A necessidade de um “novo paradigma”.....	43
2.2.1 O caráter hermenêutico da teologia.....	51
2.2.2 A teologia numa dinâmica de encarnação.....	61
2.2.3 Os limites próprio a todo conhecimento.....	63
2.3 A espiritualidade no horizonte da cultura hodierna.....	69
Conclusão	
3 Dualismo antropológico e a história do divórcio entre teologia e espiritualidade	
Introdução	
3.1 O dualismo antropológico na vivência e na reflexão teológica cristã.....	88
3.2 O dualismo antropológico gnóstico e neoplatônico.....	91
3.3 O dualismo antropológico cartesiano: o <i>cogito ergo sum</i>	98
3.4 Reversão dialética e a justaposição estéril: teologia x espiritualidade.....	101
3.5 A genealogia do divórcio.....	106
3.5.1 O século XII: um <i>turning point</i> na metodologia teológica.....	108
3.5.2 O século XIII: novo “lugar” científico-epistemológico na Alta Escolástica.....	116
3.5.3 A escolástica decadente.....	123
3.6 Renascença e Reforma: a gestação da razão secular.....	126
3.6.1 A escolástica protestante: <i>antigas bases</i> numa nova forma.....	131
3.6.2 O Iluminismo e a razão onicompreensiva: o “esquecimento” da transcendência.....	135
3.7 A modernidade em crise no século XX: tempo de novas oportunidades.....	137
Conclusão	
4 Paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade	
Introdução	
4.1 Karl Barth e sua compreensão da teologia.....	147
4.1.1 O que é teologia para Karl Barth?.....	148
4.1.2 A base epistemológica barthiana.....	150
4.2 Os <i>loci theologici</i> na teologia de Karl Barth.....	153
4.2.1 A Palavra de Deus: o teólogo como ouvinte da Palavra.....	154
4.2.2 A comunidade de fé.....	159

4.2.3 A teologia sob o influxo do Espírito.....	163
4.3 Espiritualidade: “lugar privilegiado” no labor teológico.....	170
4.3.1 A fê.....	171
4.3.2 A vida de oração.....	176
4.3.3 A concreção da espiritualidade: o amor-serviço.....	181
4.4 A teologia latino-americana da libertação: paradigma de integração entre teologia e espiritualidade.....	188
Conclusão	
5 Conclusão geral.....	199
6 Referências Bibliográficas.....	202

1

Introdução

A temática de nossa pesquisa diz respeito à história do divórcio entre teologia e espiritualidade. Diz respeito à premente necessidade de integração entre teologia e espiritualidade a partir de nosso horizonte cultural hodierno. Essa necessidade se dá tendo em vista a relação de ruptura entre teologia e espiritualidade na história do cristianismo ocidental principalmente a partir do século XII. Daí, portanto, a urgência de uma teologia que reflita sobre a espiritualidade como *lócus* (lugar) metodológico central. A dinâmica da teologia é cada vez mais interpelada a ter a espiritualidade como “lugar” privilegiado (metodológico), a lhe dar plausibilidade histórica. E assim, tornar a teologia instrumento adequado para a ação pastoral e a evangelização.

Para o desenvolvimento de nosso tema faremos a seguinte divisão: no **capítulo 1**, trataremos de olhar para a dinâmica epistemológica configurada a partir da modernidade-iluminista do último quartel do século XVII, sustentada a partir das bases filosóficas do pensador francês René Descartes. Veremos a diferenciação que este fazia entre a *res cogitans* (dimensão pensante) e a *res extensa* (dimensão puramente material). A relação que Descartes desenvolve entre essas duas realidades, gerou uma radical mudança na teoria do conhecimento daí em diante. A qual influenciou a grande maioria dos filósofos subseqüentes, incluindo o próprio Immanuel Kant e seu subjetivismo epistemológico. E influenciaria com gravidade a epistemologia teológica.

Veremos também, o quanto a chamada “pós-modernidade”, pode e deve ser encarada como desafio a que se repense a herança iluminista européia presente na epistemologia teológica hodierna. Na verdade, a “pós-modernidade” é (entre outros fatores), fruto direto da completa insatisfação com alguns pressupostos e “valores” modernos. Entre outras questões, essa nova sensibilidade cultural reivindica, por exemplo, o pleno acesso de outras dimensões do humano quando se trata de olhar para o real. O claro racionalismo moderno é explicitamente negado e acusado de forte reducionismo. Toda etapa humana tem seus valores, virtudes e suas idiossincrasias, suas distorções e limitações em sua maneira de analisar a realidade. Ora, a “pós-modernidade”, como iremos demonstrar, não deve ser encarada com o pessimismo

dos hipercríticos e conservadores de plantão. Esses não consideram o paradigma moderno racionalista carente de reforma alguma. Igualmente precisamos estar conscientes que o mesmo pode ser dito com relação à sensibilidade “pós-moderna”. Ou seja, devemos ter cuidados com os absolutismos, venham de onde vierem. Portanto, os pressupostos e a fragmentação epistemológica, tendência interna em muitos dos chamados teóricos da “pós-modernidade”, não poderá ser lida e aceita de maneira acrítica. O discernimento é necessário.

Entretanto, é nosso desejo demonstrar a importância de se dar ouvidos a alguns dos questionamentos que essa nova sensibilidade traz. Entre esses sérios questionamentos e novas propostas estão: a denúncia aos idealismos; a ampliação do conceito de racionalidade; a necessidade de uma abordagem mais holista da realidade; a inclusão da dimensão afetiva humana no campo da teoria do conhecimento; especificamente na área da teologia: a premente necessidade de incluir em sua dinâmica epistemológica a questão da hermenêutica (o que muda radicalmente o conceito de dogma revelado como interpretado a partir de um olhar pré-moderno). Outra questão importante diz respeito a possibilidade de se fazer teologia como vimos fazendo até aqui, tendo em vista as crises instauradas a partir das duas Grandes Guerras Mundiais; outra questão diz respeito a enorme sede por espiritualidade. Esta interpela a teologia a ser encarada cada vez mais como importante instrumento de busca de sentido diante dos questionamentos existenciais. Sendo então, uma fonte de sentido para a vida. Como se diz hoje, essa será uma teologia tecida “a partir de baixo”, portanto mais apegada ao real.

Uma das marcas do chamado “retorno do sagrado” é o seu apelo de sentido para a vida, que a espiritualidade parece querer ser fonte de resposta, de encontro com o grande Mistério da vida. A mística exerce aqui seu protagonismo. Paralelamente, a teologia deve ser fonte de discernimento as graves distorções de muitas das vertentes de espiritualidade dos dias atuais, que ao invés de levarem a *humanização*, desumanizam. Portanto, critérios muito claros devem ser estabelecidos e o da humanização integral é central. Precisamos ao mesmo tempo, de uma espiritualidade mais teológica e de uma teologia mais espiritual.

No **capítulo 2** nosso foco será nos dualismos antropológicos com suas diversas matrizes, os quais influenciaram a vida de fé bem como a teologia construída na época. Esse será nosso foco na primeira parte do capítulo 2. Veremos as nefastas conseqüências para a teologia e a espiritualidade que o dualismo antropológico trouxe. Desde as primeiras influências que o cristianismo sofreu já em sua mais tenra idade.

Trataremos mais especificamente dos dualismos gnóstico e neoplatônico, passando pelo dualismo cartesiano, até a tentativa estéril de superação dessa realidade. Por fim, iremos trabalhar como o dualismo em si - seja de que matriz for - influenciou, e ainda influencia grandemente na realidade do divórcio entre teologia e espiritualidade.

Num segundo momento desse mesmo capítulo, veremos que a ruptura entre teologia e espiritualidade se dá, também, a partir do crescente uso dos aportes filosóficos de base racionalista, desde a mudança (*turning point*) acontecida na metodologia teológica a partir do século XII, com a mudança gradual da teologia, até então feita nos mosteiros, que aos poucos, com o nascimento das universidades européias, ganha status de *ciência*. A teologia passa a ser o carro chefe de muitas universidades de princípios do século XIII.

Com a chegada do aristotelismo à Universidade de Paris o caráter sapiencial e espiritual da teologia sofre uma enorme mudança, gerando uma verdadeira metamorfose discursiva na teologia. A teologia construída a partir de então desenvolve uma abordagem cada vez mais dedutivo-especulativa, o que na escolástica decadente dos séculos XIV e XV, chega a seu ápice.

Em seguida, com a Reforma Protestante, apesar de sua grande contribuição à inteligência da fé - principalmente por atentar para a importância e centralidade da Escritura para se fazer teologia -, contribuiu para o desenvolvimento gradual de uma “razão secularizada”, sendo o Iluminismo, por exemplo, visto por muitos estudiosos como - dentre outros fatores - o fruto mais maduro da Reforma. Começa aqui o forte estímulo ao uso da “razão crítica”.

Essa mesma Reforma nascera no seio da chamada Renascença européia do século XVI, no qual grandes mudanças culturais no mundo ocidental podem ser

percebidas. Essas mudanças são fruto – dentre outros fatores - da valorização do homem (humanismo), visto cada vez mais como protagonista na construção da história. Outro fator foi a forte retomada da cultura clássica; as importantes descobertas científicas – especialmente a “virada copernicana” -, as quais colaboraram para que houvessem mudanças radicais na cosmovisão do homem e da mulher desse período em diante. Contudo, com a escolástica protestante, que emerge já a partir da segunda metade do século XVI em diante, podemos ver uma repetição do pior espírito especulativo da escolástica medieval - *as mesmas bases* - só que agora *sob nova forma*, a da chamada ortodoxia protestante. No século XVII, com o aparecimento da filosofia racionalista cartesiana, (o *cogito, ergo sum* de René Descartes), alarga-se ainda mais o abismo entre dimensões como razão e fé, teologia e espiritualidade, corpo e alma e etc.

Com o Iluminismo dos séculos XVIII e XIX, a ruptura definitiva e radical se dá. A razão passa a ser vista como que em completa contradição com a fé. A espiritualidade é colocada à margem. É negada à mesma a possibilidade de ser vista como “lugar” de conhecimento e acusada de subjetivismo por muitos teólogos do *status quo*, a espiritualidade perde cada vez mais terreno quando o assunto é a epistemologia (a teoria do conhecimento). Deixa de existir o teólogo e a teóloga que são ao mesmo tempo santos. O academicismo e seu excesso de rigor metodológico ganha a cena do mundo da teologia. As ricas abordagens simbólico-metafóricas são cada vez mais reprimidas, desacreditadas e raras. O teor imagético e mistagógico da teologia se esvazia. A espiritualidade se vê exilada. Vozes esparsas gritam em busca de libertação diante de tamanho reducionismo. Na teologia, Sören Kierkegaard e Friedrich Scheleiermacher (entre outros), são vozes proféticas que se levantam na época diante dos fortes ecos iluministas do século XIX. Do lado da cultura geral o romantismo reclama o direito a outras dimensões terem voz. Todavia, a teologia teria que esperar até a segunda década do século seguinte para que mudanças mais basilares acontecessem.

Já em pleno século XX, diante dos horrores da Primeira Grande Guerra, o início de um forte questionamento dos otimismo que adentram esse mesmo século com força, faz com que aos poucos se instaure uma grande crise de repercussões

enormes no Ocidente. Nessa mesma época, no campo da teologia, um jovem pastor de uma pequena comunidade situada nos cantões da Suíça, ergue-se profeticamente contra a bancarrota ética da chamada teologia liberal européia, a qual carregara para a teologia muitos dos ideais do século anterior, gerando um grande impasse na teologia de então. Este jovem pastor acusa também, essa mesma teologia, de absoluta irrelevância diante da realidade da época. Entre outras denúncias contra o liberalismo, a principal é de que o mesmo teria desenvolvido uma teologia radicalmente imanentista, em detrimento do transcendente.

Esse mesmo jovem pastor passa a defender uma necessidade premente de colocar definitivamente em cheque os principais axiomas do liberalismo ideológico do século XIX, propondo uma séria retomada das principais intuições teológicas da Reforma, gerando uma profunda renovação na teologia de então. O nome desse pastor era Karl Barth, a maior figura teológica da primeira metade do século XX. Considerado por muitos, um dos mais brilhantes teólogos da história do cristianismo. Sua grande síntese teológica é ainda muito estudada e respeitada.

É exatamente a partir de algumas dessas principais intuições de Karl Barth, que na primeira parte do **capítulo 3** dessa pesquisa colocaremos como paradigma de integração entre teologia e espiritualidade, frente ao divórcio diagnosticado nos capítulos anteriores. Em seguida, focaremos em parte da grande contribuição da teologia latino-americana da libertação como outro importante paradigma de integração entre teologia e espiritualidade.

Com sua rica postura epistemológica indutiva, a teologia da libertação deu novamente à práxis e conseqüentemente à espiritualidade um lugar de destaque em sua metodologia. Os temas centrais da fé cristã agora passam a ser relidos a partir da temática da libertação, fortemente influenciada pelas fontes exódico-libertadoras da Escritura.

Seguiremos nessa pesquisa uma metodologia que se aproxima em muito do clássico método dialético. No nosso caso específico iremos *olhar duplamente* a realidade da relação entre teologia e espiritualidade. O primeiro olhar será de caráter epistemológico e o segundo de caráter histórico-teológico. Assim, partiremos da realidade hodierna da epistemologia, para em seguida voltarmos no tempo até o

século XII, século da grande virada na metodologia e epistemologia teológica ocidental. O posterior desenvolvimento que começa nesse período viria a influenciar em muito a história do divórcio entre teologia e espiritualidade.

Em seguida, concluiremos o capítulo confrontando essa ruptura com paradigmas integradores, como já especificamos detalhadamente acima, tentando recolher tudo que foi dito e apontar possíveis pontos para pesquisas subseqüentes.

2

Um olhar epistemológico no horizonte da cultura hodierna.

Introdução

A cultura moderna configurou-se tendo na base a razão elevada como medida de todas as coisas (pensamento ilustrado). Tal realidade emergiu na esteira do *cogito ergo sum* - penso, logo existo – do filósofo francês René Descartes, filha mais madura da filosofia racionalista-cartesiana. Este foi o critério a partir do qual se desenvolve a moderna visão de mundo ocidental. A filosofia de Descartes opera uma interpretação dualista da realidade a partir da relação que Descartes faz entre a *res cogitans* (razão) e a *res extensa* (matéria)¹, sobrepõe a razão (*res cogitans*) à dimensão puramente material (*res extensa*), a ser instrumentalizada/dominada pela “razão pura”, como diria Kant.²

No que se refere a importância de René Descartes para a configuração de uma epistemologia racionalista, o teólogo luterano Wolfhart Pannenberg comenta:

Descartes constitui-se no vulto fundante mais importante no início da filosofia moderna, porque ele não só realizou uma refundamentação da metafísica, o que antes dele já havia sido tentado por outros, entre os quais se deveria destacar Nicolau de Cusa, mas porque o seu embasamento da filosofia tornou-se ponto de partida para um

1 Com relação ao dualismo epistemológico e antropológico cartesiano ver a excelente síntese que faz Alfonso Garcia Rubio. Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de que e para que? 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2004; Cf. também. RUBIO, Alfonso Garcia. **Nova evangelização e maturidade afetiva**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009. Na primeira parte do segundo capítulo iremos trabalhar mais detidamente no problema do dualismo numa perspectiva antropológica, como aparece já no platonismo clássico, no neo-platonismo e mais tarde no pensamento de René Descartes.

2 Ver o texto clássico do filósofo alemão (nascido na Prússia oriental) Immanuel Kant (1724-1804), considerado fundamental na virada filosófico-epistemológica rumo a uma interpretação de mundo onde a *Aufklärung* (pensamento ilustrado) seria encarada como fonte de emancipação do mundo pré-iluminista. Cf. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2001. Em um artigo de 1784 Kant assim conceitua o iluminismo: "O Iluminismo representa a saída dos seres humanos de uma tutela que estes mesmos se impuseram a si. Tutelados são aqueles que se encontram incapazes de fazer uso da própria razão independentemente da direção de outrem. É culpado da própria tutela quando esta resulta não de uma deficiência do entendimento, mas da falta de resolução e coragem para se fazer uso do entendimento independentemente da direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem para fazer uso da tua própria razão! - esse é o lema do Iluminismo". KANT, Immanuel. **O que é o Iluminismo?** s/d. Esse texto aparece pela primeira vez na época em uma revista em Berlim. De Descartes temos o clássico *Discurso sobre método* ou *Discurso do método*. Cf. DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece, sobretudo como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico.³

Para Danilo Marcondes:

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito, juntamente com a dos empiristas ingleses. (...) Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise.⁴

Basicamente essa nova fundamentação da metafísica foi feita por René Descartes⁵. Nela, como já mencionamos⁶, está o princípio do racionalismo moderno. E essa verdade marca de forma indelével todo o desenrolar do chamado *paradigma intelectual moderno*. Com o cartesianismo temos o *Fio de Ariadne* do pensamento moderno por excelência.

O que queremos trazer a lume é que a modernidade, que se sustenta sobre as bases da razão autônoma – racionalização – necessita enriquecer seu cabedal filosófico ampliando seu conceito de racionalidade, como quer Edgar Morin e outros pensadores inclusivos. Uma epistemologia construída sobre o hierarquizado princípio do sujeito-objeto encontra-se num esgotamento que vai paulatinamente abrindo espaço para outras epistemologias, mais complexas e inter-subjetivas.

Um claro contraponto contemporâneo a René Descartes e à epistemologia cartesiana, veio da pena do matemático e filósofo Blaise Pascal, principalmente em sua obra-prima *Pensées*, traduzida para o português como **Pensamentos**. Talvez o aforismo 253 (277) dos **Pensamentos** seja uma das intuições mais conhecidas da história da filosofia e de toda história do pensamento ocidental, onde Pascal diz o seguinte: “O coração tem as suas razões, que a razão desconhece.” Em seguida ele afirma: “É o coração que sente a Deus e não a razão. Eis aí o que é a fé: Deus sensível

3 PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**: tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 134.

4 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 12ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 2008, p. 164.

5 Uma boa introdução ao pensamento de Descartes – de modo especial à questão de sua epistemologia e metafísica – foi feita por José Américo Motta Pessanha na Introdução ao volume sobre Descartes (p. 5-30) da coleção **Os Pensadores**, da Editora Nova Cultural.

6 Ver nota 46.

ao coração.”⁷ No aforismo 230 (253) Pascal diz: “Dois excessos: excluir a razão, não admitir outra coisa que não seja a razão.”⁸ Antecipando em muito a crítica à epistemologia racionalista cartesiana.

Sobre Descartes ele diz no aforismo 70 (77): “Não posso perdoar a Descartes. Muito gostaria ele, em toda a sua filosofia, de poder dispensar Deus. Mas não teve outro remédio senão fazer com que ele desse um piparote para por o mundo em movimento; feito isso não necessita mais de Deus.”⁹ Pascal então, projeta-se como um pensador muito a frente de seu tempo. Tendo a cultura ocidental, todavia, absorvido plenamente a proposta cartesiana, tornando a mesma o pensamento hegemônico desde então, para além das fronteiras da filosofia.

Aprofundando a temática acerca do real lugar da epistemologia cartesiana e sua influência no desenvolvimento da cultura filosófica ocidental bem como suas reverberações em outros campos do saber, o pensador francês Edgar Morin nos lembra que:

Vivemos sob o império dos princípios de disjunção, de redução e de abstração cujo conjunto constitui o que chamo de “o paradigma de simplificação”. Descartes formulou este paradigma essencial do Ocidente, ao separar o sujeito pensante (*ego cogitans*) e a coisa entendida (*res extensa*), isto é, filosofia e ciência, e ao colocar como princípio de verdade as idéias ‘claras e distintas’, isto é, o próprio pensamento disjuntivo. Este paradigma, que controla a aventura do pensamento ocidental desde o século XVII, sem dúvida permitiu os maiores progressos ao conhecimento científico e à reflexão filosófica; suas conseqüências nocivas últimas só começam a se revelar no século XX.¹⁰

Entretanto, não poderíamos abordar a problemática da epistemologia racionalista moderna¹¹ sem deixar de nos referir ao filósofo, ícone e baluarte dessa epistemologia: René Descartes. Portanto, nosso foco diz respeito a aquele que foi sem dúvida o grande arquiteto fonal do racionalismo moderno e, como a partir desse filósofo, ergueu-se o que ficou conhecido como paradigma cartesiano. No entanto, ainda tratando de olhar mais de perto para contribuição do pensamento pascaliano -

7 PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 155.

8 Ibid., p. 148.

9 Ibid., pp. 70-71.

10 MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 11.

11 Nesta pesquisa farei uso de expressões como: “modernidade-iluminista”; “mentalidade moderna”; “modernista”; propositalmente como termos intercambiáveis.

contemporâneo de Descartes – podemos perceber como Pascal elabora seu pensamento filosófico na contramão da epistemologia cartesiana, a qual lança um olhar simplista em sua tentativa de analisar a realidade. Pascal nega peremptoriamente esta visão simplista de se olhar o real, pois a intuição epistemológica pascaliana aborda a realidade como diversa em sua configuração, portanto, bem mais complexa do que admitia René Descartes. Assim descreve Pascal a realidade em tom jocoso:

A diversidade é tão ampla, que todos os tons de voz, todas as maneiras de caminhar, de tossir, de assoar-se, de espirrar... Entre as frutas distinguem-se as uvas, entre as uvas os moscatos, depois os de determinada região, dentro dessa região o de certa quinta, e finalmente tal e tal enxerto. Teremos realmente chegado ao fim? Quem já viu dois cachos iguais? Ou dois bagos idênticos no mesmo cacho? etc. Eu não poderia ajuizar da mesma coisa exatamente do mesmo modo. Não posso ajuizar do meu trabalho enquanto o faço; tenho de imitar os pintores e afastar-me dele, porém não demasiado. A que distância devo colocar-me? Adivinhei.¹²

Para Pascal a teologia, por exemplo, deveria ser vista também na perspectiva da diversidade, pois “teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo, quantas ciências dentro dela! O homem é uma substância: mas dissequemo-lo: será a cabeça, o coração, o estômago, as veias, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor de sangue?”¹³ Ele conclui: “Uma cidade, um campo, de longe é uma cidade e um campo, mas, à medida que nos aproximamos, são casas, árvores, telhas, folhas, ervas, formigas, patas de formigas, e assim ao infinito. Tudo isso está compreendido na denominação de campo.”¹⁴

Por isso, o claro reducionismo gnoseológico imposto pelo discurso racionalista cartesiano dera seus primeiros sinais de profunda contradição na medida em que se desenvolviam as “ciências do espírito”, em busca de tempos inauditos, esperança de libertação desse racionalismo hermético.

Dessa maneira se configura o nosso tempo, tempo de profundas transformações no que diz respeito à cultura em geral, aos estatutos éticos tradicionais, à política e principalmente a valoração dada aos otimismo ideológicos erigidos no seio da modernidade. Há uma radical contradição inerente à mentalidade moderna e seu

12 PASCAL, Blaise. Op., cit., p. 90.

13 Ibid., pp. 90-91.

14 Ibid., p. 91.

“fundacionalismo”¹⁵ epistemológico, mentalidade essa, que sofre de fortes sintomas de irrelevância para os dias de hoje. Essa realidade nos interpela e nos leva a encarar a proposta “pós-moderna” sem cair na estreiteza ideológica acrítica de muitos que aderem, *a priori*, aos principais pressupostos dessa já bem decantada mentalidade “pós-moderna”. Porém, o outro lado da moeda - o escapismo tradicionalista - tem menos condições de ser resposta adequada ao desafio que enfrentamos nesse início de terceiro milênio.

Partindo dessa constatação inicial, temos como pano de fundo da problemática a ser trabalhada nesse capítulo, a necessidade de *ver* como a teologia se relaciona com a espiritualidade - na sua configuração hodierna - mais especificamente na *atual estrutura teológico-epistêmica* da fé. Essa epistemologia é fruto da persistente presença de uma abordagem moderno-racionalista na teologia de nossos dias, apesar das críticas e novas propostas teológicas pensadas a partir de “novos lugares” - como é o caso da “pós-modernidade”.¹⁶ É o que veremos, no desenrolar desse primeiro capítulo, ao abordarmos mais de perto a discussão acerca do desafio da “pós-modernidade” à epistemologia teológica contemporânea.

Nosso propósito, portanto, partirá da constatação de como o *divórcio* entre teologia e espiritualidade se dá hoje na *episteme da fé*, que demandará de nós nesse primeiro capítulo um olhar epistemológico, situando-nos no centro da discussão acerca da cultura hodierna. Está claro para nós a influência da epistemologia racionalista cartesiana - ainda em voga - na manutenção do *status de ruptura* entre

15 O conceito desse termo nos remete a proposta epistemológica desenvolvida no seio da modernidade que nos leva diretamente ao Iluminismo mais maduro do século XVIII. Conforme entende Brian McLaren: “O fundacionalismo se refere à concepção de conhecimento que surgiu durante o Iluminismo e buscou tratar a incerteza gerada pela tendência humana ao erro e a vencer o inevitável e os desentendimentos, na maioria das vezes destrutivos, além das controvérsias que a eles se seguiram. Essa busca pela certeza envolveu a reconstrução do conhecimento por meio da rejeição as noções ‘pré-modernas’ de autoridade, substituindo-as por crenças incontestáveis e acessíveis a todos os indivíduos. As suposições do fundacionalismo com o seu alvo de estabelecer conhecimento certo e universal vieram para dominar a busca intelectual na área moderna.” MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa: a Igreja em tempos de pós-modernidade**. Brasília, DF: Palavra, 2007, p. 17.

16 Entendemos “pós-modernidade” como um grande “guarda-chuva” que abriga outros termos e conceitos possíveis, sem a pretensão de entendê-lo como um conceito passível de esgotar e definir (dar fim) a discussão acerca do termo-conceito mais apropriado, para uma leitura da conjuntura cultural hodierna. Por isso nesta dissertação a expressão “pós-modernidade” estará sempre entre aspas. Não poderíamos, também, deixar de mensurar e mencionar as limitações próprias de uma dissertação de mestrado, e o que esta nos impõe. Sobre “pós-modernidade” veremos a seguir a partir de nosso primeiro tópico.

razão e fé, entre teologia e espiritualidade. Na verdade essa é nossa hipótese de trabalho nesse capítulo.

No decorrer desse primeiro capítulo, portanto, dois termos são centrais e nos ajudarão na confecção de nossa primeira abordagem de caráter epistemológico. São eles: “pós-modernidade”; “novo paradigma”. Neste capítulo, como já dissemos acima, partimos do pressuposto do *dualismo presente na epistemologia teológica hodierna*, fruto do instrumental racionalista presente na reflexão teológica atual – e como a “pós-modernidade” pode ser encarada como oportunidade de superação dessa realidade.

Queremos olhar parte da chamada visão “pós-moderna” como um momento de interpelação para a teologia atual. Visando um movimento de conversão do paradigma moderno-iluminista para um paradigma “pós-moderno” na maneira de se fazer teologia hoje. Em seguida, trataremos dessa necessidade de uma nova epistemologia e conseqüentemente de um “novo paradigma” em teologia, a partir da constatação do dualismo fortemente presente na epistemologia teológica contemporânea.

É nosso desejo olhar mais de perto para a realidade cultural hodierna antes de problematizarmos *historicamente* o divórcio entre teologia e espiritualidade – o que será feito no capítulo seguinte. Não é nosso intuito também, propor definitivamente um paradigma de integração nesse primeiro capítulo - mas apenas sinalizar o *status da questão* nos dias de hoje. Os paradigmas de integração serão desenvolvidos no terceiro e último capítulo de nossa pesquisa.

2.1

O desafio da “pós-modernidade”.

A relação com o velho otimismo histórico-cultural, experimentado pelo mundo ocidental na virada do século XIX para o século XX (principalmente a partir da segunda década do mesmo), torna-se insuportável a partir da segunda década do século XX. Como diz o professor aposentado da Unicamp, Rubem Alves:

Ao fim do século XIX as conquistas maravilhosas da ciência e da tecnologia, a racionalização da política através dos processos democráticos, o desenvolvimento da educação – tudo isso eram evidências que tornavam inevitável um otimismo sem limites. É o mundo maravilhosamente descrito pelos pintores impressionistas Monet e Renoir: a inocência, a alegria, os reflexos coloridos da natureza, a leveza, a despreocupação. As telas de Renoir e Monet são manifestações dessa alma feliz. Mas essa viagem maravilhosa na direção da Cidade Santa, fulgurante no alto da montanha, numa curva do caminho, revelou um outro destino: a barbárie. O homem se tornou um possuidor de um conhecimento científico infinitamente superior a todo o conhecimento acumulado pelo passado. Revelou-se a fragilidade da educação: os saberes e a ciência não produzem nem sabedoria nem bondade. Foi esse homem educado e conhecedor da ciência que produziu duas guerras mundiais. Aconteceram os campos de extermínio do nazismo e do comunismo, a criação de armas monstruosas e mortais, uma riqueza jamais sonhada ao lado de milhões morrendo de fome, matanças, a destruição da natureza e das fontes de vida, as cidades infernais, a violência, o terrorismo armado com armas produzidas e vendidas por empresas geradoras de progresso. E repentinamente, o maravilhoso Resultado anunciado por Mark Twain aparece de forma monstruosa na pintura de Dalí e de Picasso: o lado demoníaco do homem, anunciado pela psicanálise. Hoje não há razões para otimismo. Só é possível ter esperança.¹⁷

Tendo em vista a nebulosa da discussão acerca do correto uso do termo “pós-modernidade” para designar a configuração da cultura hodierna, o teólogo Hans Küng propõe usar a expressão como um conceito heurístico, ou seja, um termo provisório, a caminho. Seguiremos a abordagem *privilegiadamente* teológica da discussão tal como sinaliza Hans Küng. O que não significa que ficaremos somente circunscritos a análise de Küng. Contudo, esse grande teólogo católico foi quem melhor trabalhou essa temática da necessidade de uma virada epistemológica no horizonte da “pós-modernidade”, numa perspectiva teológica. Por isso a análise de Küng será nosso ponto de partida.

Entretanto, sempre que considerarmos necessário lançaremos mão da contribuição não somente de outros teólogos, mas também de pensadores oriundos de *outras disciplinas*. Pois é nosso desejo emprendermos uma busca - nesse primeiro momento de nossa pesquisa - de pistas para a ampliação da discussão acerca da premente necessidade de uma nova tessitura epistemológica para a teologia atual. Ou seja, queremos levar a sério a necessidade de sermos epistemologicamente interdisciplinares em nossa abordagem. Tendo em vista o corte de nossa pesquisa a partir de uma análise da ruptura entre teologia e espiritualidade. Porém, não

17 ALVES, Rubem. **Concerto para corpo e alma**. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1999.

menosprezamos outras abordagens do tema da “pós-modernidade”, como as abordagens *estritamente* filosóficas e sociológicas, por exemplo.

Para dar início a discussão a opinião de estudiosos como a teóloga Mary Rute Gomes Esperandio muito nos ajuda. Ela diz: “A polêmica que tem se estabelecido gira em torno da questão sobre o fim da modernidade e se a expressão ‘pós-modernidade’ pode ser adequada para caracterizar o que se percebe como uma nova fase na história, na cultura, na expressão estética.”¹⁸

Devemos nos lembrar sempre da premente necessidade de olharmos mais atentamente as conceituações de “pós-modernidade” que se nos apresentam, principalmente das que chegam até nós da parte dos teóricos. E então, tentar elucidar a natureza plural do que se entende por “pós-modernidade”. Pois parece haver pelo menos entre os teóricos, duas grandes correntes - dentre tantas outras possíveis - acerca do que se entende por “pós-modernidade”.

A primeira tem sua gênese traçada desde as desconstruções de caráter mais filosófico, na esteira das reflexões de pensadores franceses como Jacques Derrida¹⁹ e Michel Foucault²⁰, os quais negam qualquer caractere de normatividade da cultura.

Outra interpretação possível vem da parte, principalmente, de pensadores como Hans-George Gadamer²¹. Este pensador reconhece a realidade da atual fragmentação cultural por que passamos e, portanto, da impossibilidade de uma nova visão de mundo alicerçada em metanarrativas. Contudo, Gadamer busca encontrar uma estratégia para nos capacitar a construir algum tipo de interpretação mais impositiva dos acontecimentos. Todavia, essa possibilidade jamais poderá ser confundida com absolutismos ideológicos. Pois qualquer interpretação nova deve

18 ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 27.

19 Os textos fundantes desse grande pensador francês são principalmente. Cf. DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. Cf. também. DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

20 Desse autor ver: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Cf. também. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. Entre outras.

21 Da pena desse grande pensador alemão ver principalmente: GADAMER, Hans-George. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Cf. GADAMER, Hans-George. **Verdade e método II**: complementos e índices. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Ver também a série **Hermenêutica em retrospectiva**. Volumes 1 à 5, também da editora Vozes.

englobar o fato de que a experiência humana é plural e diversificada. Que será então, também complexa e desordenada.²²

Na visão do teólogo David Tracy, da Universidade de Chicago: “A falha paradoxal no cerne de certo pós-modernismo é sua determinação quase dogmática de defender a impossibilidade de qualquer explicação clara para o mundo como ele é, o que inibe as tentativas de desenvolver um eu responsável, isto é, ético.”²³ Essa ressalva é feita ao que parece por parte de David Tracy, tendo em vista o lugar donde fala o referido teólogo e como a idéia de “pós-modernidade” é pensada e desenvolvida. Ou seja, o pano de fundo da ressalva de Tracy, parece ser essa questão do pensamento “pós-moderno”, entendido segundo alguns interpretes, como propagador do mais absoluto niilismo, o que Tracy parece querer negar. Para Hans Küng, podemos entender o termo “pós-modernidade” da seguinte maneira:

Para mim, pós-modernidade não é uma palavra mágica que explica tudo, nem um termo chocante ou polêmico, mas um conceito heurístico. Ou seja, uma palavra ‘de busca’, característica de uma época, que já começou há décadas, mas que só agora está se fixando na consciência geral das massas – apesar de todas as reações tanto de direita como de esquerda.²⁴

Em outro texto Küng chama atenção para o marco que foram os anos de 1914-1918. Ele diz:

Com vistas às possibilidades do futuro, é bom lembrar rapidamente o divisor de águas que foi o ano de 1918. A história não se preocupa tanto com números exatos do calendário. Muitos historiadores concordam quanto ao fato de que o século 19 terminou na verdade com a Primeira Guerra Mundial e o século vinte teve seu início em 1918. Se olharmos bem, aqui começa a mudança para uma nova época mundial após a modernidade: a “pós-modernidade”.²⁵

22 Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia:** vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 20.

23 TRACY, David. **On naming the present:** God, hermeneutics and Church. Mariknol: Orbis Book/London: SCM Press, 1994, p. 17.

24 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho:** fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 16. Assumimos conscientemente essa interpretação de Küng com sendo a mais próxima do que entendemos por “pós-modernidade” nessa pesquisa. Bem como a referência que é o fim da Primeira Grande Guerra, como marco fundante e transitório da passagem a uma outra sensibilidade em forte contraste à sensibilidade moderna, o que se convencionou chamar de “pós-modernidade”.

25 KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial:** uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4ª ed. São Paulo; Paulinas, 2004, p. 17.

Segue essa intuição outros como Alfonso Garcia Rubio que percebem a ruptura que representou o fim da Primeira Grande Guerra. Ele diz:

Até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), predomina na Europa o otimismo antropológico, herdeiro do Iluminismo. Nos primeiros anos do século XX, em continuidade com a trajetória vivida no século XIX, a civilização ocidental parecia triunfar em todos os setores da vida humana. As estupendas conquistas científicas do século XIX prometiam um futuro melhor para todos. A Europa acreditava ser o centro do mundo. Ora, sua economia - capitalista - com sua burguesia triunfante, seu liberalismo no âmbito da política e do direito, o pujante desenvolvimento das artes e da educação, o messianismo com que a Europa difundia sua civilização pelo resto do mundo, com a predominância incontestada de sua economia, de sua ciência e de seus exércitos, tudo isso sofreu um fortíssimo choque com a realidade do barbarismo extremo vivido na Primeira Guerra Mundial.²⁶

Na reflexão de Alfonso Garcia Rubio as marcas centrais da “pós-modernidade” – o que ele chama de sensibilidade “pós-moderna” – são:

Em contraste com o triunfalismo antropocêntrico da modernidade, desenvolve-se uma visão pessimista e diminuída do ser humano. Os poderosos sistemas filosóficos do passado que tem alicerçado fortes ideologias de dominação, cedem o lugar a um tipo de pensamento ‘débil’, inseguro, aproximativo, conjetural e tolerante com outros tipos de pensamento também contingentes e aproximativos. (...) Nesta perspectiva, critica-se fortemente o racionalismo moderno. (...) A crença moderna no progresso indefinido é questionada radicalmente e, assim, as filosofias modernas da história despertam pouco ou nenhum interesse. Juntamente com as filosofias dominadoras surgidas na modernidade, é igualmente criticada a ciência moderna. Ela é acusada de forte reducionismo, dado o seu caráter mecanicista e unilateralmente objetivista.

Ele então conclui:

A crise da razão tem levado mais uma vez, num movimento pendular, à acentuação do valor do mundo simbólico-afetivo. A subjetividade racionalista sucede uma subjetividade enredada unilateralmente no domínio do afetivo. (...) A procura de satisfações imediatas; o utilitarismo, o pragmatismo e o consumismo. O novo evangelho, a bem-aventurança do consumo passa a reger a vida da pessoa.²⁷

Ainda em busca de tentar elucidar conceitualmente o caráter da chamada “pós-modernidade”, Ángel Castiñeira afirma que a cultura “pós-moderna” pode ser

26 RUBIO, Alfonso Garcia. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 17.

27 RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 45-46.

caracterizada e percebida a partir de seis pontos distintivos que estão na contramão da mentalidade moderna. Que são:

Idade de um enfraquecimento das pretensões da razão que revoga o sentido da história e põe em questão a eventualidade totalitária do humanismo; 2 – Idade da plurivocidade, ou da polimorfia, ou da emergência de uma pluralidade de modelos e paradigmas de racionalidades não homogêneas, não redutíveis uns aos outros, mas vinculados só pela especificidade de seu respectivo campo de aplicação; 3 – Idade de um pensamento sem fundamento, ou da desconstrução, ou de uma crítica da razão instrumental que anula o sentido da história e reconhece seu caráter enigmático; 4 – Idade em que a ciência reconhece o caráter descontínuo e paradoxal de seu próprio crescimento; 5 – Idade da dissolução da categoria do novo a da experiência do fim da história; 6 – Idade em que ciência e técnica manifestam seus riscos e que não conseguem livrar-se da fadiga e da necessidade.²⁸

Na abordagem especificamente filosófica nomes como o de Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo e Richard Rorty (entre outros teóricos), serram fila entre aqueles que defendem o uso da expressão “pós-modernidade”.²⁹

Para Danilo Marcondes foi Jean-François Lyotard, que vinculado ao mesmo contexto cultural de Michel Foucault e Gilles Deleuze, quem efetivamente introduziu na discussão filosófica a noção de “pós-moderno” com a sua obra *A condição pós-moderna* de 1979.³⁰

Entre os filósofos não são poucos os que defendem o inapropriado uso do termo “pós-modernidade”, por dar a entender a superação plena da modernidade (sinalizado com o prefixo “pós”), de que estaríamos situados noutra época, ou seja, estaríamos

28 CASTIÑEIRA, Ángel. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis; Vozes, 1997, pp. 119-120. Aqui não significa dizer que concordemos com esse diagnóstico “*Ipsis litteris*”, tal como formula Castiñeira. Contudo, assumimos o núcleo de boa parte do que esse autor nos coloca. Na verdade, somente o item 5 para nós parece passível de uma crítica mais severa. Sobre essa discussão acerca do “fim da história” ver: ANDERSON, Perry. **O fim da história**: de Hegel à Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 1992. Cf. também. FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

29 Cf. LYOTARD, Jean-françois. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002; Cf. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007; Cf. também. RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. Deve ficar claro que não é nossa intenção nesta dissertação aprofundarmos o tema da “pós-modernidade” enquanto análise do termo a partir da essência do mesmo e do uso adequado de “pós-modernidade”. Nem tampouco a possibilidade de uma aplicação indiscriminada do conceito em muitos teóricos. Se de alguma maneira tocamos na questão se dá por percebermos a impossibilidade de, dado o escopo metodológico e temático deste trabalho, não deixarmos de tocar (mesmo que de maneira introdutória), no tema da “pós-modernidade”.

30 Cf. MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Op., cit., p. 278.

vivendo após *o fim da modernidade* como realidade certa. Filósofos como Jürgen Habermas - para o qual o projeto da modernidade ainda estaria inacabado – parece rejeitar o uso da expressão “pós-modernidade”, preferindo continuar adotando o termo “modernidade”.³¹

Entre os sociólogos, provavelmente o mais destacado defensor da expressão-conceito, seja o professor de sociologia da Sorbonne, Michel Maffesoli.³² Pensadores como Anthony Giddens, Zygmunt Bauman e Gilles Lipovetsky preferem outros termos que não “pós-modernidade” como: “*alta-modernidade*”, “*modernidade líquida*” e “*hipermodernidade*”, respectivamente.³³

2.1.1

A possibilidade do fazer teológico na atualidade.

Hoje a possibilidade de se fazer teologia como vimos fazendo até agora, passa por séria interrogação. A crise da modernidade-iluminista³⁴ como cosmovisão chega já a partir do primeiro quartel do século XX a dar graves sintomas de esgotamento, atingindo em cheio a teologia. No dizer do teólogo galego Andrés Torres Queiruga:

Quando se produz uma mudança de tal calibre, a vertigem ameaça apoderar-se do espírito, e tendem a se produzir reações polares. É o típico jogo do tudo ou nada, na base de atitudes totalizantes que, ou se entregam de maneira acrítica ao novo, ou se agarram de maneira dogmática ao velho. Com o qual, ademais, é gerado um efeito de indução que, como nas antigas garrafas eletrostáticas, tende a reforçar de maneira progressiva a carga de exclusivismo em ambas as posturas.³⁵

31 Cf. HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 2ª ed. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. Ver também. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

32 Cf. MAFFESOLI, Michel. **O Elogio da razão sensível**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008; MAFFESOLI, Michel. **Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo**. São Caetano do Sul-SP: Yendis, 2004.; MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. Essas são algumas de suas obras mais importantes.

33 Cf. GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005.

34 Neste trabalho faremos uso da expressão modernidade-iluminista como expressão intercambiável de Iluminismo, tal como aparece desde sua gênese em fins do século XVII, a partir do surgimento da filosofia cartesiana. Aqui assumimos o período chamado de Iluminismo como fruto mais amadurecido do cartesianismo do século XVII.

Sobre o conceito de modernidade-iluminista, ou Iluminismo, o teólogo de Oxford, Alister E. McGrath o entende como caracterizado da seguinte maneira:

O termo “Iluminismo” passa a ter ampla circulação somente nas últimas décadas do século XIX. A expressão alemã *die Aufklärung* (que significa literalmente aclarar) e o termo francês *les lumières* (as luzes) datam do século XVIII, mas não transmitem muita informação sobre a natureza do movimento em questão. “Iluminismo” é um termo amplo que desafia uma definição precisa, abrangendo um conjunto de idéias e atitudes características do período de 1720-1780, como o uso livre e construtivo da razão, em uma tentativa de destruir velhos mitos, que segundo a ótica iluminista, mantinham indivíduos e sociedades presos à opressão do passado. Se é que existe algum elemento comum implícito nesse movimento, talvez esteja mais na forma como pensavam aqueles que eram simpatizantes de sua perspectiva do que propriamente naquilo que pensavam.³⁶

No que se refere ao que chamamos aqui de modernidade-iluminista é bom esclarecer que assumimos a crítica ao modelo moderno e sua cosmovisão. Por entendermos que a modernidade-iluminista torna obsoleto o falar de Deus (teologia), tendo em vista a saída para um mundo radicalmente diferente do configurado na chamada modernidade.

Contudo, ao assumirmos a crítica à modernidade e a irrelevância do estatuto epistemológico moderno (racionalista), de maneira alguma negamos as contribuições da modernidade ao desenvolvimento evolutivo humano. Muito menos negamos a necessidade de afirmarmos valores como a solidariedade, a fraternidade, etc., como absolutos.

Negar ingenuamente as contribuições da modernidade seria cair na armadilha de um retorno acrítico e neoconservador à mentalidade pré-moderna. Na verdade, uma postura assim revela uma visão míope das principais características da chamada “pós-modernidade”. Negamos qualquer relativismo ético e epistemológico, tendo em vista o risco de desenvolver-se o mais absoluto niilismo. Todavia, ao negar o relativismo, não negamos o caráter relativo de toda proposta ética e epistemológica. Todo absoluto carrega em si um quê de relativo. Pois nos apropriamos do absoluto de maneira relativa.

35 QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003, p. 23.

36 MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica.** Uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, p. 125.

Na verdade, se o termo usado vai ser: “relativismo” ou “relativização”, pouco importa. Mas o que está por detrás desses termos e o significado que se quer dar aos mesmos. Isso é importante.

Portanto, relativismo ou relativização nesse texto é interpretado assim como fora descrito pelo teólogo de Nimega, Edward Schillebeeckx, quando diz:

Mesmo que não aceitemos as teses completamente relativistas, segundo as quais não pode haver uma verdade absoluta (teses já implicitamente ateístas), todavia somos obrigados pela própria experiência mais óbvia a admitirmos que nossa posse da verdade evolui e é relativa (...) Encontramo-nos, sempre, num ponto de vista circunscrito e limitado, historicamente condicionado e, portanto, variável, de sorte que sempre teremos uma perspectiva do absoluto, que por natureza jamais poderá encontrar-se em nossa plena posse.³⁷

Para José Gonzáles Faus “a pós-modernidade não se limita unicamente a *suced*er no tempo a modernidade, mas *reage* (e de forma bem dura) contra ela. Por isso, é mais *antimodernidade* do que *pós-modernidade*.”³⁸ Pois ao que tudo indica “por mais paradoxal que isso pareça (através, porém, de uma lei que se repete em muitos processos históricos), a pós-modernidade esteja mais marcada pela modernidade, mesmo que em sua dura reação contra ela.”³⁹

Em nossa reflexão, muito do que se entende como sendo as reais características de uma cultura como a “pós-modernidade”, não serão bem diagnosticadas se houver em seu núcleo discursivo uma forte absolutização dessas supostas “características”. Ainda mais numa época de configuração caleidoscópica como a nossa.

A imposição de uma só ótica, de uma leitura mono-focal dessa realidade cultural, corre o risco da superficialidade. Importará então, não homogeneizar o que se entende por cultura “pós-moderna” e, sendo *mutatis mutandis*, cair na armadilha moderna de que tanto tenta fugir: o dogmatismo hermético e unívoco.

Tendo em vista a complexidade de tal discussão, todo cuidado é pouco para não incorreremos no erro crasso da miopia, quando se trata de um lúcido diagnóstico de uma sensibilidade cultural tão inapropriada as definições prematuras. Na verdade,

37 SCHILLEBEECKX, Edward. **Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância**. In: **Catolicismo e Liberdade**. A consciência individual critério inviolável. VV. AA. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 119.

38 FAUS, José Ignacio Gonzáles. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 25.

39 Ibid., Idem, p. 25.

temos que ser humildes e percebermos com pode ser precário nosso conhecimento diante de uma discussão situada em terreno tão movediço.

O que presenciamos hoje em relação ao influxo da chamada mentalidade “pós-moderna” na teologia, que gera um imenso desconforto no cristianismo ocidental, nas diversas correntes teológicas, da mais iluminista – ainda predominante em boa parte das academias – à mais tradicional-conservadora. Todos, sejam cristãos batizados, sejam teólogos acadêmicos, parecem perplexos diante da envergadura do desafio colocado à nossa frente pela cultura “pós-moderna”. Segundo Maria Clara L. Bingemer:

O pensamento pós-moderno, caracterizado pela “desconstrução” e pela relativização de todo edifício conceitual aparentemente sólido da modernidade, questiona também toda tentativa de dizer o Absoluto inefável que os cristãos e outras tradições religiosas chamam de Deus; considera todo discurso com pretensão à universalização e a totalização como redutor e inadequado e desemboca na indiferença e no desencantamento.⁴⁰

Mas esse desencantamento, não significa ausência completa de sentido para a existência. Não obstante, já havíamos presenciado semelhante desconforto com o impacto que significou a chegada - mesmo que tardiamente - da mentalidade moderno-iluminista aos recônditos das grandes instituições religiosas. As quais reagiram com suas oficiosas posturas teológicas as mais reacionárias, como se deu com as principais Igrejas Cristãs.⁴¹

Apesar da luta desenfreada para tentar conter os fortes ventos do “pensamento crítico-ilustrado”, na época, ele chegou e se instalou contra as colunas rígidas do paradigma teológico “pré-moderno”. Uma das conseqüências desse grave confronto, foi o abalo do edifício teológico, como que de belas catedrais erigidas a partir da apropriação de matrizes filosóficas neo-platônicas, desde os primórdios do cristianismo. Desde então, não havíamos vivido tamanha expectativa frente ao abalo, ainda, em grande parte, não mensurável.

40 BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2004, p. 21.

41 Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992. Ver a maneira como, por exemplo, a Igreja Católica lidou com a chamada teologia modernista em momentos anteriores ao Concílio Vaticano II. Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da modernidade.** São Paulo: Loyola, 2005, 5ª ed.

Na opinião mais otimista de teólogos como João Batista Libânio, “a ‘pós-modernidade’ deve ser encarada como uma ‘era de liberdade e criatividade’”⁴². Portanto, na contramão do pessimismo de muitos dos teólogos atuais. Concordamos com a proposta de um olhar mais otimista em relação à “pós-modernidade”. Principalmente se focarmos a flexibilidade da fé bíblico-cristã numa dinâmica de inculturação. Para nosso teólogo supracitado:

Nos balanços que se fazem da pós-modernidade, ressalta-se, compensando a ruína da ‘grande narrativa’, dos mega-relatos teológicos, filosóficos, sociológicos, o surgimento de um canteiro de obras entregue à liberdade e à criatividade das pessoas. (...) O enfraquecimento dos sistemas definidos deixa-se compensar altamente pela possibilidade de criatividade das pessoas. Se, de um lado, se amarga a falta de segurança e pontos de referência, de outro aumentam os espaços limpos para novas construções. Com o enfraquecimento dos poderes centrais, a responsabilidade criativa de cada teólogo cresce em benefício de maior riqueza teológica original.⁴³

Na verdade, como ressaltamos acima, Libânio mostra-se realmente muito otimista frente à “pós-modernidade” e seus lados positivos. No texto que citaremos a seguir, o que ele diz em relação à teologia fundamental vale para a teologia de maneira geral.

Para esse teólogo jesuíta mineiro a “pós-modernidade” nos chama a atenção para o claro reducionismo epistemológico da modernidade ilustrada.⁴⁴ Ele diz: “O dogma fundamental da Modernidade, que estabelece o sujeito, a razão crítica, a experiência como fonte de interpretação, conhecimento e aceitação das verdades, rui por excesso dessa mesma razão moderna”.⁴⁵ E conclui:

A pós-modernidade presta excelente serviço à teologia fundamental, tornando-a mais criativa e aberta, já que insiste fortemente no caráter condicionado do conhecimento por causa da insuficiência do tempo histórico, do lugar geográfico, da cultura de quem percebe a verdade. (...) Uma teologia fundamental rígida não dá conta desse traço consensual da cultura pós-moderna.⁴⁶

42 LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia:** perfil, enfoques e tarefas. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 2007, p. 32.

43 Ibid, pp. 32-33.

44 Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental.** In: **Teologia na pós-modernidade:** abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 164.

45 Ibid, p. 164.

46 Ibid, p. 168.

Mais a frente esse pensador nos convida a olharmos com coragem a saída do paradigma iluminista em teologia, em direção a um novo “lócus” interpretativo seguindo o horizonte da “pós-modernidade”. Uma teologia plena de possibilidades, numa dinâmica de metamorfose discursiva, polissêmica, plurivocal, mais aderente ao “solo sagrado” do discurso sobre Deus, humilde, reverente diante do Inefável, impactada tal como Moisés diante da sarça.⁴⁷ Vale a pena citar o que Libânio diz:

As teologias escolásticas e modernas deslizavam sobre trilhos epistemológicos e metodológicos bem plantados pela comunidade teológica. Hoje se desafia o teólogo a forjar seus trilhos e encontrar novos dormentes em que prendê-los. Se o risco de errar cresce, o fascínio da aventura entusiasma.⁴⁸

Por outro lado noutro de seus textos esse pensador equilibra a discussão e nos adverte acerca do precipitado espírito triunfalista fruto da possibilidade da “morte” da modernidade-iluminista, sem perceber o real lugar do cristianismo nesta crise cultural. Ele nos lembra que:

Essa modernidade mergulhou nas últimas décadas em brumosa crise. Uma leitura superficial e triunfalista cristã regozijou-se com o sofrimento do adversário: Bem feito! Você modernidade ocidental, afastou-se das fontes lídimas cristãs, esqueceu os pais, perdeu o contato com o húmus gerador, e eis agora a sujar as águas, a sofrer a orfandade, a secar. No entanto, esses conservadores inveterados se esquecem de que a crise da cultura ocidental carrega para a mesma voragem o Cristianismo que, apesar de todos os embates com ela, lhe está intimamente imbricado.⁴⁹

Libânio conclui: “A pós-modernidade não fere menos fundo o coração do Cristianismo.”⁵⁰ Ele deixa claro que apesar da grande conquista que foi o Concílio Vaticano II, por exemplo para o cristianismo católico, a demora em responder as demandas da modernidade - resposta que foi o VT II - fez com que logo ao termino do famoso conclave, outra demanda igualmente pesada, desse seus fortes sinais de vida: a demanda da “pós-modernidade”.⁵¹ Ele questiona:

47 Cf. Êxodo 3,4-5. **Bíblia de Jerusalém.**

48 LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia.** Op., cit., p. 33.

49 LIBÂNIO, João Batista. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006, p. 125.

50 Idem., p. 125.

51 Ibid., pp. 125-126.

Terminados os anos de euforia em que triunfou o espírito novo, dialogal, de abertura ecumênica e diante do mundo moderno, as forças conservadoras retomaram vigor e se processou uma mobilização neoconservadora, pesou um ‘inverno eclesial’ e a ‘grande disciplina’ se apequenou em medidas coercitivas. Na face católica, o cristianismo que enfrenta a pós-modernidade, não tem uma coesão interna, nem pré-moderna, nem moderna. Divide-o esse duplo universo. E a pós-modernidade permite enorme ambigüidade. Vista superficialmente parece casar-se com idéias e propostas pré-modernas, de modo que a face pré-moderna do Cristianismo sente-se em casa nela. Mas isso ocorre de maneira ilusória. Ao criticar a modernidade, ela semeia elementos ainda mais dissolventes no interior do Cristianismo. Ao levantar críticas à cultura ocidental, envolve nelas o Cristianismo por sua estreita vinculação com o Ocidente. Aí está o ponto mais quente da questão: na derrocada da cultura moderna ocidental, o Cristianismo vai junto?⁵²

Então, que futuro tem a teologia se essa não pode viver sem sua fonte principal: a fé bíblico-cristã? Sem a revelação de Deus? E sem o Deus da revelação?

Precisamos crer que muitas vezes os afluentes de um rio se mostram mais ricos do que o rio propriamente dito. E o quê esses afluentes reservam aos que têm coragem de percorrê-los? Reservam a *possibilidade* da descoberta de uma beleza e uma riqueza jamais imaginada. Não obstante, se o rio principal de nossa tradição teológica ocidental já mostra sua face mais envelhecida, novos caminhos precisarão ser percorridos para além do já explorado.

Se os afluentes não vivem sem a referência direta ao rio, este não se reduz ao seu leito principal. Muito pelo contrário. Se não houver caminhos aparentemente possíveis, poderão então lançar-se em busca de vida nova, formando no meio da vegetação espessa, novos caminhos, caminhos inauditos. Entretanto, sem jamais abandonar a viva tradição teológica precedente, mas renová-la para além dos esquemas herméticos e pré-concebidos. A “pós-modernidade” deveria ser encarada assim.⁵³

Para Maria Clara L. Bingemer essa realidade hodierna “abre para o pensamento e para o discurso cristãos uma pista aparentemente nova, mas na verdade muito antiga, que desemboca no mistério e na pluralidade, como confissão de impossibilidade de dizer e de pensar completamente o Ser, qualquer que seja seu

52 Ibid., pp. 126-127.

53 Aqui deve ficar claro que para nós a superação do paradigma moderno-iluminista ainda está em processo, pois ainda vivemos no bojo da crise. Se a “pós-modernidade” é uma realidade, isso não se reflete ainda como deveria nas ditas “ciências do espírito”, incluindo a teologia de matriz ocidental.

aspecto.”⁵⁴ No que diz respeito a essa ótica “pós-moderna”, a história nos ensina - já a partir dos fortes sinais de crise dessa mentalidade moderno-iluminista – e através da séria crítica dos representantes das chamadas “ciências da natureza” (mais especificamente da “nova física”). Como por exemplo, a crítica desferida ao estatuto epistemológico moderno em meados do último quartel do século XX, de cientistas como Fritjof Capra e sua proposta holística extremamente atual.

Voltando a questão da necessidade de superação do paradigma moderno, o próprio Capra assim apresenta a problemática que gira em torno desse paradigma, o qual denomina de paradigma “cartesiano-newtoniano”. Ele diz:

Desde o século XVII, a física tem sido um exemplo brilhante de uma ciência “exata”, servindo como modelo para todas as ciências. Durante dois séculos e meio os físicos se utilizaram de uma visão mecanicista do mundo para desenvolver e refinar a estrutura conceitual do que é conhecido como física clássica. Basearam suas idéias na teoria matemática de Isaac Newton, na filosofia de René Descartes e na metodologia científica defendida por Francis Bacon, e desenvolveram-nas de acordo com a concepção geral de realidade predominante nos séculos XVII, XVIII e XIX.⁵⁵

Da mesma maneira, na reflexão arguta do pensador francês Edgar Morin (outro crítico da mentalidade iluminista), colhemos essa assertiva:

Deve-se evocar o “grande paradigma do Ocidente”, formulado por Descartes e imposto pelo desdobramento da história européia a partir do século XVII. O paradigma cartesiano separa o sujeito do objeto, cada qual na esfera própria: a filosofia e a pesquisa reflexiva, de um lado, a ciência e a pesquisa objetiva, de outro.⁵⁶

Aqui vale incluir nesta discussão a colocação que faz o neurologista Antônio Damásio, chefe do Departamento de Neurologia da Universidade de Iowa, sobre o que ele chama de “o erro de Descartes”, que inclusive dá nome ao seu livro. Ele diz:

Mas há quem possa perguntar: porque motivo incomodar Descartes e não Platão. Cujas idéias sobre o corpo e a mente são muito mais exasperantes, como podemos verificar no *Fédon*? Porque preocuparmo-nos com esse erro específico de Descartes? (...) Descartes pensava que o calor fazia o sangue circular, que as finas e minúsculas partículas do sangue se transformavam em ‘espíritos animais’ os quais conseguiam

54 BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** Op., cit., p. 21.

55 CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação.** 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 44.

56 MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2007, p. 26.

depois mover os músculos. Por que não censurá-lo por uma dessas noções? A razão é simples: a muito tempo que sabemos que ele estava errado nestes aspectos concretos, e as perguntas sobre como e porque circula o sangue receberam já uma resposta que nos satisfaz completamente. O mesmo não sucede com as questões relativas à mente, ao cérebro e ao corpo, em relação às quais o erro de Descartes continua a prevalecer. Para muitos, as idéias de Descartes são consideradas evidentes em si mesmas, sem necessitar de nenhuma reavaliação.⁵⁷

Para Edgar Morin:

A patologia moderna da mente está na hipersimplificação que não deixa ver a complexidade do real. A patologia da idéia está no idealismo, onde a idéia oculta a realidade que ela tem por missão traduzir e assumir como a única real. A doença da teoria está no doutrinário e no dogmatismo, que fecham a teoria nela mesma e a enrijecem. A patologia da razão é a racionalização que encerra o real num sistema de idéias coerente, mas parcial e unilateral, e que não sabe que uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável.⁵⁸

Todavia, os primeiros sintomas (mesmo que em estado embrionário para alguns), desse imenso desconforto com a mentalidade modernista não é privilégio dos pensadores supracitados. Na verdade, esta crise de paradigma aparece já no final do século XIX, principalmente no âmbito filosófico com Friedrich Nietzsche⁵⁹, parte dos chamados “mestres da suspeita”: Sigmund Freud e Karl Marx.

Porém, enquanto Freud e Marx ainda se mostravam circunscritos a crítica à cristandade a partir de um discurso de caráter eminentemente “ilustrado”, Nietzsche se destaca como grande crítico da própria modernidade-iluminista. Cultura erigida sobre a grande tradição metafísica ocidental no interior da qual a cristandade se situava desde tempos imemoriais.

Essa mesma cristandade que passa a ser o veículo maior de conservação desse discurso. Segundo Gianni Vattimo: “Talvez não se tenha refletido o suficiente sobre o fato de que Nietzsche escreve explicitamente que “é o Deus moral que é negado”, isto

57 DAMÁSIO, Antônio R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 281.

58 MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Op., cit., p. 15.

59 Desse grande filósofo alemão aprendemos a olhar com “suspeita” para as certezas e verdades erigidas ao longo da história do pensamento ocidental, marcadamente de tradição metafísica. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Ver também. NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

é, o Deus fundamento, o Deus ato puro de Aristóteles, o Deus supremo arquiteto da racionalidade iluminista.”⁶⁰

Na verdade Vattimo participa da discussão acerca do anúncio do fim da metafísica nos escritos de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Metafísica sobre a qual a modernidade - que para Heidegger simplesmente significava o esquecimento do ser - estava erigida desde a apropriação na filosofia ocidental do “essencialismo” marcante já em Parmênides e na grande tradição filosófica grega, como no platonismo e no aristotelismo.

Tradição essa, então, resgatada, conservada e cristianizada pelas escolas teológicas de orientação neo-platônica dos primeiros séculos do cristianismo. Vindo desde Agostinho até a chegada da filosofia aristotélica via filosofia árabe (Averróis e Avicena, por exemplo), relida e desenvolvida por Tomás de Aquino na Idade Média. Enquanto que outra tradição filosófica igualmente grega – a qual tinha como arquiteto principal Heráclito - passou a ser “esquecida” e marginalizada na tentativa de inculturação da fé, dentro do “paradigma helênico”, na infância do cristianismo.

É a partir da filosofia heraclitana a qual influenciara Nietzsche, que se enxerga, por exemplo, Martin Heidegger - fora a maior de todas as suas influências que fora a fenomenologia de Edmund Husserl. Pois Heidegger ao desenvolver já em *Ser e Tempo* o tema do *dasein* (ser-aí ou ser-no-mundo), muito se baseia também na discussão heraclitana acerca do “devir” (vir-a-ser).

O que dá ao jovem filósofo (primeiro Heidegger), a chave de leitura do lugar central da discussão sobre a *ex-istência*⁶¹, como possibilidade de discurso filosófico nas primeiras décadas do século XX, em forte contraste com a tradição filosófico-metafísico ocidental. Nietzsche, por exemplo, do ponto de vista da filosofia, que é a perspectiva de Vattimo, pode ser considerado um precursor da “pós-modernidade”.⁶²

60 VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 110. Ver também. VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

61 Segundo Leonardo Boff a expressão *ex-istência* significa que “estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo o nosso ser. Nós não o ganhamos pronto. Nós o moldamos mediante a nossa liberdade, mediante os enfrentamentos e intimidações do real. Ao reagir, assumir, rejeitar a modelar vamos construindo a nossa *ex-istência*.” Ele continua: “O ser humano é um ser nunca pronto, por isso não há antropologia, há antropogênese, que é a gênese do ser humano.” BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência:** o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 26.

62 Sobre a relação dos filósofos contemporâneos com a “pós-modernidade”, tais como Nietzsche e Heidegger ver: MEGILL, Allan. **Prophets of Extremity:** Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.

Assim, a teologia alicerçada a partir da metafísica operava uma atitude, um olhar dualista para com a realidade, marginalizando as experiências cotidianas do mundo da vida comum, da prática como possíveis “lugares” para se teologar. Como se a teoria, a priori, necessitasse excluir a práxis para conservar seu *status* de “ciência”. A reação a essa realidade numa dinâmica de clara descontinuidade com essa proposta, deixa hoje bem claro que a crise era inevitável. Segundo José Maria Mardones:

A crise da metafísica evidencia (...) a passagem da razão abstrata e a-histórica para uma razão situada e contextual, assim como de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e de um pensamento fixado em operações teóricas e desvinculado dos contextos práticos para um pensamento que toma consciência crescente do mundo da vida, da ação e da comunicação: afinal, da práxis.⁶³

Ou como diz Queiruga:

Por aí apontam, sem lugar a dúvidas, todos os esforços críticos que puseram a nu as ciladas da Modernidade em seus diversos aspectos: desde suas tendências niilistas (Nietzsche e Heidegger) e anti-humanistas (‘morte dos homens’ em certos estruturalismos), até a crítica da ‘razão instrumental’, com suas conseqüências opressivas para a convivência humana (exploração do trabalho, abismo Norte-Sul) e para a própria natureza (ameaça atômica, crise ecológica).⁶⁴

Berkeley: University of California Press, 1985.

63 MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo**: a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 232.

64 QUEIRUGA, Andrés Torres. Op., cit., p. 24. Sobre a relação de dependência do instrumental filosófico-metafísico na tradição teológica ocidental, encarando a sublevação da metafísica em detrimento do aporte experiencial como “lugar” de reflexão na confecção teológica, ver entre outros: ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Teologia sistemática no horizonte da pós-modernidade**: um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Editora Vida, 2007. Aqui deve ficar claro que não assumimos a assertiva de Vattimo ao colocar o nascimento da chamada “pós-modernidade” no século XIX, principalmente a partir da crítica antimetafísica de Nietzsche, por mais que este possa ser considerado um precursor da “pós-modernidade”, que literalmente não “cai do céu”. Nesse ponto nos aproximamos mais de outro marco referencial, traçado por outros pensadores na tentativa de demarcar a gênese da “pós-modernidade”. Como é o caso do teólogo suíço Hans Küng, que neste caso segue a interpretação do grande historiador alexandrino Eric Hobsbawn, acerca do fim da Primeira Grande Guerra como o marco de transição e nascimento da “pós-modernidade” e do da discussão acerca do século vinte como século breve. Cf. KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Op., cit., pp. 17-23. Ou como ele mesmo diz: “O termo ‘pós-moderno’, como conceito epocal da história mundial, aparece por primeiro na crise cultural da Primeira Guerra Mundial, na esteira de Friedrich Nietzsche, o aguçado crítico da modernidade.” Idem, p. 19, nota 22. Cf. também. KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 18. Sobre a discussão acerca do “século breve”, ver: HOBBSAWN, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; Parece ser esta também a interpretação da história feita nas seguintes obras: Cf. FILHO, Daniel Arão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (org.). **O século XX**: o tempo das certezas. Da formação do capitalismo à Primeira

Portanto, fica claro a premente necessidade de colocar em cheque a maneira antiga de esquematizar a teologia sob o prisma da metafísica clássica. Se é que queremos ainda encarar a cultura hodierna como novo Areópago neste milênio recém nascido!

Contudo, essa empresa requer de nós que recordemos o potencial de inculturação da fé cristã, e o quanto no passado numa dinâmica de *kénosis* (esvaziar-se), o cristianismo se fez ouvir pra além dos esquemas meramente dualistas, como o esquema: fé *versus* cultura.

Não obstante, não é possível mais retornarmos ao antigo paradigma pré-moderno em teologia, com suas impossibilidades intrínsecas de diálogo frente à cultura contemporânea. Mas, a urgência na necessidade de mudanças deverá acontecer sem que com isso percamos o específico cristão. Os temas da fé não poderão ser abandonados, sob o peso da acusação de infidelidade. Entretanto, essa mesma fé com seus temas específicos, deve passar pelo processo inevitável da contextualização. Em busca de uma teologia em contínuo processo de atualização. Sem perder-se, alienada do solo fértil da revelação bíblico-cristã.

Significa dizer, que se estivermos fazendo (e ouvindo) as perguntas certas diante de duas realidades centrais, a saber, a realidade hodierna e a revelação, poderemos dar respostas coerentes como nos interpela a nova sensibilidade cultural. Mas o inverso também é verdadeiro. Ou seja, poderemos estar respondendo a perguntas que absolutamente ninguém está fazendo.

2.1.2

O anúncio do fim da “epistemologia iluminista”.

Quero dar continuidade à discussão, agora pouco mais ampliada, ao colocarmos o problema da premente necessidade do fim da epistemologia iluminista. Citando um poema de Alberto Caeiro (Fernando Pessoa), do seu *O Guardador de rebanhos*. Ele diz:

Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Ver também. FILHO, Daniel Arão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (org.). **O século XX**: o tempo das crises. Revoluções, fascismos e guerras. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Há metafísica bastante em não pensar em nada. O que penso eu do mundo? Sei lá o que penso do mundo! Se eu adoecesse pensaria nisso. Que idéias tenho eu das cousas? Que opinião tenho sobre as causas e os efeitos? Que tenho eu meditado sobre Deus e a alma. E sobre a criação do mundo? Não sei. Para mim pensar nisso é fechar os olhos e não pensar. É correr as cortinas da minha janela (mas ela não tem cortinas). O mistério das cousas? Sei lá o que é o mistério! O único mistério é haver quem pense no mistério. Quem está ao sol e fecha os olhos começa a não saber o que é o sol. E a pensar muitas cousas cheias de calor. Mas abre os olhos e vê o sol. E já não pode pensar em nada. Porque a luz do sol vale mais que os pensamentos de todos os filósofos e de todos os poetas. A luz do sol não sabe o que faz. E por isso não erra e é comum e boa. Metafísica? Que metafísica têm aquelas árvores? A de serem verdes e copadas e de terem ramos. E a de dar fruto na sua hora, o que não nos faz pensar. A nós, que não sabemos dar por elas. Mas que melhor metafísica que a delas que é a de não saber para que vivem, nem saber que o não sabem?⁶⁵

Essa, sem dúvida, é a experiência feita por homens e mulheres definitivamente em oposição à visão de mundo iluminista, firmada sob a tradição metafísica ocidental. Denúncia da arbitrariedade epistemológica inscrita na mentalidade iluminista. Como aqueles que se põe na ponta do espírito e que do alto de sua responsabilidade sabe-se interpelado a anunciar, e que se o não fizer, seu destino terá sido frustrado. Daqueles, que se põe na torre de vigília para verem mais a fundo o horizonte, mas que sabem ter que descer a anunciar o que vêem.

A realidade que se pode ver e que deve ser anunciada é esta: *a epistemologia erigida no seio da modernidade-iluminista precisa morrer*. Morrer para que surjam “novas possibilidades de vida”, de ressurreição epistemológica para os dias de hoje. E então não ficarmos a ver a mesma realidade se repetir *ad infinitum*, e acabar sem nada de novo, deixando “a roda viva carregar as possibilidades da vida”, se sentindo à deriva, sem ter como chegar, como diz a canção de Chico Buarque:

Tem dias que a gente se sente
Como quem partiu ou morreu
A gente estancou de repente
Ou foi o mundo então que cresceu...
A gente quer ter voz ativa
No nosso destino mandar
Mas eis que chega a roda viva
E carrega o destino prá lá ...

*Roda mundo, roda gigante
Roda moinho, roda pião*

65 PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caeiro. O guardador de rebanhos.** Poema V. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2008, p. 28.

*O tempo rodou num instante
Nas voltas do meu coração...*

A gente vai contra a corrente
Até não poder resistir
Na volta do barco é que sente
O quanto deixou de cumprir
Faz tempo que a gente cultiva
A mais linda roseira que há
Mas eis que chega a roda viva
E carrega a roseira prá lá...⁶⁶

O processo de emancipação da modernidade caracteriza o núcleo da mensagem a ser anunciada. É nesse sentido que falamos da necessidade do anúncio do fim da epistemologia iluminista. Surge a necessidade urgente de lucidez para que não caiamos no fatalismo do círculo vicioso do comodismo. Mas, no que se refere a uma epistemologia “pós-moderna” parece-nos ainda uma realidade a ser explorada para além das proposições precipitadas e simplistas. Ou seja, sabemos pelo menos que esta epistemologia iluminista que teima em permanecer viva, não se quer mais.

Não obstante, fica a necessidade de mesmo em meio ao aparente “caos epistemológico” em que nos encontramos podermos esperançosos, ir à busca de novas possibilidades. E então, ir a procura de respostas para o mundo em convulsão. Respostas que não estão prontas, mas que se deixam encontrar no caminho.

Não uma resposta ideologizada por demais, mas uma possibilidade de futuro à luz da esperança da revelação bíblico-cristã, no específico da teologia cristã, no horizonte aberto, fruitivo e criativo da esperança escatológica, do Deus que vem em nossa direção.⁶⁷

Significa que nós da teologia, deveríamos ter o que dizer e propor a esse contexto cultural. Acordados do sonho utópico de mudar o “mundo teológico”, de dar uma resposta de cima para baixo, impondo a especificidade de tal visão, como se a mesma pudesse se tornar novamente a única e definitiva visão hegemônica, num mundo dito pós-cristão.

⁶⁶ DE HOLLANDA, Francisco Buarque. **Roda viva**: LP Chico Buarque de Holanda. Vol. 3. 1968. Grifo nosso.

⁶⁷ Ver a tematização que faz acerca dessa questão: Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

Tratando especificamente do tema da epistemologia moderno-iluminista, deve-se destacar que, por exemplo, para Evilázio Borges Teixeira a cosmovisão modernista realiza uma profunda dicotomia entre objetividade e subjetividade, entre sujeito e objeto, onde na verdade, tudo passa a ser tratado de maneira objetável, vista sempre a partir do sujeito: “... toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito”.⁶⁸ Ou seja, “a realidade é isto que é mensurável pelo sujeito”.⁶⁹ Daí o eu torna-se o “centro e o ponto de partida (...) do conhecimento teórico da realidade⁷⁰”. Ou seja, uma rígida epistemologia de caráter fragmentador, na perspectiva hierárquica sujeito-objeto.

Todavia a outra mentalidade, chamada “pós-moderna”, desborda em direção a profundas descontinuidades em relação à mentalidade moderna. Isso tem elevado a crise a dimensões jamais imaginadas, reclamando a necessidade de um novo olhar epistemológico⁷¹, novas abordagens metodológicas nas ditas “ciências do espírito” e conseqüentemente na teologia.⁷² Que é o que temos discutido até aqui.

Em primeiro lugar, a própria evolução do pensamento questiona o paradigma sujeito-objeto, especialmente a concepção solipsista, abstrata e ideal do pensamento. *Em segundo lugar*, aparecem delineamentos que apelam para as chamadas “terceiras categorias” implicadas no pensamento: a sociedade, a linguagem, o corpo, a ação. Elementos desprezados ou esquecidos pela filosofia da consciência e que vão se manifestar como possuidores de relevância e importância enormes para o pensamento. *Em terceiro lugar*, vai aparecendo uma razão cada vez mais situada, mais contextualizada e mediada pela linguagem, sempre em vista de uma ação ou solução de problemas.⁷³

68 TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.

69 Ibid, p. 12.

70 Ibid., p. 20.

71 A discussão acerca da epistemologia teológica numa dinâmica “pós-moderna” tem sido tema de debate de congressos, artigos e livros. Para um maior aprofundamento da questão. Cf. TRASFERRI, José; GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. (org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003. LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à teologia**. Op., cit. FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997.

72 Assim resume o teólogo Félix Alejandro Pastor a função da epistemologia teológica: “A epistemologia teológica, como doutrina do método em teologia, tem por finalidade elaborar pressupostos e princípios, gnoseológicos e hermenêuticos, do conhecimento teológico enquanto tal.” PASTOR, Félix Alejandro. **Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica**. In: TRASFERRI, José; GONÇALVES, P. S. L. (org.). Op., cit., p. 72.

73 MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo**. Op., cit., p. 229. Grifo nosso.

Finalmente, vai se descortinando um horizonte no qual cada vez é mais difícil imaginar um pensamento capaz de proporcionar idéias definitivas e absolutamente integradoras. Em outras palavras, estamos no tempo do denominado pensamento pós-metafísico.

A discussão gira em torno do esgotamento da abordagem moderno-racionalista (razão instrumental), na atual configuração teológica. Trazendo à tona a necessidade de outras possíveis abordagens e perspectivas que levem em consideração outras maneiras de se interpretar a realidade.

Como aproximação tão ou mais relevante na confecção da tessitura teológica na atualidade, havemos de abrir espaço a experiência mística. Vendo a mística como “lugar privilegiado” para se falar do Mistério que a tudo perpassa. Para o teólogo Bruno Forte:

A parábola da modernidade ocidental coincide com o processo que vai do triunfo da razão onicompreensiva e total, própria do Iluminismo e da sistematização idealista, à experiência difusa da fragmentação e do contra-senso, que se seguiu à queda dos horizontes fortes da ideologia, característica do período chamado de “pós-moderno”. O “século longo”, o liberal e burguês século XIX, que se iniciou com a Revolução Francesa e terminou apenas com a tragédia da Primeira Guerra Mundial, dá lugar ao chamado “século breve”, marcado pela afirmação de totalitarismos ideológicos e que acabaram em crise, de que é metáfora o fatal 1989 (queda do muro de Berlim).⁷⁴

Segundo Bruno Forte, de um lado, o projeto da modernidade ocidental abraça os sonhos e os projetos de emancipação que visam tornar o homem sujeito e não objeto da própria história, incluindo a emancipação dos povos explorados, das classes e raças oprimidas, bem como a emancipação da mulher, produzindo conquistas definitivas para a humanidade.⁷⁵ Mas ele assevera:

De outro lado, porém, o período a partir do Iluminismo é também o período da violência ideológica praticada pelos diversos totalitarismos históricos. Ao pretender explicar e dar sentido a tudo, a ideologia tende a abarcar toda a realidade, até estabelecer a equação acabada entre ideal e real: nela não há espaço para a diferença ou o dissenso. Por isso, as expressões históricas das ideologias são todas inexoravelmente violentas: a realidade deve se dobrar diante do poder onicompreensivo do conceito. O sonho da totalidade torna-se totalitário e a embriaguez da racionalidade ideológica produz a própria crise.⁷⁶

74 FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003, pp. 13-14.

75 Ibid., p. 14.

76 Idem., p. 14.

Em outro texto Bruno Forte fala da metáfora da luz que exprime de maneira mais intensa o princípio inspirador da modernidade, a ambiciosa pretensão da razão adulta de compreender e dominar tudo. Segundo esse projeto (que está na base do Iluminismo em todas as suas expressões), compreender racionalmente o mundo significa tornar o homem finalmente livre, senhor e protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer possível dependência.⁷⁷ Diz Forte:

Essa “emancipação” é o sonho que perpassa os grandes processos de transformação histórica da época moderna, surgidos a partir do chamado “século da luzes” e da Revolução Francesa, desde a emancipação das classes exploradas e das raças oprimidas aquelas dos povos do assim chamado “Terceiro Mundo” e aquela da mulher na variedade dos contextos culturais e sociais. O sonho de uma emancipação total impele o homem moderno a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, em que se possa exprimir sem resíduos o poder da razão.⁷⁸

Para Michel Maffesoli:

Ao exacerbar-se, ao tornar-se hegemônico, ao instaurar nos fatos o seu totalitarismo mais ou menos suave, ao ter a pretensão de tudo gerir, tudo prever, tudo organizar, e isto a priori e de um modo conceptual, tal racionalismo, teórico e prático, necessita, pontualmente, do sobressalto irracional.⁷⁹

A problemática, entretanto, se agrava tendo em vista o anúncio “pós-moderno” do fim das grandes ideologias, das metanarrativas, do “pensamento forte”⁸⁰. Essa seriam algumas das marcas mais distintivas dessa sensibilidade “pós-moderna” - interpelando o cristianismo como grande narrativa, a repensar-se, tendo em vista a proposta universalizante da fé cristã e o que há de legítimo na mesma.

Mas, acima de tudo, essa realidade nos interpela a falar do mistério divino a partir de possíveis “novos lugares”, num mundo de configuração plural como o nosso. Segundo João Batista Libânio: “A pós-modernidade questionou radicalmente a

77 Cf. FORTE, Bruno. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13.

78 Ibid., p. 13.

79 MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 28.

80 Ver sobre “pensamento fraco” nos escritos do filósofo italiano Gianni Vattimo professor na Universidade de Turim. Cf. VATTIMO, Gianni & ROVATTI, Aldo (eds). *Il Pensiero Debole*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995. Cf. também. PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (Pós)-modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

grande narrativa, seja do Iluminismo, **seja da revelação**, seja da ciência. Cabe, porém, valorizar as narrativas menores como meio didático-pedagógico de transmissão da fé”.⁸¹

A envergadura de tal desafio “pós-moderno”, então, não poderá reduzir as respostas meramente a pensarmos novos “micro-paradigmas”⁸², passíveis de diálogo *ad intra*, ou seja, no interior de diferentes matizes teológicos cristãos confessionais. Entretanto, in-competentes na sua capacidade de dialogar *ad extra*, com a “crise” cultural na qual estamos inseridos.

E por falar em crise, uma excelente conceituação do significado de “crise” vem da pena do teólogo Leonardo Boff. Que para nós é elucidativo em relação à “crise” inaugurada na chamada “pós-modernidade”. Para Boff “crise” “liga-se etimologicamente ‘a palavra de origem sânscrita *kri* ou *kir* e significa ‘desembaraçar’ (scatter, scattering), ‘purificar’ (pouring out), ‘limpar’.”⁸³ Ele diz:

O português conservou ainda as palavras acrisolar e crisol que guardam a nítida reminiscência de sua origem sânscrita. Crise designa o processo de purificação do cerne; o histórico acidental, o que assumiu indevidamente o papel principal, é relegado a sua função secundária, porém legítima como secundária e derivada. (...) Crise significa ainda em grego (*krisis*, *krinein*) a decisão num juízo. (...) O médico examina os sintomas, conjuga os vários elementos, sonda, pesa, sopesa e de repente atina com a doença. Ou quando o doente superou o “ponto crítico”, deu-se uma decisão e se restabelece. (...) Toda situação de crise, para ser superada, exige uma decisão. Esta marca a trilha nova, e uma direção diferente. Por isso a crise é prenhe de vitalidade criadora; não é sintoma de uma catástrofe iminente, mas é o “momento crítico” em que a pessoa se questiona radicalmente a si mesmo seu destino, o mundo cultural que a cerca e é convocada não a opinar sobre algo, mas a decidir sobre algo.⁸⁴

Para Leonardo Boff, vivemos hoje uma situação generalizada de crise que atravessa as culturas, as igrejas, as religiões. Muitos a lamentam e vêem nela um elemento corrosivo dos fundamentos da esperança humana. Outros a saúdam como

81 LIBÂNIO, João Batista. **O desafio da pós-modernidade à teologia fundamental**. In: TRASFERRI, José; GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. (orgs.). **Teologia na pós-modernidade**. Op., cit., p.166. Grifo nosso.

82 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 16. Nesta obra Küng trata (entre outras coisas) da questão dos “micro-paradigmas” em teologia ao discutir sobre o surgimento do “novo” em teologia e da insuficiência destes “micro-paradigmas”, como resposta necessária ao atual desafio “pós-moderno” à teologia.

83 BOFF, Leonardo. **Crise: oportunidade de crescimento**. Campinas: Verus, 2002, pp. 23.

84 Ibid., p. 24.

ruptura necessária para a abertura libertadora de um horizonte mais vasto, mais cheio de vida e de vivência de sentido. É próprio do tempo de crise o questionamento dos fundamentos. Própria também do tempo de crise é a sensação de que algo vai morrer se corromper e se diluir.⁸⁵

Para nós hoje resta nos decidir a viver, ou se resignar e perecer. E esse é sem dúvida o caso da teologia. Não menos típica no momento de crise é a possibilidade de acertando na escolha, experimentarmos libertação, alívio e a sensação de arrancada feliz para uma solução mais integradora de todos os elementos da vida. Na crise, busca-se o cerne do problema. Esperança que nos possa alimentar e assim superar a crise. Daí as paixões e as tensões que se verificam no tempo de crise.

Crise é vivenciar isso, ou seja, a dramaticidade, o desafio, o perigo, mas também a chance de vida nova dentro de um horizonte mais aberto.⁸⁶ Sobre essa reflexão acerca da “crise” cultural na qual estamos imersos, Ángel Castiñeira muito nos ajuda a esclarecermos a questão. Para esse pensador quando falamos de crise queremos referir-nos a dois aspectos diferentes: 1 - a uma mudança no normal desenvolvimento de um processo. E: 2 - a situação de decisão com que nos encontramos na hora de prosseguir e resolver esta continuidade.⁸⁷ Ele diz:

No primeiro caso, o conceito de crise faz referência à iminência de uma transformação mais ou menos profunda, mas também quer dizer imaginação e criatividade. No segundo caso, o termo crise acentua o esforço de juízo e discernimento que deve acontecer para que se encontrem novas soluções. Podemos encontrar esses dois elementos – para depois desenvolvê-los de maneira atenuada – no esquema que Thomas Kuhn aplica as crises que as revoluções científicas acarretam.⁸⁸

Por isso é necessário que encaremos a cultura chamada de “pós-moderna”. Surge então a necessidade eminente de um “novo paradigma” como resposta coerente com a situação cultural na qual estamos imersos.

2.2

A necessidade de um “novo paradigma”.

85 Cf. Ibid., pp. 17-18.

86 Ibid., p. 18.

87 Cf. CASTIÑEIRA, Ángel. *Experiência de Deus na pós-modernidade*. Op., cit., p. 125.

88 Idem., p. 125.

Primeiro queremos deixar claro o que entendemos por “paradigma”, para então falarmos acerca da real necessidade de um “novo paradigma”. Seguimos a tematização desenvolvida por Hans Küng que, por conseguinte, entende “paradigma” na perspectiva do historiador da ciência Thomas Kuhn quando diz que paradigma é: “Toda uma constelação de convicções, valores e técnicas, compartilhados pelos membros de uma comunidade determinada.”⁸⁹ Como diz Hans Küng:

A grande vantagem desse termo é que une a sua amplitude e elasticidade uma notável precisão e concretude, (...) Utilizando-se paradigma para qualquer coisa, desgasta-se a palavra: Não é qualquer teoria, método, hermenêutica, ou teologia que podem ser considerados paradigma!⁹⁰

A discussão acerca da necessidade de um “novo paradigma” parece nos situar nos limites fronteiriços da relação entre fé e cultura, portanto, nos inserindo no diálogo entre teologia e o momento cultural que nos circunda. Segundo Hans Küng, para que possamos dar uma resposta à altura do desafio que temos pela frente, em primeiro lugar, devemos nos conscientizar de que necessitamos do *novo em teologia*, evitando qualquer “vanguardismo”⁹¹, mas crendo simplesmente na possibilidade do novo.

Portanto, nem mesmo a disposição de desenvolver o que Hans Küng chama de “meso-paradigmas”, pode ser levado em consideração como resposta a tal problemática. Necessitamos de um “novo paradigma”, ou quiçá (como diz Küng) um “macro-paradigma”⁹². Para Hans Küng o “novo paradigma” teológico deve se perceber numa dinâmica discursiva que abarque a “pós-modernidade” como paradigma. É o que ele chama de “teologia no paradigma pós-moderno”⁹³. Küng acredita que esse paradigma constitui-se com as seguintes características. Ele diz:

89 Cf. KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Op., cit., p. 218. Cf. KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 202.

90 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 202. Contudo, nesse trabalho, sempre que acharmos necessário faremos uso do termo paradigma numa perspectiva tradicional, significando especificamente, um “modelo”.

91 Por vanguardismo entendemos a ênfase indiscriminada no novo. Do novo a qualquer custo. Segundo o Dicionário Aurélio, vanguardismo significa: Caráter ou ação da vanguarda. **Dicionário Aurélio Básico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988, p. 664.

92 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 162.

93 Ibid., p. 232.

Só uma teologia que se move no horizonte atual de experiência, uma teologia rigorosamente científica e aberta ao mundo e ao presente pode justificar seu lugar na universidade ao lado de outras ciências. Só pode ser realmente ecumênica uma teologia que abandona decididamente a mentalidade confessional de *guetto*, ainda muito difundida, e é capaz de unir uma ampla tolerância do extra-ecclesial, do religioso, e do simplesmente humano com a reflexão sobre aquilo que é especificamente cristão.⁹⁴

Na reflexão desse teólogo católico, precisamos começar a nos perguntar como e de onde pode partir a teologia nos dias de hoje. Quais seriam seus princípios gnosiológico-críticos? Ou seja, diante da ambivalência, da contingência e da versatilidade de nosso mundo de experiência, a teologia não deve levantar a pergunta sobre a infra-estrutura supostamente evidente de nosso conhecimento?⁹⁵ Hans Küng responde: “Esta questão não concerne apenas ao paradigma neo-escolástico e medieval, mas também a Descartes e a modernidade.”⁹⁶ Ele continua questionando:

A dúvida metódica não se movia em uma perspectiva muito estreita, a da certeza intelectual e conceitual? Uma dúvida radical não deveria afetar também essa certeza? Não se deveria começar mais profundamente e não só perguntar pela verdade de nosso conhecimento racional, mas até – uma questão de que também o racionalismo crítico se esquivava com persistência – pela racionalidade de nossa razão? Não só buscar a superação da dúvida mas a superação do desespero? Perguntar não só pela realidade de Deus e do mundo, mas também pela realidade da existência experimentada na dúvida e no conhecimento? O homem de hoje ainda pode chegar à certeza fundamental sobre a base intelectual cartesiana?⁹⁷

Essas interrogações de Küng estão assentadas na sua convicção de que as pessoas não se dão conta de que, em tudo que pensamos e fazemos estamos supondo a racionalidade da razão, de que nossas dúvidas e conhecimentos, em nossas intuições e deduções reina uma *a priori*, uma confiança prévia que no mais das vezes praticamos naturalmente e que qualquer pessoa – cristã ou não-cristã, fiel ou atéia – pode aceitar ou renunciar.⁹⁸ Acerca disso Küng diz o seguinte:

Tal perspectiva constitui a base teológica para superar tanto o verticalismo medieval e neo-escolástico, (‘a fé acima da razão’), como também a dicotomia protestante-

94 Idem., p. 232.

95 Cf. Ibid., Idem., p. 232.

96 Idem., p. 232.

97 Ibid., pp. 232-233.

98 Cf. Ibid., p. 233.

reformista ('a fé contra a razão'), ou a moderno-iluminista ('a razão contra a fé'). Estas abordagens tradicionais estão radicalmente superadas.⁹⁹

Para o teólogo de Sursee, um possível caminho a ser trilhado como caminho alternativo, numa perspectiva epistemológica condizente com a realidade na qual estamos inseridos, é; “O caminho entre o ‘dogmatismo acrítico’ irracional e um ‘racionalismo crítico’, em última instância também irracional, é *o caminho de uma racionalidade crítica*.”¹⁰⁰ Em se tratando especificamente daquela postura por ele chamada de “dicotomia moderno-iluminista”, deve-se afirmar que : *a razão não se opõe a fé*.¹⁰¹ Ele diz:

O próprio funcionamento racional da razão supõe uma confiança na razão, cuja justificação não pode ser puramente racional. Mas a fé em Deus tampouco é uma aventura cega e irracional, e sim uma confiança com justificação racional e com fundamento na realidade.¹⁰²

Para Küng pelo menos quatro devem ser as características basilares de “um novo paradigma” epistemológico em teologia, são eles:

1) “Católica”, continuamente preocupada com a “totalidade”, pela “universalidade” da Igreja, e, ao mesmo tempo, “evangélica” em estrita referência à Escritura e ao Evangelho; 2) “Tradicional”, sempre responsável pela história, e ao mesmo tempo, “de acordo com a época”, encarando seriamente os problemas do presente; 3) “Cristocêntrica”, em todo momento cristã, e , ao mesmo tempo ecumênica, aberta a *ecumene*, a todo mundo habitado, todas as Igrejas, religiões e regiões; 4) “Teórico-científica”, dedicada à doutrina e à verdade, e ao mesmo tempo, prático-pastoral, preocupada com a vida, com a renovação e com a reforma.¹⁰³

Portanto, esse paradigma “pós-moderno”, deverá levar em consideração esses princípios acima referidos a partir da reflexão de Hans Küng. O teólogo galego André Torres Queiruga, muito enriquece a discussão acerca desse “novo paradigma” em teologia. O que ele chama de “situação de trânsito”¹⁰⁴. Queiruga trata da relação entre um paradigma ainda consensual e outro prestes a tomar o lugar do antigo. Para esse

99 Ibid., Idem., p. 233.

100 Ibid., p. 234.

101 Cf. Ibid., p. 235.

102 Ibid., p. 235.

103 Ibid., p. 238.

104 QUEIRUGA, Andrés Torres. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Op., cit., p. 53.

pensador, essa “situação de trânsito” exige de nós que a pensemos em várias dimensões. Com relação a essas dimensões, ele elenca duas como exemplo:

A primeira, como alerta para não julgar um paradigma a partir de outro, porque, senão, se produz uma inevitável perversão do significado. (...) A segunda dimensão consiste numa advertência para que não se misturem elementos de paradigmas diferentes. E isso exige uma revisão profunda da herança teológica. Demasiadas vezes, esta chega a nosso tempo como uma acumulação factual de elementos gerados em paradigmas diferentes.¹⁰⁵

Portanto, se o que temos à nossa frente configura-se numa radical mudança epocal, de alcances ainda não plenamente vislumbrados, somos advertidos a não simplesmente repensar nossas agendas teológicas, mas a encarar a plausibilidade da existência da teologia no mundo hodierno, pelo menos como esta se fixou no horizonte da modernidade.

Aí entra a necessidade de um “novo paradigma” teológico, como resposta coerente com o mundo em que vivemos. Discernindo até que ponto vivemos hoje do que Queiruga chama de “acumulação factual de elementos gerados em paradigmas diferentes.” Como disse há mais de quarenta anos atrás o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, a mudança é inevitável. Esse pensador deixara claro que a reação mais simples e mais instintiva, com certeza, é impedir alguém de promover qualquer mudança que ameace a fé na sociedade, uma radical mudança de paradigma e que busque refúgio na linguagem tradicional e seu velho paradigma.

Entretanto, essa atitude pode ser alcançada contanto que as mudanças atuais que aparentemente são desfavoráveis ao cristianismo, não sejam mais do que um fenômeno passageiro.¹⁰⁶ Mas não são. Ele diz:

Porém, tudo aponta para o fato de que a mudança que está acontecendo no século atual seja absolutamente fundamental, e **será duradoura** e, por fim, resultará em um homem transformado, completamente livre de toda dependência dos **padrões tradicionais** dos pensamentos religiosos. Esse homem está mudando radicalmente e obtendo um novo entendimento da realidade. **Cristãos e teólogos devem adaptar-se a esse novo estilo de pensamento se quiserem evitar qualquer perda da realidade quanto ao que têm a dizer sobre Deus.**¹⁰⁷

105 Ibid., Idem., p. 53.

106 PANNENBERG, Wolfhart. **Fé e realidade**. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 13-14.

107 Ibid., p. 14. Grifo nosso.

Aqui entendemos ser necessário aclararmos mais e mais o que entendemos sobre a necessidade de um “novo paradigma” em teologia. Desejosos de clarificar a questão da chamada *crise de paradigmas* na teologia hodierna e a conseqüente necessidade de um “novo paradigma”. Lançamos mão do pensamento, que queremos, traduza, faça nossas as palavra de outro, como no caso do teólogo Márcio Fabri dos Anjos, quando defende que as interrogações que cercam a teologia em nosso tempo têm várias interfaces. De modo geral, esses diferentes conjuntos de questões são chamados de “crise de paradigmas teológicos”.¹⁰⁸

Por essa porta de entrada fica enfatizada a crise epistemológica das ciências, e dentro dela, com razão, se pergunta sobre os fundamentos e a metodologia da própria teologia como ciência. Mas sabemos que ciência não se faz sem pessoas concretas e sem um contexto de múltiplas relações. As novas formas de fazer desbordam da esfera do fazer científico e ganham a arena mais ampla da vida.¹⁰⁹ E conclui:

Assim, a expressão ”novos paradigmas” funciona como um grande guarda-chuva para abrigar e mencionar as novas percepções e os novos parâmetros com que se constrói o próprio viver em seus diferentes setores. Uma reflexão mais acurada vai mostrando que tal expressão é usada indiscriminadamente, e por isso mesmo se torna imprecisa e inadequada em formulações mais exatas. Mas é forçoso reconhecer que ela tem a virtude de acenar para um novo imaginário da vida, e é nesse sentido que a utilizamos aqui. (...) Assim, a reflexão da teologia em novos paradigmas, defronta-se com o desafio de entender as mudanças e a evoluções que hoje nos atingem com velocidade crescente, resituando em meio a elas o lugar da religião e da fé. Como sistematização e fundamentação racional da fé, a teologia necessita de interdisciplinaridade e encontra a razão em crise.¹¹⁰

Portanto, como diz numa perspectiva autobiográfica Hans Küng:

Desde minha tese de doutorado, há quase trinta anos, até os meus últimos livros, preferi procurar a integração de outras teologias e não sua exclusão. E fiz isso consciente de que o teólogo é tão pouco infalível como qualquer outro, e de que uma teologia nunca deve se tornar um sistema fechado, mas precisa de uma renovação constante, ela deve ser não só um “projeto de teologia”, mas uma “teologia sempre em projeto”. Portanto, também para mim vale: “theologia semper reformanda”, uma teologia em permanente estado de reforma.¹¹¹

108 Cf. FABRI DOS ANJOS, Márcio. **Interfaces da teologia**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.) **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 13.

109 Ibid., pp. 13-14

110 FABRI DOS ANJOS, Márcio., p. 15.

111 HANS, Küng. **Teologia a caminho**. Op., cit., p. 213.

Queremos, com vistas a aprofundarmos um pouco mais essa discussão acerca da necessidade de um “novo paradigma” em teologia já sob os trilhos da intuição fundamental deixada por Hans Küng, nos aproximar da discussão desenvolvida por dois representantes do chamado “novo paradigma”, ambos vindo de realidades diferentes do campo do saber. O primeiro, fala a partir da ciência, especificamente da nova física e o segundo da teologia, especificamente da espiritualidade. São eles Fritjof Capra e David Steindl-Rast.¹¹²

Contudo, por necessidade de delimitação de nosso tema abordaremos brevemente o paralelo feito por Steindl-Rast e seu colega Thomas Matus, membros da comunidade beneditina Big Sur na Califórnia. Segundo Steindl-Rast e Thomas Matus, a primeira coisa a ser feita para que possamos perceber essa mudança de paradigma é montarmos um quadro de contrastes entre o chamado velho paradigma e o paradigma emergente. É o que queremos mostrar agora. Esse é o quadro montado pelos dois teólogos:

Velho Paradigma em Teologia

O velho paradigma teológico pode ser chamado de racionalista, de manualista ou de escolástico-positivo, uma vez que suas principais características foram formuladas em manuais de teologia baseados em textos da Escritura usados como prova de argumentos escolásticos. Acreditava-se que a soma total dos dogmas (todos basicamente de igual importância) acrescentava-se à verdade revelada.

Pensava-se que havia um conjunto estático de verdades sobrenaturais que Deus pretendia nos revelar, mas o

Novo Paradigma em Teologia

Pode ser chamado de holístico, de ecumênico ou de tomístico transcendental, mas nenhum desses adjetivos o caracteriza completamente. O pensamento do novo paradigma na teologia inclui os cinco seguintes critérios – os dois primeiros referem-se à nossa visão da revelação divina; os outros três a nossa metodologia teológica.

O processo dinâmico da história da salvação é, ele próprio, a grande verdade da auto-manifestação de Deus. A

112 Cf. CAPRA, Fritjof; STEINDL-RAST, David. **Pertencendo ao universo**: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2009.

processo histórico pelo qual Deus as revelou foi visto como contingente e, portanto, de pouca importância.

Presumia-se que os enunciados eram objetivos, isto é, independentes da pessoa que crê e do processo de conhecimento.

O paradigma manualista da teologia sugeria, pela sua própria forma, como *summa* ou compêndio, que o nosso conhecimento teológico era exaustivo.

revelação, como tal, é intrinsecamente dinâmica.

Sustenta-se que a reflexão sobre modos não conceituais de conhecimento – intuitivos, afetivos, místicos – deve ser incluída explicitamente no discurso teológico.

Pela sua maior ênfase no mistério, reconhece o caráter limitado e aproximado de todo enunciado teológico. A teologia nunca poderá fornecer uma compreensão completa e definitiva dos mistérios divinos. O teólogo, como todo aquele que crê, não encontra a verdade suprema no enunciado teológico, mas na realidade à qual esse enunciado uma certa expressão verdadeira, mas limitada.

A relação entre as partes e o todo é invertida. O significado de cada dogma só pode ser entendido a partir da dinâmica das revelações com um todo. Em última análise, a revelação como processo constitui-se num bloco único. Os dogmas focalizam momentos particulares da auto-manifestação de Deus na natureza, na história e na experiência humana.

Durante as mudanças de paradigma, sentiu-se que os alicerces da doutrina estavam se desagregando.

Essa metáfora está sendo substituída pela metáfora da rede. Na medida em que percebemos a realidade como uma

rede de relações, nossos enunciados teológicos formam, igualmente, uma rede interconexa de diferentes perspectivas sobre a realidade transcendente. Nessa rede cada perspectiva poderá produzir introspecções válidas e únicas no âmbito da verdade.

A mudança de construção para rede também implica o abandono da idéia de um sistema monolítico de teologia como sendo aquilo que constitui a ligação para todos os que crêem e como fonte única para a doutrina autêntica.¹¹³

Esse quadro comparativo dos dois paradigmas em teologia está inserido numa proposta feita por estes teólogos, com a ajuda de Fritjof Capra, na linha da interdisciplinaridade, característica importante do “novo paradigma” em teologia. Essa proposta é por eles tratada tendo como princípios cinco intuições centrais, do que se entende por “novo paradigma”. São eles:

- 1 – A mudança de Deus como revelador da verdade para a realidade como auto-revelação de Deus.*
- 2 – Mudança de revelação como verdade atemporal para revelação como manifestação histórica.*
- 3 – Mudança de ciência objetiva para teologia como processo de conhecimento.*
- 4 – Mudança de construção para rede como metáfora do conhecimento.*
- 5 – Mudança de foco de enunciados teológicos para mistérios divinos.¹¹⁴*

2.2.1

O caráter hermenêutico da teologia.

113 CAPRA, Fritjof; STEINDL-RAST, David. pp. 11-13.

114 Ibid., pp. 11-13.

Ao tratarmos da “pós-modernidade” e, portanto de um “novo paradigma” teológico como desafio à teologia não poderíamos deixar de mencionar, mesmo que de passagem, a virada epistemológica que significa considerar a hermenêutica *não* como uma faceta a mais da teologia, muito pelo contrário.

Na verdade, hoje fica cada vez mais explícito o caráter hermenêutico da teologia, ou quiçá a realidade da teologia como hermenêutica propriamente dita. O que para nós abre novas portas para olharmos mais de perto o caráter relativo dos aforismos teológicos. Dando-nos, então, outras pistas para falar de Deus, interpretando-o a partir de “novos lugares”. Dando-nos novas possibilidades de inovação. Esse “novo paradigma”, portanto, deverá levar a sério esse caráter hermenêutico da teologia.

No seu texto já clássico, Hans-George Gadamer fala da importância de se levar em consideração o que ele chama de “fusão de horizontes”¹¹⁵, quando os dois horizontes se encontram. O horizonte do texto com o horizonte do leitor. A teologia como hermenêutica nos faz atentar para o fato da possibilidade de apropriação de uma verdade, relida à luz da realidade hodierna do intérprete criando um novo sentido ao texto, a partir dessa “fusão de horizontes”.

Significa dizer que “o texto resiste e devo respeitar seu conteúdo de sentido, mas ele só pode revelar seu significado permanente à luz de minha própria compreensão de hoje”.¹¹⁶ Como diz Claude Geffré:

Fazer uma boa pergunta é formular a questão à qual o texto responde. Uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou. Há nisso uma verdade bem profunda. Todo texto é uma resposta a uma pergunta e não podemos compreender a resposta contida no texto enquanto não tivermos compreendido a pergunta à qual o texto responde. (...) A pergunta está incluída na verdade da resposta e a verdade é a resposta correta que corresponde ao que Gadamer chama de fusão de horizontes, isto é, o encontro do horizonte do texto com o meu horizonte pessoal, a saber, minha própria compreensão como crente do século XXI.¹¹⁷

115 Cf. GADAMER, Hans-George. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

116 GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**: a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 70. Sobre essa realidade do caráter hermenêutico da teologia ver: HAIGHT, Roger. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004. Especialmente o capítulo 9.

117 Ibid., p. 70.

Na verdade, quando se fala da insuficiência das propostas de um “novo paradigma”, significa dizer que o desafio que temos pela frente (no que se refere à teologia) não se dá apenas no que diz respeito a mudanças conceituais - como no caso de nova proposta teológica limitada ao mesmo matiz hermenêutico - mas de se tratar da possibilidade mesma de se fazer teologia hoje. No dizer de Claude Geffré a tarefa é desenvolvermos um novo modelo hermenêutico o qual ele chamou de “reescritura”.

Ele diz: “A teologia é, pois, “reescritura” a partir de escrituras anteriores, não somente da Escritura-fonte dos dois testamentos, mas também das novas escrituras suscitadas por ela ao longo da vida da Igreja.”¹¹⁸ Na perspectiva de Andrés Torres Queiruga:

Trata-se, em todos os sentidos, de uma *revolução epocal*, ou, como também diremos de uma mudança de paradigma, cujas conseqüências ainda estamos muito longe de poder calcular, mas que, ao menos, devemos introduzir com plena consciência na tentativa de re-pensar teologicamente a secular experiência de fé. A crítica da Modernidade não é tarefa exclusiva da teologia, mas de todo pensamento vivo e libertador.¹¹⁹

O que exigirá dos teólogos e teólogas re-pensarem o “marco referencial hermenêutico” sobre o qual fincaram suas colunas (“fundacionalismo”), na busca por uma nova arquitetura plural-dialogal teológica. Como esclarece Pannenberg:

Tomando consciência do caráter hermenêutico de sua tarefa e de um modo de proceder que ela sempre seguiu, a teologia cristã de nosso tempo redescobriu também sua afinidade com outras ciências do espírito que empregam métodos hermenêuticos. Contudo, bastaria observar, mesmo só superficialmente, esse procedimento hermenêutico da teologia para descobrir que ele apresenta certos traços bastante peculiares. Nas reflexões que a teologia conduz nesse campo, emerge com freqüência o discurso sobre a “normatividade”, sobre a “autoridade” dos textos, aqui entendidos como testemunho da “Revelação de Deus”; também fala-se geralmente de sua “comunicação” e da necessidade de que seja “traduzida” em nossa situação atual.¹²⁰

Para esse teólogo o diálogo com a cultura geral de nosso tempo começa já a partir da relação intercambiável entre modos de interpretar. Ou seja, há um núcleo

118 GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989, p. 65.

119 QUEIRUGA, Andrés Torres. Op., cit., pp. 22- 23.

120 PANNENBERG, Wolfhart. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica.** In: ACCORDINI, Giuseppe. **Wolfhart Pannenberg: teólogos do século XX.** São Paulo: Loyola, 2006, p. 59.

comum entre as chamadas “hermenêuticas sacras” e as hermenêuticas praticadas para além dos muros da teologia, na dinâmica própria das outras “ciências do espírito”. Fica clara a necessidade de passarmos a encarar o aspecto hermenêutico em teologia. E da necessidade de uma interdisciplinaridade, pelo menos. Como ele mesmo diz:

A um leigo em teologia tudo isso pode dar a impressão de que a hermenêutica teológica nada tenha a ver como a hermenêutica própria das outras ciências do espírito. Mas, se essa pessoa aprofundasse o significado de tais afirmações, logo descobriria que os traços peculiares aos quais nos referimos não derivam tanto de uma hermenêutica especial de tipo teológico mas, em vez disso, seja do caráter peculiar do “objeto” de que a teologia se ocupa, seja da acentuação, nele implícita, de determinados momentos: os quais retomam, certamente, na estrutura geral do procedimento hermenêutico, mas afloram de modo absolutamente singular somente numa reflexão de tipo teológico.¹²¹

Emerge urgente a necessidade de um “novo paradigma”, um novo “macro-paradigma”,¹²² em consonância à macro-mudança cultural pelo qual nosso mundo passa. Isso irá depender de quão lúcido é nosso diagnóstico em relação a essa macro-mudança cultural operadas nas últimas décadas. Se é que enxergamos a mudanças nessas proporções.

Esse “novo paradigma” deverá levar em consideração esse caráter hermenêutico da teologia, indo além das definições herméticas da teologia dogmática tradicional. Pelo simples fato de que todo dogma é dogma interpretado. Não há dogma revelado diretamente, não mediado, fora da interpretação do sujeito cognoscente. Pois como diz Alessandro Rocha: “Todo o discurso teológico tem um núcleo gerador de sentido, sobre o qual é possível tecer-se uma dinâmica hermenêutica.”¹²³ No dizer de Jürgen Moltmann o erro de se negligenciar o aspecto hermenêutico da teologia, apelando para um espírito eminentemente dogmático, é que este acaba por defender a seguinte postura radicalmente hermética. Ele diz:

Toda “suma” teológica consistente, qualquer sistema teológico, reivindica a totalidade, a perfeita organicidade e a coerência universal: De princípio deve-se poder dizer algo

121 Ibid., p. 59.

122 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit. p. 16. Aqui sigo as pegadas deixadas por Hans Küng em sua discussão acerca da necessidade de um novo “macro-paradigma” em teologia a partir do horizonte “pós-moderno”. Neste texto (entre outras coisas), o teólogo de Sursis, discute sobre o uso das expressões: “pós-modernidade” e “macro-paradigma”.

123 ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. Op., cit., p. 73.

sobre o todo e sobre cada parte. Todos os seus enunciados devem ser isentos de contradições a ajustar-se mutuamente. A arquitetura de ser ‘como saída de uma fundição inteiriça’. Todo o sistema teórico, inclusive o teológico, ostenta por isso, ao menos, um atrativo estético. Mas nisso reside também o seu poder de sedução: os sistemas poupam a muitos leitores, e certamente aos deslumbrados, o pensamento crítico pessoal e uma decisão independente e responsável, porque não se apresentam para serem discutidos.¹²⁴

Segundo conceitua Geffré, teologia como hermenêutica significa que:

Quando falo aqui de teologia compreendida como hermenêutica, entendo hermenêutica num sentido forte e crítico. Procuo então designar uma dimensão interior da razão teológica, ou ainda um novo paradigma, um novo modelo, uma nova maneira de se fazer teologia. (...) E é por isso que ousou falar de uma virada hermenêutica da teologia¹²⁵

Para esse teólogo dominicano é legítimo falar de uma virada hermenêutica da teologia. Contudo, isso só tem sentido em relação a nossa cultura e mais precisamente em relação a um certo devir da razão filosófica. Uma razão filosófica que toma distância tanto em relação à ontologia clássica como em relação as filosofias do sujeito (ou filosofias da consciência), para considerar o ser em sua realidade lingüística.¹²⁶ Ele então se pergunta:

O que vem a ser a razão teológica quando a teologia se dá conta não apenas de uma ruptura com a antiga metafísica, em particular a metafísica da substância, mas também uma ruptura com as filosofias do sujeito, enquanto que a filosofia moderna tende a tornar-se cada vez mais uma filosofia da linguagem?¹²⁷

Para este pensador a crise epistemológica na teologia se dá como consequência de uma abordagem eminentemente racional. A partir de uma abordagem dedutivo-especulativa e da razão (*ratio*) entendida como conhecimento teórico puro, tal como definia a filosofia aristotélica. Aproximando a teologia sempre mais da metafísica e menos da face histórica da fé, ou seja, do conceito de historicidade. Mas o que para a teologia isso poderia trazer de consequências negativas, via de regra, era desconsiderado.¹²⁸

124 MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 11.

125 GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar**. Op., cit., p. 29.

126 Ibid., p. 30.

127 Ibid., p. 30.

128 Cf. Ibid., p. 31.

No entanto, se de alguma maneira era improvável que essa realidade fosse levada em consideração, tendo em vista a forte presença cultural do discurso metafísico, não pode haver desculpas para uma teologia embebida de nossa cultura “pós-moderna” continuar teimosamente a repetir aquele discurso tradicional, estritamente metafísico e a-histórico. Geffré então comenta: “Uma tomada de distância relativamente á metafísica nos convida hoje a aproximar mais a razão teológica de um compreender histórico no sentido de Heidegger e de Gadamer, a grande figura, como Paul Ricoeur, da hermenêutica filosófica contemporânea.”¹²⁹

Outro teólogo contemporâneo preocupado com a necessidade de uma reforma em relação à linguagem teológica é Andrés Torres Queiruga. Esse pensador galego crê radicalmente que para que se possa encarar o desafio de uma nova linguagem teológica e seu caráter hermenêutico, urge prioritariamente que abandonemos definitivamente o paradigma teológico tradicional pré-moderno o qual - por mais estranho que possa parecer - teimosamente insiste em dar as cartas ainda hoje em boa parte da dogmática cristã.

Ele segue as mesmas pegadas de Geffré, quando ao tratar da questão do que Queiruga chama de “objetivação do Divino”. Ele diz:

Tudo isso sempre soube a teologia, que nunca perdeu a sua preocupação apofática, isto é, sua resistência em falar de Deus, porque Ele jamais é o que nossas palavras dizem a seu respeito. Em nosso tempo, a crítica heideggeriana da ontoteologia – o mesmo que a seu modo, a teoria das cifras de Karl Jaspers – insistiu num mesmo ponto com um vigor que não pode ser esquecido por nenhuma teologia responsável.¹³⁰

O que exigirá dos teólogos e teólogas repensarem o “marco referencial hermenêutico” sobre o qual fincaram suas colunas (“fundacionalismo”), na busca por uma nova arquitetura plural-dialogal teológica. Uma teologia menos dogmática e mais hermenêutica. Queiruga insiste no fato de que um mundo em radical transformação questiona a validade do discurso teológico tradicional. Noutro momento ao abordar a proposição de pensadores como Anthony Flew à possibilidade de uma nova linguagem teológica, Queiruga chega à conclusão de que:

129 Ibid., p. 31.

130 QUEIRUGA, Andrés Torres. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Op., cit., p. 76.

O problema é estrutural, pois o teólogo recebe a incumbência de realizar algo que parece impossível: falar do essencial e intrinsecamente não mundano com uma linguagem mundana – a única de que dispomos -, ou seja, falar do Transcendente com uma linguagem modelada sobre as realidades empíricas. Jaspers dizia que, por isso, apesar de nossos esforços, a linguagem tende sempre a cair, ‘como o gato sobre as quatro patas’, em formas objetivantes.¹³¹

Ora, se o problema da linguagem teológica é realmente estrutural como diagnostica Andrés Torres Queiruga, então a impossibilidade de uma abordagem teológica pretensamente onicompreensiva torna-se irrelevante à luz da precariedade de todo discurso teológico. Discurso marcado pelo aspecto provisório e pela parcialidade do mesmo. Essas fronteiras de imprecisão para esse pensador galego são na verdade, fruto da tentativa de se exprimir em linguagem humana o “Totalmente Outro”.

Na visão de Wolfhart Pannenberg, em sua reflexão hermenêutica o teólogo não se preocupa em acentuar antes de tudo que, enquanto numa pesquisa do tipo positivista tendemos sempre a soluções unívocas, aqui, em vez disso, o único e mesmo objeto, o mesmo texto, a idêntica perspectiva histórica podem dar origem a interpretações irreduzíveis a um todo homogêneo.

Para esse pensador que tal variedade possa encontrar seus fundamentos na mesma equivocidade de um objeto reinterpretado no prosseguimento de sua tradição, é um fato que pode assumir notável importância para a teologia, mas que certamente não pode constituir um de seus proeminentes interesses hermenêuticos.¹³² Ele afirma:

Naturalmente, essa variedade de possíveis e efetivas interpretações que se faz do mesmo objeto desempenha um papel importante também nas exposições teológicas e, por isso, no que se refere tanto à história da exegese como a historicidade de toda interpretação atual. Mas, por outro lado, essa variedade é mais motivo de problema que de satisfação, e ao teólogo em geral não ocorre, com facilidade pensar que o único e mesmo anúncio deve ser dirigido a homens e tempos diferentes, de uma forma sempre nova e diferente.¹³³

Se o diagnóstico está correto, emergem algumas interrogações. Em primeiro lugar, esse deslocamento epistemológico a partir da abordagem hermenêutica da

131 Ibid., p. 76.

132 PANNENBERG, Wolfhart. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica**. Op., cit., p. 60.

133 Ibid., Idem., p. 60.

teologia, nos interpela a repensarmos o real lugar da razão ilustrada. Tendo em vista o forte contraste com a proposição do estatuto epistemológico racionalista moderno.

Todavia, em quê a crise da razão instrumental pode ser nosso maior desafio à confecção teológica no horizonte da “pós-modernidade”? Que hermenêutica assumiremos se queremos dialogar com essa nossa mentalidade hodierna?

Ora, deve ficar claro que enquanto o núcleo rígido da teologia não for alcançado numa dinâmica de desapropriação epistemológica, ainda estaremos distantes de uma possível resposta a esta radical mudança pela qual passamos. Desapropriar-se da perspectiva iluminista e então apropriar-se do caráter eminentemente hermenêutico da teologia para hoje é essencial. Contudo, será possível fazer teologia a sério diante da envergadura de tal desafio? Diríamos que sim. Entretanto, exigir-se-á do teólogo e da teóloga um esforço hercúleo a fim de que se encare com coragem o desafio, sem o qual não teremos tocado no âmago da questão. O seja, é urgente a construção de uma nova epistemologia teológica diante da cultura hodierna.

Que fique claro que não se trata de negarmos *a priori*, de maneira pessimista e precipitada a possibilidade do trabalho teológico no mundo atual. Mas queremos apontar para o fato da premente necessidade de re-configuração labor teológico, no horizonte da “pós-modernidade”. Se essa realidade for encarada com coragem já teremos dado um importante passo em direção a um “novo paradigma” na teologia ocidental.

Não se trata de abandonarmos o uso da razão no empreendimento teológico. Como poderia ser encarada a crítica à epistemologia “fundacionalista” moderna. Não! Nosso desejo é simplesmente colocar a dinâmica epistemológica frente a realidade do humano integral, incluindo na reflexão teológica dimensões como o afeto, a imaginação, o lúdico, a intuição, o feminino, a espiritualidade e etc.

E assim re-significar e re-configurar criativamente a *episteme* da fé, tão cara à grande tradição teológica ocidental. Essa epistemologia deverá realizar um diálogo contínuo com o “caldo cultural” plural no qual estamos inseridos. Olhar mais de perto para os limites de todo conhecimento humano e o que isso significa para a superação

do racionalismo epistemológico em teologia. Que a nosso ver parece ser a única possibilidade da existência teológica diante da realidade contemporânea.

Todavia, por mais que não saibamos com toda certeza onde essas transformações (mudança epocal) da qual nos referimos até aqui desembocará, pelo simples fato de estarmos ainda no núcleo da crise, podemos e devemos buscar pistas e pequenos feixes de luz, para iluminar o caminho a ser trilhado pelo cristianismo ocidental hodierno. É o que entendemos ser possível. Pois se o caminho se faz caminhando, a teologia se faz teologando.

Aqui pensadores como o padre Libânio nos ajuda a identificarmos encararmos o desafio de se tratar de uma possível re-configuração da teologia a partir de um diálogo frutífero com a cultura atual. Sem o medo doentio de perder o especificamente cristão na teologia, que se fundamenta na revelação de Deus mediante Jesus Cristo. Assim, o que Libânio diz nesse texto vale igualmente para a teologia no geral. Ele diz:

Não há fé fora do contexto cultural em que vivemos. O universo cultural marca-nos a fé. Tanto a Revelação é interpretada e lida a partir dessa situação, como a fé encontra aí suas respostas. O ser humano, que responde ao chamado de Deus, é um ser inteligente, histórico, que vive dentro de determinado contexto social. Por isso, a fé só pode ser entendida e vivida por ele nessa situação histórica. A fé supõe de nossa parte um assentimento, em que nossa inteligência aceita a realidade interpelante da Revelação, do Deus verdadeiro que nos chama à salvação – comunhão com a Trindade.¹³⁴

Queremos nessa reflexão, tratando ainda acerca da envergadura do desafio imposto pela “pós-modernidade” concretamente à teologia – e a todo o cristianismo ocidental – fazer nossas as palavras do teólogo Bruno Forte (tocando no âmago mesmo de nossa pesquisa):

Que vias e processos de unidade oferece o cristianismo neste início de século para responder aos desafios da atual “globalização”, sem se deixar capturar pelas lógicas do poder que presidem a interconexão crescente do planeta? Como conclusão das reflexões propostas, algumas pistas se deixam identificar como possíveis de ser percorridas pela fé e pela teologia cristã, preocupadas por se situar com responsabilidade nos desenvolvimentos da ‘globalização’: em primeiro lugar, a via da teologia e da espiritualidade. A via da teologia e da espiritualidade corresponde ao primado da fé na existência cristã. Se a modernidade, caracterizada pela ambição de

134 LIBÂNIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000, p. 41.

impôr a tudo a ondre de la raison, tinha se separado, se não mesmo contraposto, o momento racional e o momento experiencial na vida do crente, produzindo **o divórcio entre a teologia e a espiritualidade** que tornara a teologia muito árida e intelectualizada e a espiritualidade por demais sentimental e intimista, **mostra-se como urgência inevitável da época pós-moderna a de ligar novamente esses dois âmbitos.**¹³⁵

Sobre a relação do termo paradigma em relação a necessidade de um “novo paradigma” em teologia, fruto da crise cultural do Ocidente, Hans Küng ajuda-nos a esclarecer o tema do novo em teologia. Vale a pena citá-lo:

Quero restringir-me aqui a alguns fatores da crise atual que podem servir para perfilar um novo paradigma (um paradigma pós-iluminista ou pós-moderno) para o qual ainda não temos palavra chave. Certamente seria possível acrescentar ainda mais sobre mecanismos e os fatores científicos e extracientíficos atuantes na transição para um novo paradigma, como também sobre a necessidade da conversão a um novo paradigma e sobre a incerteza do resultado no conflito de paradigmas.

Daí ele conclui:

Nem o teólogo em particular nem a teologia em seu conjunto podem simplesmente criar um paradigma. Este se forma e amadurece a partir de um extraordinário conjunto de fatores sociais, políticos, eclesiais e teológicos. Nesse processo altamente complexo, que nem sempre se realiza de maneira tão dramática, como no caso de Lutero, se incluem, de fato, não só de mudanças graduais, mas também drásticas e paradigmáticas. No decorrer desse processo, mais cedo ou mais tarde, o teólogo terá de se perguntar se o seu paradigma de teologia corresponde ao paradigma de seu tempo. Assim, será obrigado a escolher o paradigma com que deseja trabalhar. Deverá fazer uma opção e revelar sua lealdade, seus vínculos e seus interesses.¹³⁶

Se o diálogo com a cultura é necessário para podermos responder ao desafio da teologia frente à “pós-modernidade”, não poderíamos deixar de tocar na doutrina da encarnação tão cara à fé cristã e tão central como “chave hermenêutica”, quando tratamos da necessidade da inculturação da teologia, hoje como nunca, para tentar dar conta dessa mudança epocal.

2.2.2

A teologia numa dinâmica de encarnação.

135 FORTE, Bruno. **Para onde vai o cristianismo?** Op., cit., pp. 50-51. Grifo nosso.

136 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho.** Op., cit., p. 203.

A proposição da necessidade de uma mudança de paradigma (novo paradigma) exige uma resposta teológica por parte dos teólogos e das teólogas, das Igrejas – pois a teologia deve estar em função das mesmas - na vivência da fé. Visaria assim iluminar e enriquecer a vida de fé das comunidades eclesiais, da pastoral, sendo estas a realidade na qual a teologia deve se *encarnar*, identificando-se com Jesus de Nazaré, no dinamismo do *desprendimento-encarnação-serviço*.¹³⁷ Uma teologia *kenótica*, numa dinâmica de trans-descendência¹³⁸, apegada ao chão da história humana, desprendida das pretensões especulativo-dedutivas, desapegada das antigas elucubrações de caráter eminentemente metafísico. Como diz Benedito Ferraro:

A teologia tem como missão fundamental traduzir a revelação para o ser humano nos mais diferentes tempos e contextos de suas existências. Para fazer tal tradução, a teologia tem se inculturar e, portanto, expressar-se em diferentes culturas. Para ser fiel ao mistério da encarnação, a teologia não pode impor uma cultura ou uma forma única de inculturação, pois corre o risco do autoritarismo.¹³⁹

Partindo também o mistério da encarnação, Leonardo Boff diz:

Somos convidados não apenas a superar e a voar para cima, mas, fundamentalmente, a descer e a buscar o chão. A experiência que o cristianismo procura articular e comunicar é essa: o Deus, que circunda toda a realidade, emergiu do mais pobre. Nasceu no meio de animais, se identificou com o crucificado, se fez esmoler para conseguir o amor de cada um e para eliminar as distâncias entre os seres humanos, se fez o último dos homens. (...) Ao mergulhar dentro da fragilidade humana, Deus uniu, **na encarnação**, transcendência e imanência. Então, Deus desceu, desceu para o mais baixo. E a atitude mais grandiosa do ser humano na leitura cristã é vergar-se como o bom samaritano. É o amor que desce.¹⁴⁰

Essa deve ser a dinâmica marcante da teologia para os dias de hoje. Em teologia, só podemos voar se nos mantivermos aderentes ao “chão da realidade”, ao húmus de nossa história. Assim deixando para trás os esquemas desprovidos de *pathos*, como se fosse possível fazer teologia *exclusivamente* com a razão.

137 Cf. RUBIO, Alfonso García. **O encontro com Jesus Cristo vivo**: um ensaio de cristologia para nossos dias. 8ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 144-146. Cf. FERRARO, Benedito. **Teologia em tempos de crise**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 178.

138 BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. Op., cit., p. 78.

139 FERRARO, Benedito. **Teologia em tempos de crise**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 178.

140 BOFF, Leonardo., pp. 78-79. Grifo nosso.

Precisamos de uma teologia que saiba sabiamente emergir da espiritualidade. Uma teologia interpelada pela vivência concreta do Evangelho, capaz de no dizer do teólogo anglicano John Stott, “ouvir o Espírito e ouvir o mundo”.¹⁴¹

Não obstante, ao tratarmos da necessidade de uma dinâmica de encarnação por parte da teologia hodierna queremos deixar claro que essa imagem não esgota o que se conhece como *inculturação da fé*. Na verdade usamos aqui o *mistério da encarnação* como metáfora para melhor veicular a necessidade de uma teologia verdadeiramente *inserida* na realidade cultural com a qual deve dialogar.

Pois que seja essa então uma teologia encarnada, *dialogal*, bebendo de outras fontes, sempre aberta a novas impositões. Uma teologia aberta a dimensões possivelmente outrora negligenciadas, a descobertas inauditas, jamais se percebendo como definitiva e enredada em seus próprios sistemas. Nada de uma teologia hermética!

Uma teologia menos sistemática, porém, mais “sistêmica”¹⁴², mais abrangente, lançando seus tentáculos para além do dogmatismo hermético. Uma teologia mais rica, porque mais consciente de seus limites. Mais plena de vivacidade porque mais cheia de suor, sangue e lágrimas. Em busca de uma ortodoxia generosa como diz Brian McLaren.¹⁴³ Essa nova dinâmica teológica deve estar sempre pronta para uma radical reforma, seguindo “o Espírito que sopra onde quer”.¹⁴⁴ Assumindo desde dentro o chamado “princípio protestante” como dizia Tillich.¹⁴⁵

Se queremos uma teologia passível de ser ouvida por outras ciências do espírito, devemos encarar com coragem a premente necessidade de ampliação epistemológica. Sempre conscientes de nossos limites epistemológicos. Que são os limites do conhecimento. Contudo, paradoxalmente, quanto mais conscientes

141 Esse é o título do livro. Cf. STOTT, John. **Ouçá o Espírito, ouçá o mundo**. São Paulo: ABU, 1999.

142 Entendemos por “sistêmico” um pensamento que leve em consideração o todo da realidade tendo como característica central a complexidade desse real. Em clara negação do paradigma “reducionista-mecanicista”, cartesiano, tal como já podemos ver nos escritos de Fritjof Capra e Edgar Morin, entre outros. Guardadas as devidas diferenças epistemológicas de cada autor. Cf. CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix/Amana-key, 1996. Ver também, o clássico: CAPRA, Fritjof. **O Tao da física**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000. Cf. MORIN Edgar. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand, 2008.

143 Cf. MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa**. Op., cit.

144 Ver evangelho de João 3,8.

145 Cf. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1984, p. 371.

estivermos de nossos limites, mais o potencial de ampliarmos nossa epistemologia no horizonte da “pós-modernidade”. É sobre isso que iremos tratar agora.

2.2.3

Os limites próprio a todo o conhecimento.

Ao tratarmos da dinâmica do conhecimento no horizonte da “pós-modernidade”, que corre na contramão do racionalismo moderno, queremos ampliar nosso horizonte de compreensão a partir da contribuição de pensadores atuais, como é o caso do pensador francês Edgar Morin. Esse grande intelectual francês dá uma substancial contribuição aos teólogos e teólogas de nosso tempo ao tratar dos limites do conhecimento humano.

Em primeiro lugar, Morin deixa clara a necessidade de encararmos com honestidade a cegueira própria a todo saber.¹⁴⁶ Partindo da realidade do risco que comporta todo conhecimento - o que ele chama de “erro” e de “ilusão” - mostra a grave postura de se negar ou subestimar a realidade do erro e da ilusão inerentes a toda forma de conhecimento, pois o mesmo caminha sempre nas trilhas da ambigüidade por causa do próprio sujeito do conhecimento: o ser humano. Seguindo a mesma intuição de Morin, o teólogo jesuíta Carlos Palácio assevera:

Nesse desencanto se expressa o esgotamento de um modelo de conhecimento insuficiente em si mesmo e insatisfatório em seus resultados. Insuficiente não porque desprovido de importância e validade, mas porque manifesta o estreitamento final na maneira de entender a razão humana, característica da modernidade. Insatisfatório porque o homem, qual aprendiz de feiticeiro, não consegue mais controlar as conseqüências do crescente poder que detém em suas mãos.¹⁴⁷

Daí a importância de cultivar-se a lucidez encarando as idiossincrasias, limitadoras do processo gnoseológico. Os limites de todo conhecimento (como o da ciência) deve ser percebido, se queremos levar a sério, com responsabilidade, o trabalho teológico. Percebemos, nos próprios sistemas de pensamento que erigimos,

146 Cf. MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessário á educação do futuro**. Op., cit., pp. 19-33.

147 PALÁCIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001, p. 68.

em si mesmos, um forte instinto de preservação, ou seja, todos sem exceção “protegem os erros e as ilusões neles inscritos”, como diz Morin.¹⁴⁸

Hans Küng trabalha essa problemática aplicada à relação entre ciência em geral e teologia, o que ele chama de “ciência normal”. Ao citar Thomas S. Kuhn que diz ser a “ciência normal” aquela “pesquisa firmemente construída sobre uma ou várias conquistas científicas do passado, reconhecidas durante muito tempo por uma determinada comunidade científica com fundamentos de seu trabalho posterior”.¹⁴⁹

Para Küng:

Essas grandes construções teóricas servem ao trabalho científico cotidiano, como ‘exemplo’, ‘tipo’, ‘modelo de interpretação’, ‘paradigma’. (...) Não importa se para a física esse modelo é a astronomia ptolomaica ou copernicana, a dinâmica aristotélica ou a newtoniana, a ótica corpuscular ou a ondulatória; e igualmente não importa se para a teologia o modelo é a doutrina alexandrina, a agostiniana ou a tomista, a reformista, a ortodoxo-protestante ou qualquer outra mais recente. Quem, como estudante, quiser familiarizar-se com determinada ciência deverá assimilar intensamente o modelo hermenêutico correspondente, ou seja, seu macromodelo, com os meso e micromodelos que lhes são próprios. Entretanto, há mais; nem as ciências nem a teologia aceitam de bom grado, dentro de seu modelo estabelecido, as inovações autênticas! Por quê? Mudariam, sacudiriam, e possivelmente destruiriam o modelo.

Ele conclui:

A ciência normal se interessa em confirmar, por todos os meios, seu modelo hermenêutico ou paradigma. (...) De fato a ciência normal não se interessa pela falsação ou ameaça do paradigma, e sim em resolver os enigmas *ainda pendentes*. Por isso, tenta confirmar o próprio modelo. (...) Não só na teologia, mas também nas ciências, os descobridores de novidades, que ameaçam o modelo estabelecido, podem ser moralmente desacreditados como “perturbadores da paz”, ou simplesmente reduzidos ao silêncio.¹⁵⁰

Em outro texto Edgar Morin discute acerca do que ele chama de inteligência cega, o que a primeira vista parece um contra-senso. Ele esclarece:

Na ciência há um predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica. As luzes da Razão parecem refluir os mitos e trevas para as profundezas da mente. E, no entanto, por todo lado, erro, ignorância, e cegueira progredem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos.¹⁵¹

148 Cf. MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessário á educação do futuro**. p. 22.

149 KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 25.

150 KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**. Op., cit., pp. 165-166.

151 MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Op., cit., p. 9.

Nessa mesma linha intuitiva, Fritjof Capra descreve as limitações do conhecimento científico que, aplicado à teologia como ciência, serve-nos de luz para a caminhada teologal e advertência aos otimistas de plantão. Para Capra as teorias científicas nunca estarão aptas a fornecer uma descrição completa e definitiva da realidade. Serão sempre aproximações da verdadeira natureza das coisas.

Em termos claros: os cientistas não lidam com a verdade; eles lidam com descrições da realidade, limitadas e aproximadas.¹⁵² Morin, por exemplo, trata diretamente da necessidade de tomada de consciência com relação as mais nefastas idiossincrasias, geradoras de falsas certezas no campo da ciência, bem como da epistemologia, todas em grande medida fruto da postura filosófica cartesiana. Para esse pensador, deveríamos levar em consideração quatro princípios reguladores, que podem nos servir como norte na tentativa de se evitar o reducionismo epistemológico cartesiano. São eles:

1 – A causa profunda do erro não está no erro de fato (falsa percepção) ou no erro lógico (incoerência), mas no modo de organização de nosso saber num sistema de idéias (teorias, ideologias); 2 – Há uma nova ignorância ligada ao desenvolvimento da própria ciência; 3 – Há uma nova cegueira ligada ao uso degradado da razão; 4 – As ameaças mais graves em que incorre a humanidade estão ligadas ao progresso cego e incontrolado do conhecimento (armas termonucleares, manipulações de todo tipo, desregramento ecológico, etc.).¹⁵³

Ao seguirmos à Morin de perto fica claro a premente necessidade de auto-vigilância na dinâmica do conhecimento. Isso fazemos sem negarmos a importância da racionalidade, que na opinião de Edgar Morin está em clara contraposição ao que ele chama de racionalização. Para Morin a racionalização impõe desde fora uma dinâmica minimalista ao saber, tendo em vista a complexidade dos processos gnoseológicos humanos e da multifacetada possibilidade de aproximação do real. É nosso desejo elucidar a diferenciação que Edgar Morin faz entre racionalidade (dimensão positiva) e o que ele chama de racionalização (dimensão negativa). Ele diz:

A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou

152 Cf. CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. Op., cit., p. 45.

153 MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. p. 9.

falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta. A racionalização nutre-se das mesmas fontes da racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e de ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, mas racionalizadora.¹⁵⁴

Aquilo que Morin chama de dimensão de autocrítica em todo processo do conhecimento deve ser assim principalmente tendo em vista a racionalização. Pois a racionalidade é aberta por natureza, sempre dialogal, reconhecendo as dimensões do humano em todo processo da construção do saber, bem como os limites do conhecimento humano. Morin alerta para o fato de que existe sempre o risco de se instrumentalizar a razão, pois essa “razão instrumental” pressupõe um modelo de “sujeito” e se apóia numa concepção antropológica que ameaça o equilíbrio da experiência humana.¹⁵⁵

É o que Edgar Morin diz em relação à educação - que vale igualmente para a teologia. Para ele é daí que decorre a necessidade de reconhecer na educação do futuro um princípio de incerteza irracional. Ou seja, a racionalidade corre risco constante caso não mantenha uma vigilante autocrítica quanto à possibilidade de cair na ilusão racionalizadora. Isso significa que para Morin a verdadeira racionalidade não é apenas teórica, apenas crítica, mas acima de tudo autocrítica.¹⁵⁶ Ou como ele diz, ampliando a discussão:

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e o vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das idéias, e não a propriedade de um sistema de idéias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências.¹⁵⁷

154 MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. p. 23.

155 Cf. PALÁCIO, Carlos. Op. Cit. p. 68.

156 Cf. MORIN, Edgar. p. 24.

157 Ibid., p. 23.

Então, para esse pensador: “Começamos a nos tornar verdadeiramente racionais quando reconhecemos a racionalização até em nossa racionalidade e reconhecemos os próprios mitos, entre os quais o mito de nossa razão todo-poderosa e do progresso garantido”.¹⁵⁸ Como dirá José Maria Mardones: “A incerteza epistemológica pode ser considerada uma das conseqüências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, o conhecimento dos limites do conhecimento”.¹⁵⁹ Aqui queremos convidar outro lúcido pensador e trazer sua importante contribuição a esse tema. Falamos de Rubem Alves.

Esse mineiro de Boa Esperança-MG, nos adverte com relação à sedução do racionalismo científico e sua “hiper-especialização”. A qual é reducionista, míope em seu olhar para com a realidade humana. Para Rubem Alves o pretendente à “grande mestre” (hiper-especializado), deve se dedicar de corpo e alma ao jogo da ciência. Ele diz de maneira irônica:

O cientista que assim procede ficará com conhecimentos cada vez mais refinados em sua área de especialização: ele conhecerá cada vez mais de cada vez menos. Mas à medida que seu software de linguagem científica se expande, os outros softwares vão se atrofiando. Por inatividade. O cientista se transforma num “homem unidimensional”, com uma vista apurada para explorar sua caverna, denominada “área de especialização”, mas cego em relação a tudo o que não seja aquilo previsto pelo jogo da ciência. Sua linguagem é extremamente eficaz para capturar objetos físicos. Totalmente incapaz de capturar relações afetivas.¹⁶⁰

E conclui de maneira brilhante:

Se não houvesse homens no mundo, se o mundo fosse constituído apenas de objetos, então a linguagem da ciência seria completa. Acontece que os seres humanos amam, riem, têm medo, esperança, sentem a beleza, apaixonam-se por ideais. Meteoros são objetos físicos. Podem ser ditos com a linguagem da ciência. (...) A paixão dos homens pelos ideais não é um objeto físico. Não pode ser dita com a linguagem da ciência. (...) A ciência é muito boa – dentro de seus precisos limites. Quando transformada na única linguagem para se conhecer o mundo, entretanto, ela pode produzir dogmatismo, cegueira e, eventualmente, emburrecimento.¹⁶¹

158 Ibid., p. 24.

159 MARDONES, José Maria. **A vida do símbolo**. Op., cit., p. 223.

160 ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007, p. 114.

161 Ibid., p. 115.

Neste caso, a fim de evitar a todo custo o dogmatismo e o emburrecimento (como diz Alves), é absolutamente necessário seguir rumo a uma nova aventura epistemológica. E desenvolver uma teologia pós-ilustrada, mais humilde no que tange aos limites próprio a todo conhecimento. Uma teologia mais aberta e dialogal diante desse processo acelerado de uma nova configuração cultural. Daí a busca por uma “razão sensível”, atenta ao perigo do que o professor Michel Maffesoli chama de “razão abstrata”. Uma razão que dá vida a uma “razão separada”, e que “por isso mesmo torna-se um obstáculo à compreensão da vida em seu desenvolvimento”.¹⁶² Daí, ele adverte:

Precisemos, desde já, que tal desvio epistemológico não deve ser considerado um jogo acadêmico. Está carregado de conseqüências para a compreensão, em profundidade, dessa vida nova de aspectos matizados e efervescentes que vêm de todo lado chocar-se aos nossos espíritos e sentidos. É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida. A abstração não entra em jogo quando o que prevalece é o fervilhar de um novo nascimento. É preciso, imediatamente, mobilizar todas as capacidades que estão em poder do intelecto humano, inclusive as da sensibilidade.¹⁶³

No âmbito da teologia esta se mostrará racional sempre que reconhecer as suas próprias limitações, como deveria sempre acontecer em seu falar sobre Deus. Dos limites impostos à teologia do próprio “objeto” a que se propõe conhecer. Por isso, nunca é demais nos remetermos à rica tradição teológica *apofática*¹⁶⁴, em busca de fortalecer o caráter sapiencial da teologia para os nossos dias.

Ficam para nós as palavras de Andrés Torres Queiruga, nos alertando para que encaremos o desafio colossal que temos diante de nós e de que o mundo não voltará para trás. Ele diz: “O que aparece irreversível é o *processo enquanto tal*, como estágio no avanço histórico da realização humana, e, bem por isso, também a *tarefa global* que propõe à liberdade”.¹⁶⁵

162 MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Op., cit., p. 27.

163 Ibid., Idem, p. 27.

164 Para uma tentativa de aprofundamento nessa rica tradição, sugiro pelo menos duas obras: O AREOPAGITA, P. D. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004; MCGRATH, Alister. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

165 QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. Op., cit., p. 22.

2.3

A espiritualidade na cultura hodierna.

Ao tratarmos, portanto, da necessidade de um “novo paradigma”, devemos deixar claro o nosso ponto de partida: *a urgente necessidade de a espiritualidade transpassar todo o processo da construção teológica*. Este é o motivo primordial de nossa pesquisa, que passa, também, pela afirmação direta e *a priori* da impossibilidade de se fazer teologia sem a vivência concreta da espiritualidade, como dimensão antropológica inegável.¹⁶⁶ Buscamos aqui a superação da relação dualista (ruptura) entre teologia e espiritualidade.¹⁶⁷ Tendo em vista o dualismo epistemológico racionalista de corte cartesiano, como vimos até aqui nesse primeiro capítulo. Esse dualismo epistemológico é um dos principais responsáveis pela permanente ruptura entre teologia e espiritualidade na estrutura epistêmica da fé, como aparece explicitamente no horizonte da modernidade-iluminista.

Agora queremos ampliar a discussão, abordando especificamente a temática do dualismo antropológico e como esse promove o divórcio entre teologia e espiritualidade. Contudo, primeiro abordaremos a situação da espiritualidade na cultura hodierna, para só então seguir direto à discussão sobre o dualismo antropológico.

Sem um caráter teológico-dialogal - e a ausência de um olhar antropológico - no que diz respeito a uma relação direta com as fontes da espiritualidade cristã, a teologia hodierna corre sério risco de tornar-se obsoleta e irrelevante no atual cenário cultural. Por isso, essa realidade interpela-nos acerca da necessidade do apelo à

166 Veremos mais à frente o tratamento dado por Alfonso Garcia Rubio em sua obra: **Unidade na pluralidade**, acerca da necessária articulação integral das dimensões antropológicas, numa perspectiva teológica, quando abordarmos mais de perto o tema da espiritualidade como dimensão antropológica inegável, e como essa se relaciona com outras dimensões humanas e o que tudo isso significa, para a proposta de se fazer teologia a partir da espiritualidade. Bem como a impossibilidade antropológica de se separar de maneira dualista racionalidade e espiritualidade, razão e fé, pensamento abstrato de vivência concreta, todas essas dimensões que deveriam numa perspectiva integral, fazer parte do processo do trabalho teológico.

167 Deve ficar claro que essa será nossa abordagem específica do capítulo 3 de nossa pesquisa, quando iremos propor, a partir de *paradigmas de integração*, a superação do divórcio entre teologia e espiritualidade em vistas a uma dinâmica epistemológica contemporânea. Portanto nesse capítulo queremos apenas tocar no tema antecipando e preparando a discussão que será mais ampliada no decorrer dessa dissertação.

experiência como “lugar” essencial e privilegiado para se falar de Deus (teologia) nos dias de hoje, conferindo relevância e credibilidade ao discurso teológico de corte mais racional.

E como todo ponto de vista é a vista de um ponto, o nosso *ponto*, desde onde queremos ver a necessidade de um “novo paradigma” em teologia, é o da *experiência de fé*, da espiritualidade, como *conditio sine qua non* para se narrar a história de Deus com os homens e as mulheres da história. Para a nossa história de hoje.

Entretanto, devemos deixar claro no que diz respeito à premente necessidade de um “novo paradigma”, que não pensamos a relação entre teologia e espiritualidade como sendo esse “novo paradigma” em si mesmo. Não obstante toda pretensão de se colocar a premente necessidade de um “novo paradigma” em teologia, esse deverá passar pela relação fecunda, direta, com o que chamamos de espiritualidade cristã. Levada às últimas conseqüências na metodologia teológica. Ou seja, não poderá haver um “novo paradigma” se este não contemplar essa relação fecunda entre teologia e espiritualidade. Significa dizer que se a relação entre teologia e espiritualidade não estiver seriamente considerada por qualquer proposta de “novo paradigma” em teologia, essa proposta não terá tocado no que é central aos dias de hoje. E aquilo que se refere não somente ao trabalho teológico em si, mas do que se entende por teologia na realidade hodierna. Então, qualquer que seja a proposta de um “novo paradigma”, este deverá incluir a relação entre teologia e espiritualidade. Como diz Alfonso Garcia Rubio:

A verdade dos mitos e dos símbolos passa a ser considerada com outros olhos. E as razões do coração são levadas em consideração. A experiência cristã recupera um lugar central na reflexão teológica, no novo paradigma. A teologia vai se tornando, novamente, sabedoria. Deparamo-nos assim com uma reviravolta de longo alcance. Criticado o racionalismo, ressurgue uma tarefa teológica bastante esquecida nos últimos séculos e muito valorizada na época patrística, a saber, a reflexão sobre a experiência da fé. É verdade que a teologia procurou sempre uma inteligência da fé. Mas, na orientação patrística, tratava-se de uma compreensão a serviço da caminhada espiritual. É a teologia, no lembrava G. Gutiérrez, entendida como sabedoria. Mas a teologia é também uma reflexão que procura o diálogo-encontro entre a fé e a razão, é um conhecimento racional. Esta é outra função que a teologia vem desenvolvendo durante séculos. Mas não deveria ter deixado de lado a outra tarefa, que desenvolvia a reflexão teológica a serviço da vivência da fé e, definitivamente, da experiência mística.

E conclui:

Em princípio não há nenhuma oposição entre teologia entendida como saber racional e a teologia compreendida como reflexão sobre a experiência de fé. Antes, as duas maneiras de ver a finalidade da teologia complementam-se e corrigem-se mutuamente. O que resultou empobrecedor, na história da teologia, foi a separação dicotômica entre essas duas funções próprias da reflexão teológica. **Esta separação levou consigo o divórcio entre espiritualidade e teologia com conseqüências negativas para ambas**, em detrimento da vida eclesial e da existência cristã. (...) Como foi assinalado no item anterior, a valorização do afetivo, na reflexão teológica está inseparavelmente unida com a redescoberta da íntima relação entre teologia e espiritualidade.¹⁶⁸

É o que trata de elucidar Maria Clara L. Bingemer acerca dessa temática do divórcio entre teologia e espiritualidade “de conseqüências nefastas tanto para a espiritualidade, a qual se viu reduzida em consistência e vigor, como para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se discurso doutrinal puramente explicativo e dedutivo.”¹⁶⁹ Para essa teóloga:

O momento atual redescobre para dentro da reflexão teológica o direito de cidadania da espiritualidade cristã, que não é simplesmente vulgarização teológica, mas fonte rica e consistente de ensinamento novo e irrepetível, sopro do Espírito na história, que permite à teologia de hoje dizer novas palavras.¹⁷⁰

Essa temática, é verdade, permeia grande parte das abordagens “liberacionistas” em teologia desde o último quartel do século XX, especificamente na chamada teologia latino-americana da libertação. Como fora o caso de alguns teólogos, como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, os irmãos brasileiros Leonardo e Clodovis Boff, entre outros.¹⁷¹

168 RUBIO, Alfonso Garcia. **Prática da teologia em novos paradigmas: adequação aos tempos atuais**. In: FABRI DOS ANJOS, Márcio. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997, p. 240. Grifo nosso.

169 BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A argila e o Espírito: ensaios sobre ética, mística e poética**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 141.

170 Ibid., Idem., p. 141.

171 Da pena desses teólogos, Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000; Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo; **Beber no próprio poço: itinerário de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000; Cf. SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação: estruturas e conteúdos**. São Paulo: Loyola, 1992; Cf. GALILEA, Segundo. **As raízes da espiritualidade cristã: visão atual da renovação cristã**. São Paulo: Paulus, 1984; Cf. SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978; Cf. BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas**. 3ª ed. Campinas: Verus, 2002; Cf. BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004; Ver também. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

Entre os autores europeus, tanto católicos como protestantes, o tema da relação e do divórcio entre teologia e espiritualidade, direta ou indiretamente foi contemplado por alguns dos grandes teólogos contemporâneos. Seja porque suas metodologias teológicas eram como que *paradigmas de integração* entre teologia e espiritualidade, seja porque em algum momento de seus escritos tocaram diretamente na discussão do problema.

Entre os teólogos católicos temos nomes como: Hans Urs von Balthasar; Karl Rahner; Marie-Dominique Chenu; Hans Küng; Edward Schillebeeckx; Bernard Lonergan; e mais recentemente o jesuíta inglês, Philip Sheldrake, entre outros.¹⁷² Entre os teólogos protestantes somam-se nomes como: Karl Barth; Dietrich Bonhoeffer; Wolfhart Pannenberg; Jürgen Moltmann; John Macquarrie; Andrew Louth; e mais recentemente o teólogo de Oxford, Alister McGrath.¹⁷³

Porém, ao que tudo indica, esse é um tema ainda muito pouco explorado na teologia vigente, de caráter mais tradicional, como é o caso da chamada teologia dogmática. Contudo, essa será nossa temática mais específica a ser tratada no capítulo 3 dessa dissertação - quando iremos *olhar* mais a fundo - à luz de alguns paradigmas de integração a realidade do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental. Apenas tocamos nessas questões de maneira introdutória por entendermos se tratar de tema importante no que diz respeito a nossa abordagem de caráter mais epistemológico neste capítulo 1.

172 Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. **Ensayos Teológicos**. Vol. 1: Verbum Caro. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964; Cf. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004; RAHNER, Karl. **Apelos ao Deus do silêncio**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1968; Cf. CHENU, Marie-Dominique. **Le Saulchoir: uma Scuola di Teologia**. Casale Monferrato: Mariette, 1982; Cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999; Cf. SCHILLEBEECKX, Edward. **Revelação e teologia**. São Paulo: Paulinas, 1968; Cf. LONERGAN, Bernard. **Método em teología**. Salamanca: Sígueme, 1988; Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit.

173 Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007; Cf. BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003; BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002; BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005; Todos os textos de Bonhoeffer, via de regra, estão impregnados dessa relação fecunda entre teologia e espiritualidade. Os exemplos continuam. Cf. PANNENBERG, Wolfhart. **Christian spirituality and sacramental community**. London: Longman and Todd, 1983. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004. Cf. MACQUARRIE, John. **Paths in spirituality**. London: SCM Press, 1992. Cf. LOUTH, Andrew. **Theology and spirituality**. Oxford: SLG Press, 1976. Cf. MCGRATH, Alister. **Introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

A secularização da sociedade e da cultura ocidental eliminou certas formas de presença da religião em nosso mundo: sua presença como chave para a organização da sociedade, como sistema de respostas as perguntas que deixam pendentes o saber e o poder do homem, como fator aglutinador da sociedade, e algumas outras. Não conseguiu, contudo, eliminar todas as pegadas da presença que a vida religiosa origina e que pulsa, sob as formas mais variadas, até na vida mais secularizada.¹⁷⁴ Como nos lembra o jesuíta cubano Benjamim G. Buelta:

Nasce a reação pós-moderna reclamando espaço para o coração, rejeitando as lógicas e as ideologias que nos levaram aos grandes conflitos armados do século XX, com tantos milhões de cadáveres em todos os continentes. Acontece a “*volta dos deuses*” como expressão confusa de uma necessidade de transcendência impossível de eliminar do coração humano pelo império das máquinas e da razão. Em muitos casos, essa necessidade de transcendência fica presa das “transcendências menores”, como são o lado escuro da realidade ou a incerteza do futuro, campo aberto para o tráfico rentável de adivinhos, horóscopos, videntes e espíritas. Essa transcendência rudimentar se vende com êxito em livrarias e aeroportos, na televisão e nos mercados.¹⁷⁵

Para esse místico cubano, se por um lado temos essa realidade de mercantilização da transcendência, por outro “se abre para nós hoje a possibilidade de uma mística autêntica, de um encontro com Deus que seja mais profundo do que as pertencas superficiais à Igreja”.¹⁷⁶ Uma mística que leve em consideração novos lugares, “onde se plenifiquem dimensões necessárias do coração humano feito para um encontro com o Tu inesgotável, superando uma fé limitada a fórmulas e a ritos com um conteúdo existencial depauperado.”¹⁷⁷ Iremos abordar, portanto, entre outras temáticas a experiência mística como “lugar” de sentido.

Em vista dessa realidade, é nosso dever lançar mão de uma abordagem a partir de conceitos imagéticos do universo cristão da experiência de Deus, aprofundando a conceituação de espiritualidade, bem como de novos desdobramentos tendo em vista uma espiritualidade mais apegada ao real. E então, ver como estas dimensões afetam a epistemologia teológica nos dias atuais.

174 Cf. VELASCO, Juan Martín. **A experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 20.

175 BUELTA, Benjamim Gonzáles. **Orar em um mundo fragmentado**. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 74-75.

176 Ibid., p. 75.

177 Ibid., Idem., p. 75.

Isso faremos levando em consideração a grande “sede de sentido existencial” marcante nos dias de hoje, sob a realidade de uma sociedade fragmentada e encarando a espiritualidade cristã como “lugar” de sentido, vendo o Deus revelado em Jesus Cristo como fonte inesgotável de sentido para a existência.

Queremos também tratar de alguns conceitos do que entendemos por espiritualidade e mística, para então lançarmos nossos olhares especificamente para o horizonte da “pós-modernidade”. Em primeiro lugar queremos deixar claro o que entendemos por espiritualidade.

Uma primeira aproximação na tentativa de conceituar espiritualidade, diz respeito a sua relação com a antropologia, ou seja, a espiritualidade deve ser encarada como uma dimensão do humano. O que significa dizer que todo ser humano tem espiritualidade. Antes de ser uma prática, a espiritualidade é uma dimensão antropológica.

Portanto, podemos afirmar que somos espiritualidade, assim como somos corporeidade, racionalidade, sexualidade, afetividade e etc. Como diz Alfonso Garcia Rubio ao relacionar corporeidade e espiritualidade: “A pessoa real e concreta é *encarnada*. A imanência e a transcendência pessoais se dão na corporeidade. Esta, tanto quanto a espiritualidade, constitui uma dimensão da pessoa humana.”¹⁷⁸ Quando falamos de mística essa mesma realidade aparece. Para o teólogo alemão Josef Sudbrack:

Ao longo das últimas décadas, a palavra “mística” passou, de uma depreciação injusta como sentimental e anticientífica, a ponto central do interesse. Isso também aconteceu com outros conceitos, como meditação e espiritualidade. A “mística” é a forma intensa de tudo isso. (...) Foram os Padres cristãos como Orígenes que introduziram no tesouro lingüístico o adjetivo *mystikós*, antes quase nunca usado. (...) Com os escritos de Dionísio, o Areopagita (Pseudo-Dionísio) por volta de 500 d.C. o adjetivo “místico” obteve validade geral irrestrita para a experiência com Deus nas realidades desse mundo e sobre elas. Para essa “experiência” tem sido usado há milênios o adjetivo “místico”. (...) Como substantivação a mística e os místicos, segundo pesquisas de Michel de Certeau, só aparecem no século XVII e XVIII.¹⁷⁹

178 RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. Op., cit., p. 319.

179 SUDBRACK, Josef. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 20-21.

Leonardo Boff seguindo a forte herança liberacionista¹⁸⁰ de seu trabalho teologal, diz o seguinte sobre o conceito de mística:

A mística não é, pois, o privilégio de alguns bem-aventurados, mas uma dimensão da vida humana a qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante de outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. Todos, pois, somos místicos num certo nível.¹⁸¹

Na verdade não podemos deixar de relacionar espiritualidade com mística e sua referência direta ao mistério, sendo a mística o momento mais intenso dessa dimensão espiritual do ser humano, orientada ao mistério e ao Mistério com letra maiúscula. Para Leonardo Boff, por exemplo:

Cada pessoa é um mistério. (...) A pessoa emerge para si mesma e para os outros um mistério desafiador. Somente sabemos o que cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda a diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal. Mistério, portanto não se constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Mas pertence ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é o limite da razão. Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor. Em razão disso, não podemos absolutizar nosso paradigma moderno, científico-experimental e técnico. Este não desnuda todas as dimensões da realidade, apenas aquelas que entram no diálogo experimental com a natureza.¹⁸²

180 Nos referimos aqui à chamada teologia da libertação surgida da dinâmica de fé da América Latina pós Concílio Vaticano II. A realidade objetiva de pobreza, opressão e injustiça social foi o “lugar” donde se passou a elaborar uma teologia de caráter mais fontal, na esteira (principalmente) do CELAM II (Conferência do Episcopado Latino Americano), realizado em Medellín na Colômbia no ano de 1968. Isso em âmbito católico. Em 1970 o teólogo belga radicado no Brasil José Comblin escreve o texto *Teologia da Revolução*, em 1971 o padre peruano Gustavo Gutiérrez escreve o seu texto programático *Teologia da libertação*, em 1972 aparece o famoso texto de um frei franciscano brasileiro chamado Leonardo Boff o texto era *Jesus Cristo Libertador*, daí em diante começam a surgir textos e mais textos que viriam a dar corpo a chamada teologia latino americana da libertação. Do lado protestante, teólogos com Rubem Alves, José Míguez Bonino, Richard Shaull, entre outros, constam como precursores da chamada teologia da libertação de vertente protestante. Ao fazer o seu doutorado em Princeton concluída em 1968, Rubem Alves escreve sua tese doutoral que ao ser traduzida para o português passou a chamar-se *Da esperança*, considerada por muitos como o marco fundante da teologia da libertação. Para Rosino Gibellini, por exemplo, o texto fundante dessa teologia seria o *Hacia una teología de la liberación*, de Gutiérrez, publicado em 1969. Cf. GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

181 BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 39.

182 Ibid., pp. 35-36.

Aquilo que chamamos de realidade apresenta-se incomensuravelmente maior que nossa razão e nossa vontade de dominar pelo conhecimento, apresenta-se para nós como mistério interpelante pra além de nossa capacidade de dirimir e explicar a partir da pura racionalização. Esse “outro” aparece como mistério, diverso e plurivocal, como uma grande teia onde pequenos fios quase microscópicos se entrecruzam, como uma grande sinfonia orquestral, onde muitas fozes se fundem, mas que emerge até nós como complexo e diversificado naturalmente. Para Leonardo Boff:

O órgão para captar essa realidade imersa em mistério continua sendo o coração e aquilo que Pascal chamou de *esprit de finesse*, “espírito de fineza”. É uma atitude de simpatia fundamental, uma capacidade básica de sentir os outros em sua situação concreta (coração). (...) Essa compreensão existencial é vivida por todos. Mesmo sábios e cientistas como Niels Bohr, Werner Heisenberg, Max Planck, David Bohm e Albert Einstein, entre outros, testemunharam a experiência do mistério.¹⁸³

Portanto, a realidade do mundo como mistério inclui nossa dimensão antropológica mais basilar, refletida na relação com o real, com o outro e é claro numa dimensão cristã com o “Totalmente Outro”, sentido último da vida. Clama pela mística como estar voltado ao Mistério, que aos olhos da fé cristã é Mistério de salvação revelado em Jesus Cristo. Para Boff, “exatamente essa atitude face ao mistério, vivida em profundidade, chama-se mística.”¹⁸⁴ Para Henrique de Lima Vaz:

A teoria da experiência mística seja a que está implícita no testemunho dos místicos, seja a que é explicitada na reflexão filosófica e teológica, é construída, portanto, sobre um fundamento antropológico, no qual a concepção de ser humano está aberta ao acolhimento de uma dupla dimensão de transcendência: a) de um lado, a transcendência da *inteligência espiritual*, seja sobre o entendimento discursivo e o livre-arbítrio, seja sobre as atividades próprias do psiquismo; b) de outro, a transcendência ontológica do Absoluto sobre o sujeito finito que a ele se une na experiência mística.¹⁸⁵

Ele então conclui:

183 Ibid., p. 36.

184 Ibid., p. 37.

185 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 20-21.

Não obstante as profundas diferenças que irão distinguir a mística cristã daquela que se convencionou denominar mística pagã, e cuja expressão conceptual será recebida da tradição platônica, o traço comum que as une encontra-se no mesmo modelo antropológico dotado de uma estrutura vertical aberta coroada pela fina ponta do *espírito* (*noûs* ou *mens*), capaz de captar a universalidade *formal* do ser a de afirmar seu existir *real* (metafísica), ou de unir-se fruitivamente ao Absoluto (mística).¹⁸⁶

Na verdade o ser humano possui em sua estrutura uma dinâmica de transcendência verticalmente orientada ao Mistério, como testemunha toda a tradição ocidental. Essa é, portanto, “a condição de possibilidade da experiência mística.”¹⁸⁷ Bem como a estrutura que o possibilita a receber pela fé a revelação divina.

A partir dessa concepção antropológica básica da dinâmica de mística e espiritualidade, podemos ampliar a discussão acerca dessa realidade da espiritualidade humana, dizendo que espiritualidade também diz respeito à maneira como nos relacionamos em toda dinâmica de transcendência humana.

Aqui, o conceito de alteridade muito nos importa. Por mais que saibamos que a idéia de conhecermos a nós mesmos esteja incluída numa dinâmica de espiritualidade, a marca central da espiritualidade está em seu chamado ao *descentramento*. Ou seja, espiritualidade diz respeito também ao que denominamos aqui de alteridade, numa perspectiva relacional.

Seguindo o que diz Henrique de Lima Vaz, “propomos situar o lugar antropológico da experiência mística exatamente no espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de *estrutura*, para as categorias de *relação*, ou do sujeito do seu *ser-em-si*, para o sujeito no seu *ser-para-o-outro*.”¹⁸⁸

E é a partir dessa dinâmica antropológica de transcendência que “o ser humano pode abrir-se ao mundo, num primeiro nível relacional, expresso pela categoria de *objetividade*, pode abrir-se ao *outro* e à *história*, num segundo nível relacional, expresso pela categoria de *intersubjetividade*...”¹⁸⁹

E então: “Finalmente, pode abrir-se ao *Absoluto*, num terceiro e mais elevado nível relacional, que se exprime pela categoria de *transcendência*.”¹⁹⁰ Ou como o

186 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. pp. 20-21.

187 Ibid., p. 22.

188 Ibid., p. 23.

189 Ibid., p. 24.

190 Idem., p. 24.

próprio Lima Vaz diz em outro texto seu: “Pelo ato espiritual o espírito-no-mundo, passa além das fronteiras de seu estar-no-mundo, sem deixar de ser-no-mundo. Ele atualiza na ordem do agir a estrutura noético-pneumática que coroa a unidade estrutural do homem.”¹⁹¹

Nessa linha de transcendência como abertura, para além do simples ser-no-mundo, Leonardo Boff parece compartilhar aqui dessa qualidade do humano de viver a fundo sua alteridade, seu encontro com a história, com o outro (e o Outro). Ele assevera:

O que é anterior e que subjaz as expressões imanência-transcendência? É a experiência do próprio ser humano com um ser histórico, um ser que está se fazendo continuamente. (...) Quando falamos filosoficamente em existência, dizemos: *existência*. Estamos sempre nos projetando para fora (ex), construindo nosso ser.¹⁹²

Segundo Philip Sheldrake: “No Ocidente, o que hoje chamamos de ‘espiritualidade’, e que costumava ser chamado de teologia ascética e/ou mística, começou como parte de uma reflexão não diferenciada sobre as fontes cristãs e sua aplicação.”¹⁹³

Na verdade, chamamos a atenção mais acima para a dimensão antropológica da espiritualidade por percebermos o risco de se interpretar espiritualidade como algo simplesmente imaterial, fruto de experiências fulgurantes, algo de caráter gasoso, abstrato, sem reverberação na vida concreta das pessoas.

Uma profusão de discursos acerca do que se entende por espiritualidade acaba, ao invés de enriquecer a conceituação do que é espiritualidade, gerando na verdade um conceito equivocado ao extremo, dificultando o acesso ao núcleo básico do que caracteriza a espiritualidade, tornando o termo pejorativo. Uma coisa são conceitos que se completam, outra muito diferente são conceitos absolutamente contraditórios. E esse princípio é válido quando tratamos de espiritualidade.

Segundo Danilo Mondoni “a palavra espiritualidade é considerada por muitos com filha da modernidade, pois sua origem remete-se à escola espiritual francesa do

191 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 221.

192 BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. Op., cit., p. 26.

193 SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 54.

século XVII, como designação da relação pessoal do humano com Deus”.¹⁹⁴ Vejamos que para esse historiador do cristianismo, o termo-conceito espiritualidade já ganha um contorno de verticalidade, expressa na relação com Deus. Ou seja, aqui o mistério ganha nome: Deus.

Contudo, queremos ampliar a discussão convidando para que nela possa entrar o fator decisivo para nós cristãos quando tratamos de espiritualidade: a vivência de Jesus de Nazaré. Adjetivemos assim a espiritualidade do mais geral, para o mais específico, a qual é o foco de nossa pesquisa, ou seja, a relação entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental. Daí a necessidade de dizer o que entendemos por *espiritualidade cristã*.

A definição clássica é aquela que diz que espiritualidade cristã é “a vida segundo o Espírito de Jesus Cristo”, conforme diz Jesús Espeja: “Espiritualidade cristã não é outra coisa senão viver segundo o Espírito de Cristo, recriar e concretizar e na própria existência e numa situação história as motivações, as atitudes fundamentais e o comportamento de Jesus.”¹⁹⁵

Recorremos aqui a excelente síntese que faz o teólogo de Oxford, Alister McGrath quando afirma: “A espiritualidade cristã refere-se à busca por uma espiritualidade autêntica e satisfatória, envolvendo a união das idéias fundamentais do cristianismo com toda a experiência da vida baseada em e dentro do âmbito da fé cristã.”¹⁹⁶ Todavia, ele não para nessa conceituação e vai mais adiante mostrando como o que entendemos por fé cristã nos ajuda nesse processo de discernimento da face mais límpida do que podemos chamar de espiritualidade cristã.

Portanto, por mais que aceitemos o desafio da “pós-modernidade”, como realidade da qual não se pode fugir, não significa - como dissemos anteriormente nessa pesquisa - que aderimos acriticamente a esse momento cultural com os seus anti-valores do anti-Reino, como é o caso, dentre outros, do consumismo desenfreado e do hiperindividualismo¹⁹⁷, vividos numa dinâmica de subjetividade fechada. Muito

194 MONDONI, Danilo. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, p. 13.

195 ESPEJA, Jesús. **Espiritualidade cristã**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 57.

196 MCGRATH, Alister. **Uma Introdução à espiritualidade cristã**, p. 20.

197 Sobre essa questão do hiperindividualismo. Cf. LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

menos, que venhamos a ignorar a centralidade de Jesus de Nazaré, quando se trata de espiritualidade cristã.

Não há como falar de Deus a partir de uma experiência mística¹⁹⁸ - no caso específico da espiritualidade cristã - e não percebermos a necessidade de uma expansão em nível de linguagem e como esse discurso deve ser apropriado pela teologia.

Pois ao falarmos do inefável, inaudito, incomensurável, de um Deus que transcende nossas limitações e expressividades - por mais que a experiência do sagrado passe em nível de linguagem - esta não dá conta de abarcar o infinito experienciado. Ou como diz Paul Tillich sobre a vivência da fé: “Fé não é, portanto, um ato de forças irracionais quaisquer, assim como também não é um ato do inconsciente; ela é isto sim, um ato em que transcendem tanto os elementos racionais como não-racionais da vivência humana.”¹⁹⁹

Por mais que não seja a experiência mística uma experiência irracional, entretanto, trata-se de uma experiência no âmbito do *supra-racional* (para além do racional)²⁰⁰. Traz, portanto, sérias limitações as conceituações de tipo especulativo. Daí a necessidade da valorização da linguagem *metafórico-afetiva* no discurso sobre Deus, a partir da experiência cristã de Deus.²⁰¹

Para a atual reflexão teológica contemporânea, deveria ficar claro que não são as experiências místicas extraordinárias, condicionantes para uma vivência de uma espiritualidade rica de sentido - como parece ser a preocupação de muitas espiritualidades atuais de cunho carismático - interpelando a teologia a se repensar a partir dessas espiritualidades com seus matizes de diferentes cores e entonações.

198 Aqui entendemos mística como referida à espiritualidade. Mística como sendo o momento mais intenso de uma determinada espiritualidade, principalmente em sua faceta experiencial. Portanto, ao tratarmos aqui da mística cristã de hoje, estaremos conseqüentemente nos referindo à espiritualidade cristã hodierna.

199 TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 9.

200 O filósofo Henrique C. de Lima Vaz, trata da temática da mística em três movimentos: “a mística especulativa”; “a mística misteriosa” e “a mística profética”. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Op., cit., p. 33. Ver também. EDWARDS, Denis. **Experiência humana de Deus**. São Paulo: Loyola, 1995.

201 Ou como diz Henrique de Lima Vaz, um “*ver* transracional”. Ou seja, que passa pelo racional. Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**, p. 33. Todavia, ele afirma: “Por outro lado, como falar do objeto dessa contemplação, senão transgredindo as regras da linguagem ordinária?”. Idem., p. 33.

Precisamos urgentemente retornar as fontes da espiritualidade cristã, tais como a *Lectio Divina*, as catequeses mistagógicas, a solitude, a vida de contemplação e meditação, vida em comunhão, a rica celebração dos sacramentos, mais especificamente a Eucaristia e etc. Suscitando assim novos temas, clareza e relevância ao labor teológico. Dever-mos-ia humildemente procurar novas linguagens para a teologia atual a partir do solo fértil das fontes centrais da vida de fé, da espiritualidade cristã. Nós teólogos e teólogas necessitamos enxergar que se hoje queremos sobreviver como cristianismo num mundo pós-cristão, é central para a vivência madura da fé e para a dinâmica da teologia hodierna, levar a sério a dimensão mística inerente à vida. Dando sustentação, significado e possibilidade de continuar a existir.

Sem sombra de dúvidas diante do atual cenário em que nos encontramos, com suas mais diversas formas de espiritualidades e seus fenômenos subseqüentes, é indispensável estabelecer critérios. Esses critérios têm todos uma mesma inspiração: a *humanização*.²⁰² Pode-se afirmar sem medo de errar que toda manifestação espiritual que não leva à *humanização* deve ser colocada sob suspeita. Segundo Alfonso Garcia Rubio é indispensável percebermos que:

A experiência do Deus de Jesus Cristo implica a capacidade de se decidir pela abertura e pelo fechamento, pois trata-se de um Deus amor que não se impõe pela força. Quer dizer, algo de liberdade deve existir no ser humano que acolhe o dom de Deus, algo de capacidade para se decidir por si mesmo e para assumir as conseqüências dessa decisão, pois o amor, como sabemos, não é passivo; mas dinamiza todo o viver humano.²⁰³

Ele conclui dizendo:

Em outras palavras, algo de maturidade é necessário para viver a experiência do Deus cristão. Naturalmente, há diversos graus no processo humano de maturidade, que, de fato, nunca são completos e acabados. Estamos sempre a caminho para um pouco mais de maturidade. Entretanto, o que se observa, na vida das Igrejas, é a presença de grandes números de pessoas que parecem estar tão enredadas nos estágios infantis da vida humana que o encontro pessoal com o Deus de Jesus Cristo, acaba sendo, lamentavelmente, obstaculizado ou até impedido.²⁰⁴

202 Para um aprofundamento maior acerca dessa temática ver: RUBIO, Alfonso Garcia. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. Op., cit.

203 Ibid., p. 5.

204 Ibid., Idem., p. 5.

A espiritualidade cristã deve, portanto, levar a maturidade numa dinâmica de humanização, como fruto mais maduro. Gerando e sendo gerada pela *comunhão* verdadeira, na concretude de uma vida mais solidária e fraterna com o outro, conseqüência de um real encontro com o “Totalmente Outro”. Encontrando o Outro no próximo, no mais desvalido.

Contudo, esta comunhão não deverá tornar-se ensimesmação comunitária, pois no caso específico de uma comunidade religiosa, por exemplo, o movimento desta deve estar sempre em direção aos de fora, como é o caso específico da *εκκλησία*²⁰⁵ de Jesus. A *diaconia*, na dinâmica da vivência do amor-serviço, na realização concreta de obras de misericórdia em direção ao mais necessitado, revela muito da quão profunda e genuína é esta experiência espiritual. Ou seja, o critério máximo é a *humanização integral*.

Toda descrição acerca deste mistério (teologia) tem um lado objetivo e outro subjetivo. Do ponto de vista objetivo, Deus é *mistério revelado* que por mais inesgotável que seja (impossibilidade do conhecimento exaustivo de Deus), assim mesmo dá-se a conhecer ao ser humano mediante Jesus Cristo. Isto significa dizer que a auto-comunicação de Deus *comunica*. Mas comunica não conteúdos doutrinários acerca de Deus, mas *Deus mesmo*, do Deus que dá-se a conhecer em amor. Paralelamente podemos dizer que toda teologia é *teologia do mistério*, limitada que se torna pelo seu “objeto”. Portanto, Deus não pode ser objetável.

Toda experiência de Deus e todo o nosso teologar é necessariamente limitado, circunscrito à nossa subjetividade. Assim, podemos descrever a experiência cristã de Deus e, portanto, mística, como sendo uma forma de “conhecimento experiencial, vivido, adquirido por contato direto com a realidade a que se refere”.²⁰⁶ No caso da experiência mística de Deus, esta é transcendente.

Segundo a professora Lúcia Pedrosa de Pádua: “Em termos gerais, a experiência mística pode ser compreendida como a experiência frutiva, interior e imediata da união do fundo do sujeito com o todo, o universo, o absoluto, o divino, Deus ou o Espírito.”²⁰⁷ No cristianismo essa mística tem endereço certo, o Deus Pai,

205 Termo grego que etimologicamente significa: “os chamados para fora”.

206 DE PADUA, Lúcia Pedrosa. **Mística, mística cristã e experiência de Deus**. Atualidade Teológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Ano VII nº 15, setembro/dezembro, 2003, p. 358.

207 Ibid., p. 345.

Filho e Espírito Santo. Pois para a fé cristã toda experiência de Deus é uma experiência trinitária. Para Henrique Vaz:

O ritmo vital da mística cristã pulsa em dois momentos que marcam igualmente sua amplitude: a) *quaerere Deum*: buscar a Deus como *superior-interior*, na sua transcendência absoluta e na sua presença em nós mais intimamente do que nós mesmos pela tríplice mediação: criatural, da graça e história; b) *in omnibus*, ou seja, em ‘todas as coisas’, abrangendo a totalidade do que é *inferior* e que se situa infinitamente aquém da transcendência divina.²⁰⁸

E como estas experiências não se dão no vácuo, mas no chão concreto de nossas vidas, somos condicionados por todo um marco interpretativo, formado de tudo que constitui nossa história de vida, dando significado singular à experiência, ao mesmo tempo limitando, situando e condicionando-a. Portanto, se teologia é também hermenêutica, toda experiência dita “experiência cristã de Deus” vivida na subjetividade humana essa experiência de Deus ao ser tematizada passa também por uma construção hermenêutica.

Todavia, como comunicar teologicamente essa singular experiência cristã de Deus e sua particularidade cativante, que nos abre e interpela à fraternidade e à solidariedade na vivência do amor-serviço, tendo em vista a desconfiança com que o mundo encara as ditas instituições religiosas tradicionais?

Mesmo em face da ressacralização do mundo, quando homens e mulheres mostram-se descrentes das *instituições de sentido* (entre elas as Igrejas), esse homem e essa mulher de hoje convivem com uma profunda sede de espiritualidade, sede de sentido existencial.

Por isso, se a espiritualidade cristã, fruto de uma vivência da mística cristã mais fundamental, não der e não for resposta à busca de sentido existencial, fica comprometida a face evangelizadora dessa experiência de Deus. A qual a fé cristã diz ser singular à vida humana. E então: como a teologia irá se posicionar frente a essa demanda existencial, de espiritualidade, como veículo de comunicação dessa boa nova? Como disse Juan Luis Segundo de maneira contundente:

É óbvio que, neste contexto natural, a teologia, o saber sobre Deus, inscreve-se dentro de uma busca de sentido para a existência humana. O diálogo que desemboca numa

208 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.**, p. 75.

problemática teológica leva sempre dentro de si, de maneira consciente ou inconsciente, um elemento de crise existencial. Ou seja, uma certa dificuldade em dar sentido satisfatório à vida a às suas atividades perante a história.²⁰⁹

Para Leonardo Boff, situando a espiritualidade no contexto de crise cultural em que estamos inseridos, uma coisa deve ficar claro:

Em momentos assim dramáticos o ser humano mergulha na profundidade do Ser e se coloca questões básicas: o que estamos fazendo neste mundo? Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres? Como agir para garantirmos um futuro que seja esperançador para todos os seres humanos e para toda a nossa casa comum? O que podemos esperar para além dessa vida? É neste contexto que devemos colocar a questão da espiritualidade. A espiritualidade é uma das fontes primordiais, embora não seja a única, de inspiração do novo, de esperança alvissareira, de geração de um sentido pleno e de capacidade de autotranscendência do ser humano.²¹⁰

Precisamos hoje, portanto, passar a olhar o ser humano como uma realidade antropto-teológica, ou uma antropto-teologia, ou quiçá como uma realidade teo-antrópica. Este ser humano visto em última instância como a morada de Deus, como a topografia da Divindade, a morada onde a presença de Deus se dá. O *Mistério* do qual não se pode fugir, é sobre esta realidade do Transcendente que aparece na sede de “algo a mais”, de uma “preocupação última”²¹¹. Para o místico e filósofo espanhol Miguel de Unamuno:

Esse sentimento – observe-se bem, porque nisso reside todo o seu caráter trágico e o sentimento trágico da vida – é um sentimento de fome de Deus, de carência de Deus. Crer em Deus é, em primeira instância, querer que haja Deus, não poder viver sem Ele. Enquanto peregrinei pelos campos da razão em busca de Deus, não O pude encontrar, porque a idéia de Deus não me enganava, nem pude tomar por Deus uma idéia. (...) Mas ao ir afundando no ceticismo racional, de um lado, e no desespero sentimental, de outro, abrasou-me a fome de Deus e a sufocação do espírito me fez sentir, com sua falta, sua realidade. Quis que houvesse Deus, que existisse Deus. E Deus não existe, mas antes sobre-existe, e está sustentando nossa existência existindo-nos.²¹²

Conclusão

209 SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 30.

210 BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 9.

211 TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 180.

212 UNAMUNO, Miguel. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Martin Fontes, 1996, pp. 162-163.

Vimos até aqui a premente necessidade de tratarmos de nosso tema a partir da cultura hodierna, levando em consideração o que nesta realidade cultural interpela a teologia e mais especificamente a epistemologia teológica. Bem como, a ampliação do horizonte hermenêutico da teologia para os dias atuais, se re-configurando, sem perder a própria identidade, numa dinâmica de encarnação em conformidade com o paradigma fundante da fé, a *kénosis* do Filho (o mistério da encarnação).

Vimos também, que essa mesma teologia permanece teimosa do paradigma racionalista cartesiano, tornando-se um impeditivo para que a “inculturação da teologia” aconteça satisfatoriamente. Por isso, pudemos perceber que, ou superamos esse paradigma reducionista cartesiano na dinâmica da teologia, ou a mesma permanecerá irrelevante diante do desafio da chamada “pós-modernidade”. Essa mesma mentalidade “pós-moderna” reclama um alargamento das “fronteiras epistemológicas”, da modernidade e seus conceitos tradicionais sobre os quais a teologia foi erigida nestes últimos três séculos.

Resta-nos agora, dando continuidade a nossa abordagem situados sobre o solo da cultura hodierna, lançar nossos olhares para outra problemática - talvez ainda mais grave - a qual muito tem contribuído no dramático impasse, na questão da ruptura entre teologia e espiritualidade no Ocidente.

Falamos do dualismo antropológico, ainda muito presente tanto na reflexão teológica feita ainda hoje nos círculos mais especializados (faculdades e seminários de teologia) e na vivência da fé, ou seja, da espiritualidade cristã. Trataremos, também, de lançar nossos olhares até a genealogia do divórcio entre teologia e espiritualidade, ao longo da história da teologia, desde o surgimento da escolástica até a crise da modernidade, instaurada em pleno século XX.

3

Dualismo antropológico e a história do divórcio entre teologia e espiritualidade

Introdução

Até aqui tratamos do desafio que a “pós-modernidade” impõe a epistemologia teológica nos dias atuais, a partir da dura crítica que faz à chamada modernidade, tendo em vista sua face mais rígida, o seu estatuto epistemológico “fundacionalista” de base cartesiana, fomentadora do divórcio entre teologia e espiritualidade.

Mas já que iremos abordar diretamente na primeira parte desse capítulo a realidade perniciosa do dualismo antropológico, desejamos de início recorrer à definição sintética de Juan Luis Segundo. Este teólogo esclarecer-nos acerca da característica central daquilo que denominamos de dualismo o qual, segundo ele, emerge “quando se passa de uma simples negação ou limite a uma autêntica oposição, como a de dois adversários que se enfrentam, é claro que aqui, estamos diante de um dualismo.”²¹³

Queremos então, olhar agora mais de perto para o humano, seguindo uma abordagem antropológica, tendo como pano de fundo a necessidade de superação das abordagens dualistas de caráter exclusivista. E então, refletirmos o quê e até que ponto esse dualismo antropológico tem influenciado na configuração de ruptura entre teologia e espiritualidade, mormente no Ocidente.

É nosso desejo igualmente, ver como se dá a ruptura entre teologia e espiritualidade numa perspectiva dualista. Ou seja, como e a partir de quais matrizes o influxo de uma antropologia de negação-exclusão (dualista) se infiltra na vida de fé, bem como na reflexão teológica propriamente dita.

Traçaremos, com a ajuda de alguns teólogos, a gênese dessa entrada mais intensa do dualismo antropológico, já nos primórdios do cristianismo ocidental (latino). Não trataremos da possível influencia do dualismo no cristianismo oriental

213 SEGUNDO, Juan Luis. **Que homem? Que mundo? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 64.

(de raiz grega), tendo em vista a delimitação de nosso tema, que trata especificamente do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental.

Num primeiro momento nos ateremos ao platonismo. Depois olharemos mais de perto o fenômeno do movimento gnóstico (gnosticismo) ao qual o cristianismo, desde suas raízes neotestamentárias, teve de se defrontar a fim de dar uma resposta. Em seguida atentaremos para uma derivação do pensamento platônico, o chamado neoplatonismo, para então tratarmos especificamente do dualismo antropológico presente na filosofia de corte cartesiano. Em seguida abordaremos a reversão dialética e a justaposição estéril, que na tentativa de superar o dualismo permanece circunscrito à mesma perspectiva. Por fim manteremos nosso foco no dualismo presente na reflexão e na espiritualidade hodiernas.

Num segundo momento de nosso capítulo nos ateremos exclusivamente à história do pensamento ocidental, em seu corte teológico-filosófico e como no decorrer dos séculos (mais especificamente a partir do século XII), o divórcio entre teologia e espiritualidade pode ser percebido cada vez mais explicitamente.

Teremos como hipótese o diagnóstico do atual *status* de ruptura entre teologia e espiritualidade, principalmente no meio acadêmico do estudo da teologia, bem como em seminários e casas de formação, onde, via de regra, o influxo da sensibilidade moderno-iluminista perpassa todo o processo de reflexão teológica.

3.1

O dualismo antropológico na vivência e na reflexão teológica cristã.

Partimos, nesse primeiro movimento, da convicção acerca do influxo da filosofia platônica viva até os dias de hoje no substrato da cultura ocidental. Na reflexão que faz Alfonso Garcia Rubio sobre a penetração do dualismo na fé cristã fica claro que o cristianismo de origem bíblica do século I desenvolveu uma percepção antropológica de caráter unitário e integral em profundo contraste com a visão helênica do ser humano e sua orientação marcadamente dualista.²¹⁴ Para ele:

214 RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. Op., cit., p. 329.

A igreja, embora tivesse de enfrentar não poucos desvios e erros, soube empregar elementos da filosofia grega a serviço da tematização mais rigorosa da fé cristã. A utilização do instrumental grego, contudo, fez com que uma certa infiltração do dualismo penetrasse na visão de homem e de mundo própria dos cristãos.²¹⁵

Na verdade, para Garcia Rubio a mentalidade antropológica dualista já se faz perceber desde os inícios da história humana, sendo mais claramente percebido na Índia e na Pérsia antiga.²¹⁶ Já no âmbito helênico essa visão dualista do ser humano ganha vulto, mais explicitamente na filosofia de Platão. Garcia Rubio assevera: “No âmbito helênico ela é desenvolvida especialmente entre os pitagóricos. Mas é com Platão que esta visão recebe uma vigorosa formulação teórica, no campo propriamente metafísico.”²¹⁷ Para Henrique de Lima Vaz: “A influencia do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, e até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos.”²¹⁸

Conforme percebe Garcia Rubio a necessidade de se referir a Platão em pleno século XXI é muito grande, mesmo quando se trata de analisar o ser humano à luz da visão bíblico-cristã.²¹⁹ Apesar da distância da origem da fé cristã, cerca de quatro séculos, a questão dessa importância de sempre se referir a Platão se dá por percebermos o forte influxo dessa filosofia nas origens da reflexão teológica mais densa, nos primeiros séculos do cristianismo. Influencia nossa compreensão do ser humano, de Deus, do cosmos e de outros temas referidos à fé cristã.

Para que possamos compreender a abordagem antropológica de caráter dualista na filosofia platônica, precisamos tratar especificamente da relação que Platão faz entre *idéia* e *coisa*. As coisas pertencem ao mundo sensível, caracterizado como mutável, temporal, caduco, descambando facilmente para o ilusório. Já as idéias pertencem a outro mundo, o da realidade divina, eterna e imutável. A verdadeira realidade encontra-se unicamente além das aparências sensíveis no mundo das idéias.

215 Ibid., p. 330.

216 Ibid., p. 97.

217 Idem., p. 97.

218 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Op., cit., p. 30.

219 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 97.

As coisas do mundo material não passam de cópias muito imperfeitas desse mundo real.²²⁰

Platão, portanto, passa a ver no homem a presença dessa realidade da relação entre mundo da idéia e da coisa, quando trata da relação entre corpo e alma. A alma pertence ao mundo das idéias e o corpo ao mundo das coisas. Sendo que o mundo do corpo participa de maneira imperfeita do mundo ideal, ou seja, o mundo das idéias. Já a alma pertence ao mundo do eterno e divino das idéias.²²¹

Portanto, em Platão alma e corpo são vistos como realidades separadas as quais pertencem a dois mundos distintos. Entretanto, era necessário para Platão analisar *como* essas realidades se relacionam no ser humano de maneira concreta. Para o pensamento platônico fica claro que por mais que a dimensão da alma esteja em oposição ao corpo (realidade sensível), não é possível tratá-la com se não fosse parte integrante do mesmo.

Conforme Garcia Rubio: “No ‘Fédon’, obra do período médio de Platão, a relação é apresentada de maneira fortemente negativa: a alma se encontra prisioneira do corpo e dos sentidos: o corpo é limitação da alma; o sábio (o filósofo verdadeiro) deseja a morte para se libertar do corpo.”²²² Para o teólogo de Zurique, Emil Brunner: “É verdadeiro que a doutrina da imortalidade da alma como uma substância, é do platonismo, e não de origem bíblica. É o resultado da visão que o espírito humano seja essencialmente ‘divino’.”²²³

Contudo, com gnosticismo e o neoplatonismo, e este como vertente bem mais tardia e de configuração radicalmente dualista, fruto e herança da filosofia platônica repensada por alguns pensadores na passagem do século II para o século III, que o cristianismo terá que lidar com o risco de uma filosofia dualista. Por exemplo: o gnosticismo. Filosofia fortemente presente no início do segundo século depois de Cristo na Igreja.

Essas duas vertentes filosóficas, uma vinda diretamente da *gnose* - filosofia de Zoroastro já presente nas tradições religiosas hindu e persa – portanto, anterior

220 Cf. Ibid., p. 98.

221 Ibid., p. 98.

222 Ibid., p. 98.

223 BRUNNER, Emil. **Dogmática**. Vol. 2. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 103.

mesmo ao cristianismo²²⁴. Esse é o caso da gnose, e não do gnosticismo enquanto sistema filosófico. São as intuições filosóficas que riram formar o gnosticismo que aparece muito concretamente já na doutrina zoroastrista. Por mais que a designação de *gnose* nessa época não fosse usada para nomear este fenômeno, até onde se sabe, o que verdadeiramente aparece com força são as características do que se entende por *gnose*.

Entretanto, é no primeiro século do primeiro milênio que o futuro gnosticismo ganhará amplo terreno, vindo a se tornar já no início do segundo século de nossa era a força filosófico-religiosa tal como aparece já desde o Novo Testamento, ao ponto de ter sido combatido com veemência nos seus últimos escritos (vide as epístolas joaninas).

E é sobre esse período que fixaremos nossos olhares. No fundo, tanto o dualismo gnóstico quanto o neoplatônico serão uma grande influência de uma antropologia dualista no seio do cristianismo antigo. É o veremos a seguir.

3.2

O dualismo antropológico gnóstico e neoplatônico.

Em primeiro lugar desejamos tratar de perto o que veio a ser o gnosticismo. Deve ficar claro qual a diferença entre gnose e gnosticismo. Conforme a interpretação do historiador da Igreja, Jacques Liébaert: “Denomina-se gnose o fenômeno geral, cujas manifestações podem ser observadas em diversas épocas da história, a partir do século I de nossa era até a época moderna, e gnosticismo, fenômeno particular restrito ao século II.”²²⁵

Segundo nos esclarece Liébaert “os grandes temas gnósticos serão novamente encontrados no maniqueísmo, a partir do século III; reaparecerão ao longo dos séculos, por exemplo, nos movimentos dos cátaros ou albigenses, na Idade Média.”²²⁶
Segundo Garcia Rubio:

No século I d.C, a gnose, que se encontrava já bastante desenvolvida em ambientes helênicos, tentou reinterpretar a mensagem cristã no horizonte da compreensão da

224 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 330.

225 LIÉBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja**: séculos I-IV. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 58.

226 Ibid., p. 59.

antropologia dualista. Tratava-se de uma grave ameaça contra a qual já começaram a lutar vários autores do Novo Testamento.²²⁷

No fundo, o problema acabava se relacionando com o fato do mistério da encarnação, o qual afirmava ter o Filho de Deus se encarnado num homem, que como diz a epístola aos Hebreus era “em tudo como nós, com exceção do pecado”²²⁸. Ou seja, se a matéria é má, como afirmavam os gnósticos, como aceitar ter Deus passado a fazer parte de realidade tão inferior? Se para os gnósticos a salvação é muito mais um livrar-se do corpo pela alma, como aceitar a realidade de um Deus encarnado? Isso soava escandaloso aos olhos gnósticos. Para esse grupo a salvação *não* pode se dar *no corpo*, ou como diz Garcia Rubio “a salvação consiste precisamente no distanciamento e na libertação das amarras que mantêm o espírito prisioneiro do corpo.”²²⁹

A conclusão a que chegavam os gnósticos era muito coerente com aquilo que acreditavam, pois sendo a realidade do corpo má em si mesma (matéria), o corpo de Jesus não poderia ter sido como o nosso, mas apenas *aparente*, que acabou ficando conhecido como a heresia do docetismo. Portanto, se o corpo é mau, não só o mistério da encarnação fica comprometido, mas a realidade da ressurreição *do corpo*.

E qual foi a relação entre a doutrina gnóstica e o período chamado de patrístico? Ao que tudo indica “o gnosticismo penetrou fortemente em ambientes cultos greco-romanos e também em certos círculos cristãos.”²³⁰ Completa Garcia Rubio:

De fato não foi nada fácil a luta da Igreja contra a infiltração gnóstica. Nesta dura luta, os Padres seguirão duas linhas antropológicas diversas que coincidem substancialmente com as duas tendências de que falamos acima. Uns permaneciam mais enraizados na intencionalidade básica cristã tal como expressa na Sagrada Escritura e insistem preferencialmente na unidade do ser humano. (...) Outros, pertencem sobretudo à Escola de Alexandria, aceitam o dualismo antropológico como meio de expressão, mas mitigando-o de tal maneira que a intencionalidade básica da fé cristã fica respeitada.²³¹

227 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 331.

228 Hb 4,15. **Bíblia de Jerusalém.**

229 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 331.

230 Ibid., p. 331.

231 Ibid., pp. 331-332.

Na perspectiva de Paul Tillich: “O gnosticismo representava um perigo enorme ao cristianismo. Se a teologia cristã tivesse sucumbido diante dessa tentação, o caráter particular do cristianismo teria se perdido. Sua fundamentação na pessoa de Jesus teria perdido o sentido.”²³²

Contudo, como o foco de nossa pesquisa diz respeito ao Ocidente - mais especificamente a chamada teologia latina – iremos, a partir de então, tratar mais de perto com a influência gnóstica - se é que a houve e até que ponto – na patrística latina e quais as reverberações disso para os dias de hoje.

Em primeiro lugar devemos dizer que, ao que tudo indica, os chamados Padres apologistas latinos seguem uma visão mais unitária e integral do ser humano, apesar de que, segundo Alfonso Garcia Rubio, “o instrumental utilizado acarrete já um início de penetração do dualismo.”²³³ Na verdade essa realidade da penetração do dualismo acontece já a partir da saída do cristianismo em direção ao mundo mais fortemente helenizado e menos de mentalidade semita. Como diz de maneira bem sintética Jürgen Moltmann:

Na medida em que o cristianismo foi se desprendendo de suas raízes hebraicas e assumiu forma helenista e romana, ele foi deixando para trás também suas esperanças escatológicas e desistindo da alternativa apocalíptica a “este mundo” da violência e da morte. Foi se misturando com a religião gnóstica da Antigüidade tardia, que buscava redimir-se desse mundo. A maioria dos Padres da Igreja, a começar por Justino, começaram a venerar Platão com um “cristão antes de Cristo” e a exaltar seu sentido para a transcendência divina e para os valores do mundo espiritual. O futuro de Deus foi sendo substituído pela eternidade de Deus, o reino vindouro pelo céu, o Espírito como “fonte da vida” pelo espírito que liberta a alma do corpo, a ressurreição da carne pela imortalidade da alma, a transformação deste mundo pelo anseio por um outro mundo. (...) O dualismo platônico de alma e corpo encontrou-se com o cristianismo da Antigüidade tardia no desprezo gnóstico pelo corpo e em seu anseio por uma redenção voltada para o além: A alma, que toda vida esteve encarcerada no corpo, anseia por libertar-se desta prisão, não por transformar esta prisão numa pátria onde lhe seja agradável morar.

E conclui:

Sob esta forma gnóstica, a esperança cristã já não está mais voltada para a frente, para o futuro da nova criação, do novo céu e da nova terra, mas sim para cima, para quando

232 TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., p. 56.

233 Ibid., p. 332.

a alma conseguir escapar do corpo e da terra e alcançar o céu dos espíritos bem-aventurados.²³⁴

Como deixa claro Garcia Rubio já à época com Tertuliano a realidade do dualismo começa a ganhar fortes contornos. Pois na patrística ocidental a aceitação do dualismo antropológico é ainda mais acentuada que no Oriente.²³⁵ Essa realidade emerge com toda força a partir de um dos mais importantes teólogos situados por volta dos últimos anos do século I, mais especificamente em Cartago. Estamos falando do já citado Tertuliano, o primeiro escritor latino (ocidental) de peso. Diz Garcia Rubio:

É certo que ele lutou contra o gnosticismo e defendeu o valor positivo da ‘carne’, para a salvação, mas acabou ficando enredado no dualismo do platonismo médio. (...) Mas é santo Agostinho, também na relação alma-corpo, quem merece destaque todo especial, no Ocidente.²³⁶

Isso acarretou muitos problemas para a espiritualidade cristã marcando as Igrejas até os dias de hoje. Conforme diz Moltmann: “As bases teológicas da espiritualidade ocidental e sua ‘revolução da alma’, denominada *misticismo*, foram ensinadas por Agostinho. Seus pensamentos teológicos giram em torno de um único grande mistério: Deus e a alma.”²³⁷

Fica claro, portanto, que o período patrístico sem dúvida foi um dos períodos mais ricos no processo de inculturação da fé, numa cultura fortemente helenizada. Essa sede de inculturar a fé fazendo-a inteligível ao mundo contemporâneo da época, fez com que essa orientação que tentava articular os pontos comuns entre cultura helênica e fé cristã “especialmente o pensamento filosófico, mantendo uma atitude de abertura e de diálogo e utilizando decididamente o instrumental grego, foi mais influenciada pela antropologia dualista, sobretudo neoplatônica.”²³⁸

234 MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da vida:** uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 93.

235 Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. p. 334.

236 Idem., p. 334.

237 MOLTSMANN, Jürgen. **A fonte da vida:** o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo; Loyola, p. 82.

238 Ibid., p. 330.

Para Moltmann fica claro que “isto acarreta a entrada em cena de uma ‘espiritualidade’ mais ou menos branda, hostil ao corpo, não sensível, distanciada do mundo e da política – numa palavra gnóstica – em vez da original vitalidade judaica e cristã da vida que renasce do Deus Criador.”²³⁹

O que aparece fortemente, por exemplo, no Ocidente, na teologia de Agostinho de Hipona, muito marcado pela reflexão de um antigo mestre seu, o filósofo neoplatônico Plotino.²⁴⁰ Como diz Garcia Rubio “é santo Agostinho, também na relação alma-corpo, quem merece destaque todo especial, no Ocidente.”²⁴¹ Ele diz:

Certamente, santo Agostinho é um grande campeão da luta contra o maniqueísmo (uma variante particularmente influente da gnose), com seu dualismo radical. Pode-se concluir que Agostinho rejeitará esse tipo de dualismo. E, com efeito, o faz. Mas tanto a doutrina do pecado original como a tentativa de fundamentar adequadamente a imortalidade da alma, levarão o doutor africano a aceitar postulados importantes do dualismo neoplatônico, embora matizados sempre com aspectos fundamentais da visão cristã de homem. Evidentemente, o problema da transmissão do pecado original está em íntima conexão com a solução dada ao problema da origem da alma.²⁴²

Ao adentrar na configuração dualista antropológica do pensamento do mestre de Hipona e o forte influxo da corrente filosófica neoplatônica, a partir de seu grande mestre Plotino, necessitamos começar tentando conceituar o que vem a ser o neoplatonismo. Para tanto, faz-se necessário lançar nossos olhares para a gênese dessa escola de filosofia tão influente na cultura de então.

Conforme nos informa o historiador da filosofia Gianni Reale, o neoplatonismo começa na verdade com um autor pouco conhecido: o filósofo grego, Amônio Sacas.²⁴³ Como diz Reale: “Em outras palavras, Amônio não é somente um precursor, mas o iniciador do neoplatonismo.”²⁴⁴ Concorda com ele Danilo Marcondes ao situar o surgimento da filosofia neoplatônica “no início do século III com Amônio Sacas, filósofo do qual pouco sabemos, exceto que foi mestre de Plotino.”²⁴⁵ Este, desde

239 MOLTSMANN, Jürgen. **O Espírito da vida**. p. 93.

240 Sobre Plotino e sua influencia no pensamento cristão dos primeiros séculos ver a excelente obra de Giovanni Reale. Cf. REALE, Giovanni. **Plotino e Neoplatonismo: história da filosofia grega e romana**. Vol. 8. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2008. Faremos uso dessa obra ao tratarmos da conceituação de neoplatonismo.

241 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 334.

242 Idem., p. 334.

243 Cf. REALE, Giovanni. p. 5.

244 Idem., p. 5.

245 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 90.

então, viria a ser aquele que seria considerado o grande “pai” do neoplatonismo, dando ao mesmo a fama que hoje tem sem dúvida o mais conhecido mestre neoplatônico. Segundo nos diz Henrique de Lima Vaz:

A concepção neoplatônica do homem constitui o estágio final da concepção clássica e, embora recolha os elementos principais da tradição antiga, alguns de seus aspectos anunciam já um novo ideal de humanidade, que encontrará no Cristianismo sua plena expressão.²⁴⁶

Devemos dizer que Plotino, além de grande ícone do neoplatonismo do século III, foi sem dúvida alguma, o grande mestre de Agostinho, deixando profundas marcas no pensamento do doutor de Hipona. Mas, em primeiro lugar, deve ficar claro que nossa aproximação do aporte filosófico neoplatônico de Agostinho, serve-nos tão somente à guisa de exemplo da negatividade do dualismo antropológico inscrito na elaboração filosófico-teológica do bispo de Hipona.

Portanto, nosso alvo não é desferir uma crítica direta a Agostinho e sua teologia, muito pelo contrário. Está clara para nós a importância desse grande pensador, sua originalidade, suas intuições teológicas e filosóficas surpreendentes para sua época. A antecipação de temas que só viriam a ser desenvolvidos mais plenamente séculos depois, como é o caso da sua discussão acerca da realidade do tempo e sua possível relatividade, na perspectiva da subjetividade humana.

Aqui fazemos nossas as palavras do professor Danilo Marcondes acerca da importância de Agostinho para o pensamento ocidental. Ele diz:

Santo Agostinho, bispo de Hipona no norte da África, foi sem dúvida, o filósofo mais importante, devido a sua criatividade e originalidade, a surgir no pensamento antigo desde Platão e Aristóteles. (...) Sua influencia na elaboração e consolidação da filosofia cristã na Idade Média, até a redescoberta do pensamento de Aristóteles no séc. XIII, foi imensa e sem rival. (...) Sua influencia filosófica e teológica estendeu-se até o período moderno, o século XVII, chegando a ser conhecido como “o século Agostinho”.²⁴⁷

O que queremos na verdade é perceber - levando em consideração a precariedade de todo discurso teológico e sua necessidade dos aportes filosóficos - as

246 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 45.

247 Ibid., pp. 111-112.

profundas limitações desses aportes e da necessidade de um olhar crítico em relação aos mesmos, a partir do lugar cultural desde onde falamos e fazemos teologia.

Ou seja, por mais que não neguemos a importância do que foi a dinâmica de inculturação do cristianismo naquele momento, num mundo helenizado, não podemos deixar de ver o reducionismo epistemológico num viés antropológico. Inerente ao instrumental filosófico usado na época na arquitetura do edifício teológico de então, mesmo no caso do gênio que foi Agostinho.

Nosso objeto de pesquisa diz respeito somente à questão do dualismo presente no instrumental filosófico neoplatônico, do qual Agostinho lançou mão, em sua tentativa de dialogar com a cultura de então. Daí, as lentes com que Agostinho lia a Sagrada Escritura, por exemplo, estivera determinada em muito pela gnoseologia neoplatônica, reverberando fortemente em suas conclusões exegéticas e, é claro, em seus escritos de caráter mais teológico-sistemático.

Portanto, fazem parte, mesmo dos grandes gênios intelectuais – como foi o caso de Agostinho – as limitações, fruto da época e cultura em que estão inseridos e suas limitações de ordem teológico-antropológica que mostra-nos o quanto parcial é todo discurso. E isso simplesmente porque não se pode olhar a realidade *de todos os pontos ao mesmo tempo*. Nosso olhar sobre o real será sempre limitado, restrito e parcial. E mesmo um grande pensador como Agostinho não foge a esta regra.

Dito isso, devemos ser intelectualmente honestos ao reconhecer as funestas influências da antropologia dualista neoplatônica para a história da Igreja, reverberando fortemente na espiritualidade cristã e na visão da sexualidade humana desenvolvidas desde então, assim como na reflexão teológica configurada no Ocidente.

Queremos aqui responder à seguinte pergunta: Como se deu em síntese o uso do neoplatonismo por parte de Agostinho? É de suma importância para responder essa pergunta perceber que o uso que Agostinho faz desse instrumental aparece de maneira contundente nas tentativas do doutor africano em lidar com questões de antropologia teológica, como por exemplo, a questão da imortalidade da alma. Como afirma Garcia Rubio:

A antropologia neoplatônica servirá também a Agostinho para fundamentar a realidade da imortalidade da alma, pois é precisamente da espiritualidade da alma que se deduz a sua imortalidade. Em conformidade com o esquema neoplatônico, é a alma que faz com que o homem seja homem. Enquanto que o corpo não passa de instrumento a ser usado por ela.²⁴⁸

Daí o claro reducionismo antropológico neoplatônico, o qual passa a fazer parte da visão de homem dita “cristã”. A realidade do corpo, como dimensão material do ser humano, passa a ser cada vez mais menosprezada, como sendo algo caduco, inferior, mortal, pertencente ao mundo do sensível, em relação à alma que habita o mundo espiritual, superior, imortal, permanecendo sempre jovem. Essa realidade passa aos poucos a se estratificar, principalmente por causa da força de influência do teólogo de Hipona. Essa visão de ser humano irá reger e nortear a história do cristianismo por pelo menos oito séculos, até a síntese medieval-escolástica realizada pelo gênio de Santo Tomás. Sobre a realidade que citamos acima do menosprezo do corpo, como consequência da hiper-valorização da alma, diz Garcia Rubio:

Também deve ser notada, em santo Agostinho, a conexão entre pecado e corpo. Certamente o corpo, como criatura de Deus, não pode ser mau. Mas, como consequência do pecado, o corpo, com a sua vida instintiva em desarmonia com a alma, tende para o mal, servindo de tentação para esta. O primado total concedido a alma, por último, fez com que o tempo e a história objetivos não sejam suficientemente valorizados. Situado Agostinho numa perspectiva predominantemente subjetiva, é compreensível que o mundo das realidades terrestres lhe mereça uma atenção bastante secundária.²⁴⁹

Esse dualismo antropológico marca a vida teológica do Ocidente, reverberando não só na relação de oposição-exclusão corpo x alma, mas em outras realidades como a relação entre razão e fé. Ou, como aparece muito presente no decorrer da história da teologia e mais especificamente, na chamada metodologia teológica e sua estrutura epistêmica, a relação dualista entre teologia e espiritualidade. Entre a dimensão vivencial da fé e sua dimensão intelectual. Como também aparece em outras relações como oração x ação, mística x militância política e todas como versões de uma mesma realidade dicotômica, fruto do funesto dualismo antropológico.

248 RUBIO, Alfonso Garcia. p. 335.

249 Ibid., p. 335.

Mas é com o surgimento da filosofia de René Descartes que o dualismo antropológico ganhará novas configurações na chamada modernidade ocidental, ditando a visão de mundo até nossos dias, configurado no chamado *paradigma cartesiano*.

3.3

O dualismo antropológico cartesiano: o *cogito ergo sum*.

É com o aparecimento da filosofia cartesiana que o dualismo antropológico ganha outra vertente, agora mais radical, no que concerne à relação entre o pensamento (*res cogitans*) e outras realidades constituintes do ser humano, como é o caso da dimensão material (*res extensa*). Mas é na afirmação (axioma) fundamental sobre a qual Descartes irá erigir sua visão da realidade, o *cogito ergo sum* (penso, logo existo), que este filósofo dará novos contornos ao problema do dualismo antropológico, dando à dimensão pensante do ser humano um *status* de superposição em relação a todo restante. Assim, Descartes concluíra que só poderia ter certeza da existência porque *pensava*.

Para o teólogo de Munique, Wolfhart Pannenberg, deve-se olhar a relação entre o pensamento de Isaac Newton e Descartes em relação à criação e conseqüentemente sua concepção de ser humano. A visão mecanicista da filosofia de Descartes faz com que Newton venha a pensar que “a concepção que formulou da relação entre Deus e a natureza já era, portanto, também uma resposta à pergunta pela cooperação entre alma racional e corpo.”²⁵⁰ Diz Pannenberg:

Este era o problema principal legado à posteridade pela filosofia da natureza de Descartes. (...) Descartes havia diferenciado duas substâncias criadas, a saber: a *substantia corporea* e a *mens, sive substantia cogitans*. A peculiaridade da primeira consiste na extensão (*extensio*), a da segunda na *cogitatio*, que não possui extensão. A sua ligação ao ser humano em forma de corpo e alma tem para Descartes apenas o caráter de vínculo externo, e essa autonomia da alma como substância constitui a base para o tema – que não chegou a ser propriamente tratado – da imortalidade da alma, que decorre da simplicidade indivisa da alma. O dualismo das duas substâncias, *res extensa* e *res cogitans*, tornou inevitável a pergunta sobre como se deve imaginar a

250 PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 142.

cooperação entre as duas, já que, segundo Descartes, há uma influência direta de uma sobre a outra.²⁵¹

Para fazermos essa aproximação do pensamento cartesiano, outros autores nos ajudam como é o caso do professor Alfonso Garcia Rubio. Sobre o pensamento cartesiano ele assevera:

Certamente o dualismo platônico e neoplatônico, não foram os únicos a influenciar na vida e na reflexão eclesiais. Ao alvorecer dos tempos modernos Descartes desenvolverá uma visão de ser humano rigorosamente dualista. (...) Na verdade o corpo não passa de uma máquina que pode funcionar independente da alma. Esta não interfere na vida biológica do ser humano, pois sua finalidade única é precisamente pensar. Tanto o pensamento (característica do espírito), quanto a vida biológica (máquina do corpo) são substâncias radicalmente separadas que podem subsistir uma sem a outra, mas que se encontram relacionadas no ser humano de maneira puramente extrínseca.²⁵²

A relação estabelecida por René Descartes com relação ao *cogito*, leva inexoravelmente à sublevação dos sentidos como meio de conhecimento seguro da realidade, pois os mesmos fazem parte da *res extensa*. Como conseqüência, essa afirmação redundará no *cogito* (razão) como única possibilidade segura de conhecimento. Começa a ficar claro o grave reducionismo antropológico e conseqüentemente epistemológico da filosofia cartesiana. Ou como diz Danilo Marcondes:

Após estabelecer as evidências do *cogito*, Descartes dá um passo adiante afirmando que posso ter certeza de que existe uma coisa que pensa (*res cogitans*). Passo este que levanta problemas já que parece envolver mais pressupostos do que Descartes é capaz de admitir. De qualquer forma, afirma que é isso o que posso saber – a existência da substância pensante. Não posso, entretanto, saber nada *além disso*, uma vez que tudo o mais permanece sob dúvida. Sequer posso saber o que sou – um ser humano, dotado de um corpo – já que para isso precisaria ir além do puro pensamento, dependeria dos sentidos, de minha experiência, de conhecimentos adquiridos etc., o que não me é permitido pela certeza do *cogito*.²⁵³

Ele então conclui: “Esta é a raiz do célebre dualismo corpo-mente em Descartes.”²⁵⁴ Este para Garcia Rubio, obviamente, deixará marcas nefastas no que se

251 Ibid., p. 142.

252 RUBIO, Alfonso Garcia. p.101.

253 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 174.

254 Idem., p. 174.

refere à teologia e à vivência da fé, como resultado de um grave reducionismo na episteme desta. Ele diz:

A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade. Divórcio nefasto que ainda hoje perturba seriamente o diálogo entre ciências da natureza e ciências do espírito; entre razão e fé e assim por diante. Divórcio funesto que conduzirá à instrumentalização e manipulação destruidora do mundo da natureza (crise ecológica). Divisão dicotômica da realidade mais radical ainda que o dualismo platônico e neoplatônico, e que reforçará a penetração deste na vida e na reflexão teológica eclesiais.²⁵⁵

Aqui aparece para nós a força determinante da modernidade (pensamento cartesiano), que ao penetrar radicalmente no cristianismo e suas escolas de formação teológica, deixa evidente a inevitável ruptura entre teologia e espiritualidade no Ocidente. O que já vinha acontecendo desde a Escolástica no que se refere à metodologia teológica, fica mais grave a partir do surgimento do racionalismo cartesiano. Se o pensamento determina o que *é* e o que *não é* verdadeiro, então a espiritualidade com suas demandas místicas jamais poderá ser considerada como lugar de apreensão da verdade. O *conhecimento* está definitivamente encarcerado e circunscrito à *razão*.

Seguindo esse raciocínio, ou a teologia abandona a espiritualidade como “lugar” para se conhecer a Deus, ou então não poderá ser chamada de teo-*logia*. Não há lógica em se considerar as dimensões imagéticas, “excessivamente simbólicas” e acima de tudo, experienciais na abordagem do real, das quais lança mão a chamada espiritualidade. Assim está aberto o caminho para o racionalismo teológico com todas as suas conseqüências nefastas tanto para a *episteme* da fé, quanto para própria vida de fé de homens e mulheres crentes.

Segundo essa percepção uma coisa é a *superior* abordagem de caráter mais racional dedutivo, lógico-formal e, portanto, verdadeiramente científico, desenvolvido pelos especialistas (teólogos profissionais) acordados do “sonho dogmático” do “fervorinho religioso” das Igrejas. Outra bem diferente é a abordagem inferior, ignorante dos cânones científicos, misticista, supersticiosa, calcada quando muito numa teologia amadora, sem nenhuma pretensão – nem poderia ser diferente –

255 RUBIO, Alfonso Garcia. pp. 101-102.

a legítima *conhecedora* das verdades eternas, privilégio de uns poucos pensadores muito bem dotados intelectualmente.

Isso tudo pode nos parecer uma grande caricatura. Entretanto, para os que convivem com ambas as realidades, ou seja, a teologia feita na academia e a vivência de fé do povo das Igrejas, não parece que estejamos exagerando tanto. É claro, guardadas as devidas diferenças de abordagem, bem como o lugar desde onde se fala de Deus. No fundo, a valorização da razão será feita em detrimento dos afetos e desejos sensíveis, vinculados ao corpo.²⁵⁶

3.4

Reversão dialética e justaposição estéril: teologia x espiritualidade.

Na tentativa de superação do dualismo na história do cristianismo ocidental, podemos perceber as reações pendulares levando a uma mera *reversão dialética*, onde “o pólo anteriormente descuidado é agora o mais desenvolvido e valorizado, ficando em segundo plano aquele que na tradição cristã era o mais estimado e valorizado.”²⁵⁷

Portanto, se num determinado momento eram valorizadas as dimensões místico-religiosas da fé, a vida de oração, a alma, a Igreja, a vida eterna, os dogmas da fé, na cristologia e na piedade o divino em Jesus Cristo, todas essas dimensões eram supervalorizadas em detrimento das outras realidades. Num outro momento eram igualmente superestimados, como no caso da dimensão pública e política da fé, a ação na esfera da chamada vida profana, e portanto, o corpo, o mundo, a vida terrestre, na cristologia e na piedade o humano em Jesus Cristo, a práxis, sempre “predominando uma relação de oposição-exclusão”²⁵⁸ ora valorizando uma dimensão, ora outra, sempre polarizando as relações. Sobre isso diz Garcia Rubio:

Não há dúvida de que se trata de uma maneira bastante inepta de enfrentar o dualismo tradicional. É fácil perceber que desta maneira se torna impossível sua real superação. Continua atuando a velha relação de oposição-exclusão. Apenas foi invertida a

256 Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Nova evangelização e maturidade afetiva**. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 62-63.

257 RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. Op., cit., p. 104.

258 Ibid., Idem., p. 104.

acentuação. Mas a estrutura mental de oposição-exclusão está tão presente como no esquema anterior. (...) O homem, a terra como pátria do homem, a luta política, a práxis etc., são focalizados e valorizados de maneira bastante unilateral, deixando muito em segundo plano a relação pessoal com Deus na oração, a realidade da vida eterna, a importância da vida religiosa etc.²⁵⁹

No entanto, essa reação pendular que podemos perceber na história da fé não significa a existência de um dualismo radical, uma negação absoluta das outras dimensões dessa mesma fé. Estas realidades que aparentemente excluem-se mutuamente na verdade são mais desvalorizadas e descuidadas, do que negadas de maneira absoluta.

Ao superestimar a vida eterna, não significa que a vida terrestre era negada ao extremo, mas descuidada, subestimada como realidade secundária e de menor importância. Da mesma maneira quando a dinâmica política e pública da fé fora valorizada em determinado momento na história do cristianismo, não significa dizer que a vida de solitude, oração, meditação-contemplação eram por isso negadas como falsas ou desnecessárias, mas igualmente menosprezadas e subestimadas.

Não obstante, a nefasta presença do dualismo nestes momentos deixa transparecer sua face mais obscura. A tentativa de superação nada mais faz do que mascarar o dualismo ainda muito vivo. A aparente superação mostra-se falsa. Como afirma Garcia Rubio: “Certamente tal atitude não consegue se libertar do dinamismo próprio da relação de oposição-exclusão e da correspondente estrutura mental.”²⁶⁰

Mas, uma outra orientação ainda mais perniciosa e difícil de ser percebida diz respeito a mera justaposição, agora em dois planos, da relação dos elementos, das dimensões tanto antropológicas como da fé cristã. Essa realidade aparece mesmo naqueles que já se dizem conscientes da visão unitária e integral do homem conforme revelada na mensagem bíblico-cristã.

Na teoria, essa realidade integradora parece ser aceita e acolhida com toda força, não obstante na prática transparecer no fundo uma postura ainda dualista, fruto da persistente presença de “uma estrutura mental subjacente que frequentemente não vem à superfície da consciência e que tende a separar. E a julgar pelos resultados, a

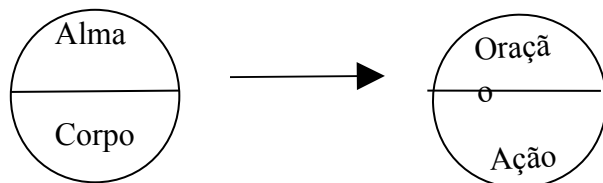
259 Ibid., p. 104.

260 RUBIO, Alfonso Garcia., p. 105.

força do inconsciente parece levar a melhor neste embate.”²⁶¹ Conforme assevera Garcia Rubio:

O problema pode ser assim sintetizado: o cristão em questão deseja valorizar (contra toda perspectiva dualista) tanto a alma como o corpo e, concomitantemente, o divino e o humano em Jesus Cristo, a Igreja e o mundo, a oração e a ação, o individual e o social etc.²⁶²

Ou seja, predomina a relação de oposição-exclusão. Esquemáticamente ficaria assim:



Segundo Garcia Rubio: “A circunferência no gráfico simboliza a vontade de integração. (...) Mas note-se que a linha divisória entre os dois pólos, significando a estrutura mental de oposição-exclusão, continua fortemente presente.”²⁶³ E conclui: “Como conseqüência, quando se trata de realizar a pretendida integração, o resultado prático só poderá ser bastante insatisfatório.”²⁶⁴

Na verdade, a intenção de superação pode ser a melhor possível, entretanto, por mais esforço que se faça para superar a relação dualista, no fundo, com o tempo a estrutura mental que está por detrás acabará vencendo e levando à frustração. A passagem direta e integradora das realidades e dimensões com as quais lidamos, agora permanecem sobre o signo da oposição-exclusão.

Por mais que saibamos da necessidade de valorizarmos tanto a oração como a ação, a alma tanto quanto o corpo, no fim das contas, permanece a *unilateralidade*, ou seja, nos vemos de determinado modo investindo tempo na vida de oração, mas logo corremos também para dar a devida atenção à ação concreta (como se a oração não o fosse). A linha divisória do gráfico acima nos lembra que “entre os dois patamares

261 Ibid., idem., p. 105.

262 Ibid., p. 105.

263 Idem., p. 105.

264 Idem., p. 105.

não há comunicação interna. Procura-se estabelecer ligações (extrínsecas) na circunferência que, segundo vimos, representa a vontade de integração.”²⁶⁵

Significa dizer que necessitamos fazer uma abertura no círculo para possibilitar a comunicação direta entre *as duas realidades justapostas*. Essa relação passa a se dar agora, só que de maneira extrínseca. Essa relação torna-se incapaz de responder a demanda de integralidade que buscamos, desencadeando um processo de esforço redobrado na tentativa de articulação direta entre os dois pólos, o que resulta não somente em frustração, mas em muito cansaço.

Ora, a longo prazo torna-se insustentável essa dinâmica, que só faz aumentar o desinteresse por ambas as realidades levando, via de regra, ao abandono, à desistência.²⁶⁶ Diz Garcia Rubio:

Em certos casos, essa tentativa frustrada tem levado a uma verdadeira esquizofrenia. Para poder enfrentar o problema, não poucos precisaram de tratamento psicanalítico; houve os que simplesmente recuaram para situação em que se encontravam antes de iniciarem o processo fracassado de integração; houve também os que mudaram sua opção fundamental e os que passaram a cultivar o pólo oposto ao que tinham desenvolvido na caminhada anterior. A enumeração de reações não é completa. Mas suficiente para ilustrar o fato de que a justaposição em dois pólos, apesar da vontade explícita de integração, deixa intocado o problema básico: não é criticada nem superada a estrutura mental de oposição-exclusão com seu tipo próprio de relação. A linha divisória continua dividindo, de fato.²⁶⁷

Ao relacionarmos essa realidade com a dinâmica desenvolvida no cristianismo ocidental, tanto o antigo, quanto o hodierno, fica claro como essa relação de oposição-exclusão desenvolveu-se (guardadas as devidas diferenças epocais), no interior daqueles vocacionados a lidarem com a teologia em ambientes acadêmicos, tanto quanto com os chamados cristãos batizados restritos à vida de devoção.

Esses dois grupos tornam-se exemplos explícitos daqueles que acabam por lidar com os dois pólos de maneira excludente. Gerando teólogos racionalistas (dualistas), sem vida de devoção, oração, meditação-contemplação, tanto quanto cristãos (dualistas), profundamente inseridos numa vida experiencial, mística, mas alheios à

265 Ibid., p. 106.

266 Cf. Idem., p. 106.

267 Idem., pp. 106-107.

teologia, por lhes parecer uma disciplina extrema e estritamente racional, árida e desconectada do real.

Não obstante, alguns, ao perceberem a necessidade de integrar em suas vidas tanto a vida de devoção (mística), quanto uma reflexão teológica mais densa, e assim desenvolver uma dinâmica de superação em direção a uma realidade mais integrada e integradora, permanecem circunscritos ao dualismo, agora numa dinâmica que Alfonso Garcia Rubio chama de justaposição estéril. Separam, assim, razão de vida de fé, teologia de espiritualidade.

Dessa forma, o divórcio entre teologia e espiritualidade emerge gravemente na vida de homens e mulheres que permanecem enredados, sob a estrutura mental de oposição-exclusão, seja no teólogo(a) experiente com anos de docência e produção científica na área, seja na vida de homens e mulheres inseridos na vivência da fé - fora dos círculos eruditos - onde estiverem, seja em âmbito eclesial, público ou privado.

Portanto, vimos até aqui a realidade nefasta do chamado dualismo antropológico desde suas primeiras incursões no cristianismo ocidental via gnosticismo e neo-platonismo, até o surgimento séculos mais tarde do pensamento cartesiano com sua abordagem antropológica fortemente dualista. Para nossa pesquisa, essa realidade do dualismo antropológico, seja de matriz neo-platônica, seja de matriz cartesiana, contribuíram e ainda contribuem para o permanente divórcio entre teologia e espiritualidade, por separarem o momento *mais* (ênfase) reflexivo da fé (teologia), de um momento mais experiencial da mesma, e vice-versa.

Mas, exatamente pelo fato de a teologia se tratar de uma reflexão sobre a fé, que para a teologia – fé que só é fé porque *viva* – é *conditio sine qua non*, para o bom desenvolvimento e saúde dessa *ciência teológica*, sem a qual não existirá teologia, mas outra ciência, portanto, estranha à fé, não sendo mais aquela chamada ciência *sui generis*, como dirá o grande teólogo da Basiléia, Karl Barth.²⁶⁸

268 Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 17. Sobre essa relação fecunda entre teologia e espiritualidade e da necessidade da teologia ser vista inevitavelmente numa dinâmica de espiritualidade, e também a partir da práxis da fé, esse texto desse grande teólogo suíço será fundamental, futuramente em nossa pesquisa. Abordaremos essas e outras questões no último capítulo de nossa dissertação a partir de paradigmas mais integradores entre teologia e espiritualidade.

Seguindo o percurso escolhido por nós ao traçar os enfoques de nossa pesquisa sobre o divórcio entre teologia e espiritualidade no Ocidente e a premente necessidade de reintegração de ambas as dimensões, daremos outro passo em direção a nossa abordagem histórico-teológica numa tentativa de colhermos a verdadeira gênese desse conflito na história do cristianismo ocidental. É o que veremos agora.

3.5

A genealogia do divórcio.

Ao olharmos mais detidamente o desenvolvimento da teologia durante os séculos subseqüentes ao fim do período patrístico, chama-nos a atenção o fato curioso do deslocamento gradual da teologia dos “lugares” até então tradicionais do cultivo da mesma, como era o caso das comunidades eclesiais, e mais especificamente os mosteiros. A teologia, vai então em direção às primeiras Universidades recém construídas. O que não significa dizer que os mosteiros deixaram então de ser um lugar onde a teologia deixara de ser cultivada, muito pelo contrário. Como lembra Henrique de Lima Vaz, a realidade da teologia no alvorecer da Idade Média deveria ser encarada ou “entendida como forma unificadora da cultura medieval, a teologia desenvolveu-se em dois grandes registros epistemológicos, que podem ser denominados de a *alegoria* do mundo e a *ciência* do mundo.”²⁶⁹ Ele diz:

A primeira forma de teologia medieval, que floresceu até o século XII, foi a chamada *teologia monástica*. Cultivada, sobretudo nas abadias beneditinas, porque nelas justamente se conservara como tesouro precioso a herança da sabedoria antiga, era uma teologia que contemplava o mundo como uma grande alegoria. A realidade se lhe apresentava como, com efeito, como uma espécie de grande livro aberto, cuja leitura deveria ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura. Esta por sua vez, era a alegoria das verdades divinas que se revelam através de sua letra.

E conclui:

Assim se uniam, num espaço de um mesmo olhar contemplativo, o livro da natureza, o livro da Escritura e o fundamento de todas as coisas, Deus. A vida cotidiana, a natureza, a história e o mundo se entrelaçavam na grande alegoria da verdade fontal

269 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia1**: problemas de fronteira. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 80.

que descia de Deus como universo luminoso de signos e a ele retornava na elevação da contemplação teológica.²⁷⁰

A unidade entre conhecimento e contemplação, ou ainda, o conhecimento que *brotava e depende* da contemplação, encontrou no Ocidente sua expressão suprema na Idade de Ouro dessa teologia monástica. O que começa e se estende desde Gregório o Grande, no século VI, passando por Anselmo de Cantuária no século XI, até Bernardo de Claraval no século XII.²⁷¹ No entanto, o erigir da filosofia - principalmente a de cunho lógico-aristotélico - elevando a teologia a *status* de ciência, constituiu-se para os teólogos de então *conditio sine qua non* para qualquer um que desejasse ser ouvido nos círculos mais intelectualizados.

Da “velha linguagem” metafórica a balbuciar acerca do mistério inesgotável, passa-se a preferir a linguagem metafísico-especulativa, com seus poderosos argumentos lógico-dedutivos e seus silogismos muito bem construídos, com a ajuda da melhor fonte filosófica disponível então, contribuindo em muito para o surgimento dos “scholars” e suas escolas. Nesta fase dá-se o emergir das cátedras e suas faculdades de teologia, concomitantemente à construção das grandes Universidades européias.

No fundo é difícil ser preciso quanto a uma data em que nasce uma abordagem privilegiadamente racional, “científica” no Ocidente, porque ao que parece a mudança é sempre mais um processo extenso do que um simples fato.²⁷² Será sobre essa realidade que olharemos mais detidamente a partir de agora.

3.5.1

O século XII: um *turning point* na metodologia teológica.

O século XII é considerado por muitos historiadores como a renascença européia da época, trazendo à tona o renascimento da cultura antiga.²⁷³ Esse

270 Ibid., p. 80.

271 SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária.** São Paulo: Paulinas, 2005, p. 57.

272 Ibid., p. 58.

273 Cf. LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 111. Cf. também. WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã.** 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006, pp. 375-376.

renascimento se deu “pelo encontro progressivo do pensamento lógico-lingüístico com o mundo da ciência sagrada.”²⁷⁴ Isso levou o medievalista Jacques Le Goff a seguinte afirmação: “O século XI e, sobretudo o século XII, redefinem para muito tempo duas noções essenciais que darão forma ao pensamento europeu ocidental: a idéia de natureza e a idéia de razão.”²⁷⁵ Essa última, a *idéia de razão*, será o nosso foco. Na verdade, esse século “trouxe consigo uma nova era na história do pensamento cristão.”²⁷⁶ A concepção de ensino muda gradualmente. Como nos lembra Danilo Marcondes:

Em 1070 a “reforma gregoriana”, decretada pelo Papa Gregório VII, estabeleceu que cada abadia e catedral tivessem uma escola onde se ensinavam os elementos básicos da cultura da época, o *trivium*, ou três vias, consistindo de uma introdução à gramática, lógica e retórica, e o *quadrivium*, ou quatro vias, composto de música, geometria, aritmética e física.²⁷⁷

Podemos então constatar como essa “reforma” dá *início* a uma mudança radical na epistemologia da fé, nos anos que precedem a Alta Escolástica. Como assevera Le Goff: “Com a natureza, também a razão, ainda mais característica da condição humana, é promovida no século XII.”²⁷⁸ Essa mudança no clima intelectual da Europa de então se dá conforme alguns acontecimentos históricos da época, dando verdadeira concretude a essa afirmação de Jacques Le Goff, sobretudo com “o desenvolvimento de uma escola na abadia agostiniana de Saint-Victor na Paris do século XII.”²⁷⁹ Como diz Richard Tarnas:

Desse novo empenho no aprendizado surgiu a composição das grandes *Summae* medievais, tratados enciclopédicos voltados para a compreensão de toda a realidade. (...) Essa concepção educacional tornou-se base para o desenvolvimento de universidades por toda a Europa, como a proeminente Universidade de Paris (fundada cerca de 1170). A *paideia* grega brotava mais uma vez em nova encarnação. (...) O uso da Razão para examinar e defender os artigos de fé já explorados por Anselmo no século XI e, em especial, a disciplina da lógica defendida por Abelardo, o apaixonado

274 DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 310.

275 Ibid., p. 112.

276 GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**: de Agostinho às vésperas da Reforma. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 151.

277 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 118.

278 DE LIBERA, Alain. p. 118.

279 TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, p. 197.

dialético do século XII, agora ascendiam rapidamente em popularidade educacional e importância teológica.²⁸⁰

Na verdade, durante todo o século XII praticamente se rivalizam duas tendências, “dois adversários irreduzíveis dominam a época: um, defensor do velho ideal monástico, são Bernardo de Claraval; outro, portador das tendências novas, o ‘lógico’ Pedro Abelardo.”²⁸¹ Realmente não podemos falar da força do uso da dialética, da lógica, da ascendência da razão, acima de tudo, sem remetermos a Pedro Abelardo. Paul Gilbert em um de seus textos sobre a teologia medieval, faz questão de sublinhar a importância da figura de Abelardo para a teologia da época. Ele diz:

No século XII, com Abelardo, o ato do pensamento assume a forma de um caminho metodologicamente percorrido. A inteligência dialética e vasta cultura de Abelardo, que era um crente de temperamento forte, não lhe permitiam adotar repentinamente uma dialética em contraposição a uma outra, *in re* ou *in voce*. Não tinha nem a ingenuidade dos realistas, nem o ceticismo dos formalistas. Devia, portanto, buscar um caminho intermediário. É o caminho da investigação intelectual metódica.²⁸²

Pois conforme diz W. Walker: “Abelardo permaneceu antes de tudo um lógico.”²⁸³ Essa nova postura epistemológica advinda da renascença cultural européia desse século, desencadeou reais mudanças no campo do conhecimento humano da época bem como sérias reverberações no campo específico da teologia e sua *episteme* própria. Ao ponto de teólogos como Philip Sheldrake, por exemplo, dizer que “só aproximadamente de 1100 em diante, estudiosos como Pedro Abelardo, começaram a entender a teologia essencialmente como um processo de especulação intelectual”.²⁸⁴ Esse século passaria a ser conhecido como “o século de Abelardo”.²⁸⁵ Sobre ele diz ainda W. Walker: “Seu espírito era essencialmente crítico e, à medida em que procurou testar as doutrinas da Igreja pela dialética, inovador.”²⁸⁶ Assim a afirmação de Le Goff ao afirmar que Abelardo sem dúvida foi a “primeira grande figura de intelectual moderno – nos limites da modernidade do século XII – Abelardo foi o

280 Idem., p. 197.

281 DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 100.

282 GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 94.

283 WALKER, Wiliston. **História da Igreja Cristã**. Op., cit., p. 382.

284 SHELDRAKE., p. 58.

285 DE LIBERA, Alain., p. 307.

286 WALKER, Wiliston., p. 384.

primeiro professor”²⁸⁷, mostra a centralidade de Abelardo nesse período e sua grande influência para a maneira de se fazer teologia a partir de então.

Com afirmações como essas, podemos vislumbrar mais a fundo a importância desse teólogo na época do nascedouro da Alta Escolástica e do novo paradigma aristotélico-tomista que determinaria o futuro do pensamento ocidental até o surgimento do cartesianismo em meados do século XVII.

Por ser Abelardo um lógico refinado, defensor de uma clara abordagem dialética em sua teologia, acabou por deixar à sua posteridade um método coerente. O seu texto *Sic et non*, é paradigmático para entendermos a mudança na maneira de se fazer teologia a partir de então, “representa uma fase importante na história do método teológico.”²⁸⁸ Ou como diz Le Goff: “Com seu *Manual de lógica para os principiantes (Logica ingredientibus)* e, sobretudo o *Sic et non*, de 1122, deu ao pensamento ocidental seu primeiro *Discurso do método*. Prova aí, com impressionante simplicidade, a necessidade de recorrer à razão”²⁸⁹

Esse grande intelectual da Idade Média sem dúvida faz escola e sua influência no meio parisiense, como professor da Universidade de Paris, e até mesmo pra além dos muros de Paris, deve ser afirmada. Paul Tillich faz uma afirmação contundente, quando se trata de um pensador medieval como é o caso de Abelardo. Diz Tillich: “Abelardo demonstra subjetivismo em todas as suas doutrinas éticas e teológicas. (...) Foi um verdadeiro predecessor de Kant, apesar da enorme diferença de tempo e situação.”²⁹⁰

Ora, se a subjetividade é uma das marcas centrais e mais fundamentais da modernidade, uma afirmação como essa de Paul Tillich, pelo menos, deveriam nos levar a prestar mais atenção à importância de Pedro Abelardo como pensador fontal, precursor no que diz respeito à configuração de um novo estatuto epistemológico no Ocidente, dando origem a uma outra metodologia teológica a qual deixará suas marcas para o futuro da teologia ocidental.

Não obstante a realidade da importância de outros pensadores da época, o destaque dado a Abelardo deve-se, portanto, à reverberação de seus ensinamentos, fazendo

287 LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, p. 59.

288 GILBERT, Paul. p. 97.

289 LE GOFF, Jacques. p. 71.

290 TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., p. 177.

dele o herói de todo esse movimento de renascimento do século XII, sendo o mesmo “quem tirou o máximo partido das fontes lógicas antigas (boecianas) e das especulações contemporâneas dos gramáticos.”²⁹¹ Na síntese do historiador protestante Justo L. González: “Na pessoa de Pedro Abelardo, a renascença teológica, a tragédia eclesiástica e o amor romântico se juntaram em um caminho singularmente dramático.”²⁹² Segundo Alain De Libera a importância desse período emerge quanto mais analisamos o legado direto de Abelardo sobre a academia da época. Ele diz:

O fenômeno também é escolar; com a escola de Abelardo, toda uma série de escolas de dialética se multiplica, notadamente em Paris. Esse impulso escolar urbano não tem equivalente na história ocidental da época. (...) Ainda no começo do século XIII, em *A batalha das sete artes* de Henrique de Andeli os professores escolásticos de Orléans levantarão contra os lógicos de Paris a bandeira da gramática e da retórica. Ocorrendo entre metrópoles de saber e disciplinas autônomas, o conflito será soldado pelo fracasso do humanismo literário. Até o humanismo do século XIV a vitória será da *Dama Lógica*.²⁹³

O que não significa dizer que uma abordagem lógica na teologia tenha se perdido a partir do século XIV, muito pelo contrário. Como diz o próprio Alain De Libera: “A lógica terminista que se apodera definitivamente da teologia a partir do século XIV é filha da dialética do século XII: ela nada deve, ou quase nada, ao *corpus* filosófico greco-árabe.”²⁹⁴ Ou como De Libera assevera em outro momento: “Uma das maiores características do século XII, é a fundação, em Paris, de escolas especialmente dedicadas ao ensino e à prática da dialética.”²⁹⁵ O que reafirma a importância da figura de Abelardo na configuração posterior que recebe a teologia.

Portanto, o foco em Tomás de Aquino – por mais digno que seja – corre o risco, muitas vezes, de passar por cima da importância desse pensador (Pedro Abelardo) e sua influência para a teologia desde então. Ou seja, a teologia do século XIII, fortemente modificada pela vultosa obra do grande Doutor Angélico não “cai de pára-quedas”, mas passa pela via que Abelardo abriu no século XII.

291 DE LIBERA, Alain., p. 310.

292 GONZÁLEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. Op., cit., p. 161.

293 DE LIBERA, Alain. pp. 310-311.

294 Ibid. Idem., pp. 311-312.

295 Ibidem. p. 319.

Essa nova maneira de se fazer teologia no Ocidente vem a reboque de algumas mudanças. Para Lima Vaz passa a haver a partir desse mesmo século (século XII), outra dinâmica epistemológica na teologia que marcará de maneira indelével o percurso que a mesma fará desde então. O que ele chama de “teologia urbana”:

A segunda forma da teologia medieval pode ser chamada *teologia urbana*. Ela nasce quando, a partir do século XII, acentua-se o declínio do mundo feudal e aparecem as primeiras sociedades urbanas com o desenvolvimento das cidades, primeiro na Itália, depois na Europa norte-ocidental. A teologia perde, então, seu caráter alegórico e se torna uma teologia científica, porque o homem medieval passa a confrontar-se com a realidade imediata que começa a desafiá-lo em termos de trabalho e de organização da sociedade, deixando de ser vivida como alegoria de uma outra realidade. Os teólogos medievais passam a traduzir o conteúdo da teologia simbólica para as categorias científicas aristotélicas.²⁹⁶

As escolas monásticas acabam por entrar em decadência já em meados do século XII.²⁹⁷ Para Daniel-Rops da Academia Francesa: “Dali para frente, já não foi a Igreja regular, dos monges, que teve o ensino nas mãos, mas – favorecida ela pelo renascimento urbano – a secular, cuja atividade neste campo em breve seria excelente.”²⁹⁸ Surge então o que Jacques Le Goff chama de “o intelectual da Idade Média”²⁹⁹. Para esse especialista em história medieval, exatamente com o surgimento das cidades urbanas, abriu-se espaço para o surgimento dos intelectuais no Ocidente, no horizonte da cristandade à época.³⁰⁰ Ele diz:

Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá com as cidades. Só o surpreendemos verdadeiramente no século XII.³⁰¹

Ao que parece começa a haver uma mudança gradual do estudo da teologia, o que inevitavelmente virá afetar o escopo da mesma. Uma mudança geográfica significativa dá à teologia outro estatuto epistemológico. Os novos teólogos surgidos

296 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia**1. Op., cit., p. 80.

297 Cf. ROPS, Daniel. **A Igreja das catedrais e das cruzadas**. Vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 343.

298 Ibid., Idem., p. 343.

299 LE GOFF, Jacques. Op., cit.

300 Cf. Ibid., p. 29.

301 Ibid., p. 30.

a partir dessa mudança de “locus” passaram a tratar os temas da fé segundo os cânones filosóficos de então, mais especificamente o instrumental filosófico aristotélico, já no caso do próprio Abelardo. Cada vez mais passa a teologia por fortes transformações, da superação do instrumental filosófico neo-platônico, muito marcante no Ocidente desde o gênio de Agostinho de Hipona. Agora a grande referência teológica do século XIII, Tomás de Aquino, passa a adotar esse novo instrumental filosófico: o aristotelismo.

A Escritura e os escritos patrísticos passaram a ser tratados nos limites desse novo *cânone* filosófico, levando à reinterpretação dos temas da fé, segundo a lógica aristotélica. As possíveis contradições deveriam ser eliminadas lançando mão da recém surgida dialética, criando um forte contraste se comparado à abordagem dos monges teólogos. Conforme comenta Sheldrake: “Não é surpresa que houvesse sérios conflitos entre aqueles que esposavam uma abordagem dialética à teologia e os que continuavam a se opor a ela. Esses últimos temiam a racionalização excessiva.”³⁰²

Levando a seguinte conclusão (como sintetiza o teólogo inglês):

Os centros de indagação teológica mudaram gradualmente durante o século XII dos mosteiros para as novas “escolas” em catedrais, que acabaram por dar origem às grandes universidades européias. Isso envolveu uma mudança geográfica do campo para as novas cidades, mas a mudança envolveu mais do que geografia. O empreendimento teológico não mais ficaria focalizado em centros explicitamente dedicados ao modo de vida religioso. A nova erudição no sentido estreito criou centros que existiam basicamente para fomentar o ensino e o aprendizado. A nova teologia não deu origem de forma gradual unicamente a distinções entre disciplinas, tais como teologia bíblica, teologia doutrinal e teologia moral. Ela também produziu uma crença de que a disciplina da mente podia ser separada da disciplina de um estilo de vida ordenado ou *ascesis*.³⁰³

Na verdade essa mudança estava circunscrita a um contexto maior de mudança no interior do Ocidente, bem como no seio da própria cristandade medieval. Fruto da revolução acontecida a partir de outra maneira de se conceber o mundo de então, a partir da chegada da filosofia aristotélica. Segundo Richard Tarnas:

O crescente interesse do Ocidente pelo mundo natural e pela capacidade da mente humana em compreender esse mundo encontrou assim apoio institucional e cultural

302 SHELDRAKE., p. 58.

303 Ibid., pp. 58-59.

para o novo empreendimento. Num contexto sem precedentes de aprendizado patrocinado pela Igreja e sob a influência das forças maiores que animavam a emergência cultural do Ocidente, estava preparado o cenário para a mudança radical na concepção cristã: no ventre da Igreja medieval, a filosofia cristã de negação do mundo elaborada por Agostinho e baseada em Platão começou a dar lugar a uma interpretação fundamentalmente diferente para a existência, conforme os escolásticos recapitulavam a evolução intelectual do movimento de Platão e Aristóteles. Essa mudança foi desencadeada nos séculos XII e XIII, quando o Ocidente redescobriu uma grande quantidade de escritos de Aristóteles, preservados pelos muçulmanos, bizantinos e agora traduzidos para o latim.³⁰⁴

Se no início do século XII apenas duas obras de Aristóteles estavam inteiramente traduzidas, as obras: *Categorias* e *Interpretatione*; vinte anos mais tarde, contudo, as traduções de Boécio dos outros tratados de lógica de Aristóteles foram resgatadas do verdadeiro esquecimento e Jaime de Veneza traduziu os *Segundos analíticos*, completando o *Organon* latino.³⁰⁵ Como diz Anthony Kenny: “Portanto, no começo do século XIII, os filósofos tinham a sua disposição um *corpus* bastante expressivo de textos aristotélicos e comentários dos aristotelistas.”³⁰⁶

Estamos a caminho do novo *status* científico que o aristotelismo dará a teologia via Tomás de Aquino. Futuramente este seria conhecido como o novo paradigma aristotélico-tomista, marcante no pensamento ocidental subsequente. A teologia passa da *sapiência* à *ciência*. O que não significa o desaparecimento por completo do caráter sapiencial da teologia, mas simplesmente que este agora passa para segundo plano. Neste contexto a teologia necessitou afirmar seu caráter científico.

Eis o que denominamos de um *turning point* (ponto de mutação), na metodologia teológica a partir do século XII. Essa nova postura metodológica, cada vez mais científica, inscrita numa dinâmica racionalizante, passa a ficar mais e mais distanciada dos enfoques simbólicos e *mistagógicos*, como os da teologia patrística e da teologia preservada nos mosteiros de então. Como bem sintetizou o professor Danilo Mondoni:

A partir de fins do século XII e durante todo o século XIII, na Igreja Católica do Ocidente, o discurso teológico tende a revestir uma forma científica, que se distancia sempre mais da teologia concebida como comentário do texto sacro e aproxima-se da

304 TARNAS, Richard. Op., cit., 198.

305 Cf. KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia medieval**. Vol. 2: Filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 2008, p. 75.

306 Ibid., p. 76.

pesquisa filosófica: o teólogo esforça-se por determinar os conteúdos objetivos do texto sacro por meio de questões, ao passo que o monge entrega-se à meditação das Escrituras. A teologia, distinta da exegese, subdivide-se em especulativa ou dogmática, prática ou moral, afetiva ou espiritual. A geração dos grandes escolásticos é o último exemplo da unidade entre teólogo e santo, pois até então resultava incoerente a separação entre saber e experiência de fé, magistério e vida espiritual, pastor e doutor.³⁰⁷

Ao mesmo tempo em que segundo Mondoni a própria compreensão do significado de “espiritualidade”, passa por séria mudança. Ele diz:

Do século IX ao século XI, a espiritualidade indica realidade e atividade que não provém da natureza, mas da graça do Espírito Santo. A partir do século XII, a homogeneidade de significado se decompõe: “espiritualidade” mantém o sentido de sobrenatural, mas também passa a designar aquilo que não é material; quando seu uso se associa ao discurso da vida devota e interior, equivale a vida afetiva ou interior.³⁰⁸

A exceção à época foi sem dúvida a visão mais integradora de espiritualidade de Santo Tomás, que “concilia a secularidade do mundo e a radicalidade do Evangelho, escapando assim à tendência contra a natureza, que nega o mundo e seus valores, sem faltar com isso às exigências supremas e indeclináveis da ordem sobrenatural.”³⁰⁹

É sobre essa passagem a outra maneira de se fazer teologia, bem como a nova compreensão do que significa “espiritualidade” desde então no Ocidente, que dá à epistemologia da fé não somente um *status* de cientificidade e conseqüentemente uma reviravolta epistemológica, mas também faz da mesma o carro chefe das demais ciências à época. É sobre isso e outras questões que veremos agora.

3.5.2

O século XIII: novo “lugar” científico-epistemológico na Alta Escolástica.

307 MONDONI, Danilo. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 14-15.

308 Ibid., p. 14.

309 VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VII a XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995, p. 138.

Estamos agora diante do século onde definitivamente concretiza-se aquilo que foi fundamentado já desde os primeiros anos do século anterior. Século em que a partir de vários textos importantes se forja no Ocidente teológico “um arsenal de axiomas para os teólogos da Idade Média tardia e contribuíram, mais do que quaisquer outras, para a transformação da antiga ciência sagrada (*sacra página*) em uma autêntica ‘ciência teológica’ realizada no começo do século XIII.”³¹⁰ Como muito bem coloca Henrique de Lima Vaz:

Ao abrir-se o século XIII, o Ocidente latino está já de posse de importante literatura aristotélica, neoplatônica e árabe-judia. É a partir desse momento que, em vagas sucessivas, a grande corrente aristotélica, arrastando consigo um complexo material da tradição filosófica grega, vai penetrar irresistivelmente em todos os centros de estudo do Ocidente latino, e, sobretudo em Paris, coração intelectual da cristandade, e cuja universidade acaba de ser constituída.³¹¹

Se o século XII foi o século de Abelardo, o século XIII sem dúvida, se destaca como o século de um dos maiores gênios intelectuais do pensamento ocidental: Tomás de Aquino. Momento onde a chamada *teologia urbana* ganha *status* de ciência teológica, pois esse é o momento, também, das universidades “porque é o século das corporações.”³¹² O século XIII é considerado por muitos historiadores o apogeu do Ocidente medieval.³¹³

A partir desse momento o chamado escolasticismo medieval recebe seu maior coroamento: a chegada do pensamento aristotélico às universidades, mais especificamente à Universidade de Paris. Como diz Danilo Marcondes:

A primeira universidade a seguir o modelo de uma faculdade de artes e uma de teologia foi a de Paris. (...) Segue-se a de Oxford, na Inglaterra, e logo após muitas outras, destacando-se as de Toulouse, na França, de Salamanca, na Espanha, e a de Cambridge, na Inglaterra. (...) O termo *universitas* designa inicialmente apenas o conjunto de mestres e estudantes, provenientes de diferentes regiões, reunidos numa determinada cidade. (...) A Igreja logo percebe a importância e eficácia das universidades na elaboração e sistematização de um saber teológico e filosófico necessário para combater os hereges e desenvolver a cultura do mundo latino até então menos desenvolvida do que a árabe e bizantina.³¹⁴

310 DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. Op., cit., p. 354.

311 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Problemas de fronteira**. Op., cit., p. 19.

312 LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 93.

313 Cf. LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Op., cit., p. 143.

314 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 127.

Na Universidade de Paris, Tomás de Aquino desenvolve aquela que viria a ser a grande obra teológica da Idade Média, reverberando até nossos dias no pensamento dos neotomistas.

Por mais que suas obras tenham sido censuradas no contexto da condenação da filosofia de Aristóteles em Paris em 1277, “dada a importância do aristotelismo em sua filosofia, bem como o apoio dos dominicanos, sua obra continuou a ser estudada. Logo em seguida a Igreja reconhece seu valor. Em 1323 é canonizado, e no período da Contra-Reforma, o Concílio de Trento, em 1567 o declara doutor da Igreja.”³¹⁵ Na verdade como deixa claro Pannenberg:

Foi só na época de Alberto Magno, a partir da metade do século XIII, que a autoridade “do filósofo” se impôs definitivamente. (...) Também a metafísica aristotélica passou a ser autoritativamente reconhecida, não por último, pelos comentários de Alberto e Tomás de Aquino.³¹⁶

O apelo dessa teologia à razão fica como marca de uma maneira de se fazer teologia em forte contraste com a tradição patrística. Um olhar mais atento para esse mundo de então da escolástica nos ajuda a compreender o gradual afastamento da espiritualidade do núcleo rígido da teologia. A metodologia teológica cada vez mais abraçava as abordagens dedutivas, fruto da filosofia de então, dando à teologia uma nova configuração. Como veremos à frente, com a chamada Baixa Escolástica esse distanciamento entre teologia e espiritualidade ganha contornos inéditos. Para o historiador da teologia, o sueco Bengt Hägglund:

O caráter distintivo da escolástica foi seu emprego do método filosófico. Os escolásticos empregaram o sistema dialético herdado da antiguidade e introduzido nas escolas e nas universidades que floresceram na Idade Média sob a proteção da Igreja. (...) O método dialético gradualmente conduziu à divisão infinita dos problemas teológicos: a especulação foi levada sempre avante, até as minúcias periféricas.³¹⁷

Com raras exceções - entre essas estavam Tomás de Aquino e Boaventura - a espiritualidade ainda era cultivada e alimentava a dinâmica do labor teológico, apesar da ênfase tomista na razão. Como deixa claro acima Bengt Hägglund, o normal na

315 Ibid., p. 129.

316 PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 74.

317 HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. 5ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 139.

dinâmica da teologia nesse momento era de cada vez mais se afastar das fontes espirituais da fé, focando mais e mais a teologia de então nos silogismos bem arquitetados, nas *especulações de caráter metafísico*. A teologia monástica continuava sua aventura teologal paralela a essa “teologia oficial”. Todavia, como assevera Paul Gilbert:

As escolas monásticas, que se encontravam no campo, de fato desempenharam um papel importante nos séculos XII e XIII. Distantes das escolas catedrais e das agitações cidadinas e dialéticas, os monges evocavam a dimensão orante da razão teológica. Contudo, não apresentavam um sistema categorial preciso e rigorosamente definido capaz de acolher as exigências científicas ou críticas da razão. Esta, no curso dos séculos, buscava sempre mais a verdade verificando o *logos* no qual se exprimia.

E conclui:

A teologia monástica terá, assim, grande influência sobre a espiritualidade e sobre a ética, mas a aridez que inevitavelmente acompanha a pesquisa intelectual não podia contentar-se facilmente com seus impulsos. Pode-se dizer, no entanto, que Santo Tomás realizara o último grau do amor de São Bernardo e, cultivando a razão teológica, rendera homenagem a Deus: amara a razão por amor a Deus. Contudo, na passagem do século XII ao XIII, a percepção comum da essência da verdade modificou-se. Anteriormente, a verdade era ainda transcendente, uma propriedade divina na qual o sábio devia meditar, contemplando-a, ao passo que, agora, será submetida cada vez mais à técnica dialética.³¹⁸

Ora, a ávida busca pela verdade, encarada sob a égide dessa objetividade teológica, gerou gradualmente um distanciamento da face contemplativa da teologia, que parecia obscurecer ainda mais a verdade objetivamente revelada. Somente uma teologia armada de outro instrumental, poderia dar conta de descrever objetivamente o conteúdo da verdade divinamente revelada, sem cair nas “subjetividades da experiência”.

Fazia-se necessário uma nova epistemologia. Conseqüentemente uma nova maneira de se fazer teologia (metodologia teológica), passa a desenvolver-se hegemonicamente no Ocidente. Essa postura epistemológica passa a fomentar a sistematização na teologia de escola, visando a defesa da fé ortodoxa (apologética). No fundo, como diz Alister McGrath: “Essa pressão para sistematizar, que é parte

318 GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Op., cit., pp. 103-104.

integrante do Escolasticismo, levou ao desenvolvimento de sistemas teológicos sofisticados.”³¹⁹

Nesse momento o terreno estava preparado para o aparecimento de um novo instrumental filosófico capaz de dar conta dessa demanda. Aristóteles ganha proeminência no meio teológico de então, ao ser cada vez mais traduzido. O que aos poucos irá se tornar a base filosófica mais sólida da Alta Escolástica. Como diz Le Goff:

A herança mais importante da atividade intelectual, particularmente universitária, do século XIII foi o conjunto de métodos e de obras que foram classificados sob o nome de escolástica, quer dizer, a produção intelectual ligada à escola, a partir do século XII, e mais especialmente as universidades no século XIII. A escolástica vem do desenvolvimento da dialética, uma das disciplinas do *trivium*, que é a arte de argumentar por perguntas e respostas numa situação de diálogo.³²⁰

Portanto, é esse método lógico-dialético fruto das mudanças oriundas do século XII, que irão amadurecer na escolástica universitária do século XIII. Esse novo método de reflexão e ensino nascido no século de Abelardo trata-se, em primeiro lugar, de construir um problema, de apresentar uma *quaestio*, e essa era discutida entre o mestre (professor) e seus alunos, a chamada *disputatio*, até que se chegava a um veredicto dado pelo professor. Essa solução dada ao problema era chamada de *determinatio*.³²¹

No século XIII a produção intelectual da escolástica produziu duas formas de abordagem e construção intelectual: os *comentários* e as *sumas*.³²² Diz Le Goff:

Com a *disputatio*, o *comentário* foi o agulhão essencial do desenvolvimento do saber no século XIII. Graças ao *comentário* pôde ser elaborado um saber original produzido pelos mestres em função das preocupações contemporâneas, mas apoiando-se na tradição e fazendo-a evoluir. A Europa dos comentários inaugurava a Europa do progresso intelectual, sem ruptura com a tradição. (...) O outro produto da escolástica do século XIII foram as *sumas*. O próprio nome de *suma* exprime o desejo dos intelectuais do século XIII oferecerem uma síntese documentada e argumentada de uma filosofia que não estava ainda separada da teologia. Este é o lugar de lembrar o

319 MCGRATH, Alister. **Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 137.

320 LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Op., cit., p. 185.

321 Cf. Ibid., p. 186.

322 Cf. Ibid., p. 187.

acento que o Padre Chenu colocou na promoção no século XIII da teologia como ciência.³²³

Essa realidade da teologia agora encarada como “verdadeira ciência” faz da teologia o carro chefe das ciências medievais, a partir do grande arquiteto teológico de então, o grande Aquinense (Tomás de Aquino), ao demonstrar a compatibilidade da filosofia de Aristóteles com a doutrina cristã.³²⁴ A partir de então a teologia medieval passa a ser *a ciência por excelência*. Como nos mostra João Batista Libânio, a ciência estava então “submissa à teologia”³²⁵, o que mudaria radicalmente mais tarde com a virada copernicana. Diz Libânio:

Teologia e ciência viveram longa lua de mel ou, mais exatamente, matrimônio patriarcal de fidelidade. As ciências dependiam da teologia que desempenhava o papel de rainha. Santo Tomás, nesse contexto, define com rigor a relação entre teologia e ciência, servindo-se do conceito aristotélico de ciência readaptando-o de tal modo que a teologia lhe realiza as condições básicas.

E conclui:

Ciência define-se, nesse sentido, como conhecimento certo e sempre válido, resultado de dedução lógica. Certo porque procede de evidências primeiras e indemonstráveis. Dedutivo, porque articula as conclusões com os princípios universalmente válidos por meio de raciocínios necessários. Por conseguinte, ciência pretende conhecer, de maneira certa, as causas ou razões de ser. (...) Estribando-se na própria ciência de Deus, que não se pode equivocar nem pode enganar-nos, toda verdade teológica se faz normativa para as outras ciências. Em qualquer conflito de intelecção, a teologia nessa compreensão levava vantagem inegável. Tutelava, por isso, tranqüilamente todos os outros saberes humanos.³²⁶

Portanto, essa teologia que agora gozava de supremacia no Ocidente, vê-se cada vez mais atrelada aos argumentos racionais. Unindo as leis da razão, às prescrições da autoridade, os argumentos da ciência numa só ciência, a *ciência teológica*.³²⁷ Nesse sentido, a escolástica marcou a história do pensamento ocidental com seu desenvolvimento baseado nas regras da razão, que preparara o chão sobre o qual René Descartes mais tarde construirá sua filosofia racionalista no século XVII. Ou

323 Ibid., Idem., p. 187

324 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 128.

325 Cf. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 80.

326 Ibid., Idem., p. 80.

327 LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 119.

seja, sem a escolástica fica impossível entender a fundo o arcabouço fundamental do pensamento ocidental.

Surgem algumas perguntas com relação à influência desse período da história da teologia, para a futura relação entre teologia e espiritualidade. Conforme questiona Le Goff: “Os intelectuais do século XIII saberão defender um outro tipo de equilíbrio, aquele entre a fé e a razão?”³²⁸ Ele responde:

Essa é toda a aventura do aristotelismo no século XIII. Porque se Aristóteles é coisa bem diferente do espírito racional, e se a razão escolástica se alimenta de outras fontes além do Estagirita, é em torno dele que se joga o jogo. (...) Não é um, senão pelo menos dois Aristóteles que penetram no Ocidente: o verdadeiro e o de Averróis. (...) Mas duas tendências se desenham nesse movimento: a dos grandes doutores dominicanos, Alberto Magno e Tomás de Aquino, que querem conciliar Aristóteles e a Escritura.³²⁹

Todavia, a relação entre fé e razão, e mesmo a relação mais estreita entre razão e experiência, ou entre teologia e espiritualidade, continua sua jornada em direção a uma nova relação entre ambas. Como sinteticamente afirma Le Goff: “A escolástica aqui se prepara para negar, o equilíbrio está prestes a ser rompido, o empirismo se manifesta.”³³⁰ Ele completa: “Ligado às verdades abstratas e eternas, o escolástico arrisca-se a perder o contato com a história, com o contingente, com o movente, o evolutivo.”³³¹ Como explica o teólogo de Munique, Wolfhart Pannenberg para se entender a escolástica é necessário que se entenda que:

Fundamental para o aristotelismo cristão tornou-se o posicionamento em relação à teoria do conhecimento, preparada pela discussão em torno do universais. Em oposição à descrição agostiniana do conhecimento como resultado da iluminação do espírito humano pela luz da verdade divina, à qual aderiram sobretudo os teólogos franciscanos até o último quarto do século XIII, Alberto Magno e Tomás de Aquino optaram pela concepção aristotélica de que a formação de nossos conceitos dá-se pela abstração do teor conceitual a partir das imagens da percepção.³³²

Outra questão que não poderia passar despercebida quando se trata do influxo do pensamento aristotélico na teologia escolástica diz respeito à complexidade da

328 Ibid., p. 139.

329 Ibid., p. 140.

330 Ibid., p. 146.

331 Ibid., p. 147.

332 PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 74.

metafísica aristotélica e a des-historicização na metodologia teológica, ou seja, a verdade teológica tem uma só possibilidade de ser cognoscível, por ser essa verdade *única*. E a historicidade não era levada em consideração, muito menos a experiência de fé, como *locus* metodológico. Portanto, a sublevação da metafísica em detrimento da metáfora, do discurso “prenhe” dos símbolos, das experiências de fé, tal como emerge nas páginas de boa parte da Sagrada Escritura, passa a ser marginalizado, desde a entrada da metafísica grega na história da teologia cristã.³³³

Na verdade a abstração intelectual rondou sempre a escolástica. A tensão aumenta com o tempo, a decadência da escolástica faz aumentar ainda mais as abstrações da tecnocracia intelectual da época e conseqüentemente a possibilidade de ruptura definitiva entre experiência de fé e razão teológica, teologia e espiritualidade.³³⁴ Segundo Libânio com a escolástica já se pode perceber os seguintes complicadores:

Forte conceptualismo, racionalismo, essencialismo, metafísicismo, abstratismo, tendência ao dedutivismo, a-historicismo. (...) Falta uma consideração suficiente sobre o componente intuitivo e metaconceitual no campo do conhecimento espiritual, que estava presente na patrística. Predomina o conceptualismo, por vezes árido e abstrato. Perde-se o sentido histórico-salvífico da fé cristã e de seu pensamento reflexo. A ênfase no momento científico-racional da fé favorece a separação crescente da teologia com a espiritualidade, liturgia, Escritura e vida da Igreja. A distinção conduz à dilaceração.³³⁵

Com a decadência da escolástica essa realidade tende a se agravar ainda mais. Sobre esse período da história da Igreja ocidental é que nos ateremos agora.

3.5.3

A escolástica decadente.

333 Não é nosso intuito a partir dessas afirmações, negar a importância da tentativa de inculturação da fé em ambiente helenizado, como era a cultura da época nos primórdios do cristianismo. Mas, o que queremos criticar, é a permanência (estratificação) desse *único* discurso na história da teologia e sua tendência de afastar outros “lugares” para se tematizar a fé, como é o caso da espiritualidade. As chamadas abordagens dedutivas, ao que tudo indica, sempre privilegiaram o uso da metafísica na tematização da fé e vice-versa.

334 LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p.147.

335 LIBÂNIO, João Batista ; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 133.

Não obstante a tensão entre razão e fé (como foi dito anteriormente) na Alta Escolástica e por mais que esta tenha levado a intelectualidade teológica ao auge, fomentando certo tipo de racionalismo, a geração dos grandes escolásticos como Tomás de Aquino e Boaventura, ainda conseguiu manter unida a teologia com a espiritualidade. Como diz João Batista Libânio: “A alta escolástica não perde o sentido espiritual e sapiencial da teologia, acrescentando-lhe essa dimensão racional. Mas pouco a pouco, com sua decadência, a razão mais fria destrona a sabedoria e entroniza como normativa da verdadeira teologia.”³³⁶

A tensão ficara cada vez mais grave à medida que a escolástica entra numa dinâmica de decadência vertiginosa até os séculos XV e XVI, quando Lutero enfrenta alguns de seus adversários mais ferrenhos, como o famoso cardeal Caetano. Ou como diz Alain De Libera:

No início do século XIV, a união do racionalismo e do fideísmo tornou-se moeda corrente *entre os teólogos*. O racionalismo se exercia pela crítica das estruturas argumentativas dos teólogos anteriores; o fideísmo se manifestava tão logo fossem abordados os conteúdos últimos. O nominalismo havia nascido.³³⁷

Na esteira dessa afirmação está, também, o modo como vê o período o teólogo Paul Gilbert:

Certamente, durante toda a Idade Média, a teologia enfrentou uma tensão entre o pensamento e a fé. Mas foi somente no fim de tal período que essa tensão tornou-se uma oposição decidida, enquanto o amor de Deus foi entendido como uma vontade insondável para nossa inteligência.³³⁸

Já com Guilherme de Ockham e Duns Scotus a *fides quaerens intellectum* (fé em busca de compreensão) de Anselmo, se esvai. Já não se parte da fé, da experiência de fé, para se teologizar. Cada vez mais a vida de espiritualidade passa a ser vista com suspeitas pelos teólogos profissionais das grandes universidades da época. Alain De Libera esclarece acerca do nominalismo. Sobre essa corrente de pensamento ele diz o seguinte:

336 Ibid., p. 78.

337 DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Op., cit., p. 125.

338 GILBERT, Paul. **Introdução à teologia medieval**. Op., cit., pp. 149-150.

Nesse ponto, nada o distinguia do “averroísmo”. (...) A não ser o aperfeiçoamento das técnicas argumentativas, uma certa indiferença pela teses dos filósofos e o fato de a bola ter doravante passado para o campo dos teólogos – uma nova raça de teólogos, aquele *theologus logicus*, que nos anos de 1500, Martinho Lutero qualificaria de “monstro”.³³⁹

A razão, que para os grandes escolásticos como Santo Tomás deveria estar a serviço da fé, agora cada vez mais passa a ser encarada com ceticismo. De igual forma a dimensão experiencial deixa de ser “lugar” para a dinâmica da teologia especulativa dessa escolástica decadente. Para Le Goff:

Duns Scotus foi quem deu a partida para a separação entre a razão e os assuntos da fé. Deus é tão livre que escapa à razão humana. A liberdade divina, tornando-se o centro da teologia, deixa a teologia fora do alcance da razão. Guilherme de Ockham caminha no mesmo sentido e torna completo o divórcio entre o conhecimento prático e conhecimento teórico, aplicando as conseqüências da doutrina escotista à relação entre o homem e Deus. Distingue um conhecimento abstrato de um conhecimento intuitivo. (...) O processo do conhecimento não implica necessariamente a existência do objeto conhecido. Chegar-se-á a verdade por dois caminhos inteiramente separados: a prova não se relacionava com aquilo que se podia constatar por experiência; todo o resto era objeto de especulação, não levando a nenhuma certeza, no máximo a probabilidades.³⁴⁰

Resumindo os pontos de partida e tendências das diferentes abordagens teológicas desde Anselmo de Cantuária até a Baixa Escolástica, podemos dizer o seguinte: com Anselmo de Cantuária, principalmente a partir do seu famoso axioma, o **creio para compreender** (*credo ut intelligam*); com Abelardo e Tomás de Aquino (guardadas as devidas diferenças), tanto no realismo moderado quanto no conceptualismo, temos outro axioma, o **creio e compreendo**, ou mesmo, compreendo para crer (*intelligam ut credo*); já na chamada escolástica decadente ou Baixa Escolástica, com os nominalistas - em sua tentativa de superação da metafísica pela lógica empirista - o axioma passa para o **creio x conheço**, ou seja, um radical divórcio começa aqui na relação entre o que creio, vivo, pratico e o que conheço ou compreendo.³⁴¹ Se o afastamento da metafísica parecia favorecer a unidade entre

339 DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. p. 125.

340 LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Op., cit., p. 163.

341 Cf. CAIRNS, Earle. E. **O Cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 198.

razão teológica e fé, na verdade é o contrário que se verifica. Nesse momento teologia e espiritualidade se afastam mais e mais.

Por mais que com Santo Tomás a união entre teologia e espiritualidade se mantivesse favorecido principalmente por sua visão mais integrada (nada dualista), contudo, o grande Doutor Angélico passa a dividir sua teologia – principalmente em sua *Summa Theologiae* – em diversas partes componentes.³⁴² Como diz Sheldrake:

Com o passar do tempo a um lento processo de divisão que chegaria ao clímax no desenvolvimento de diferentes “disciplinas” teológicas séculos mais tarde. O novo método teológico, com sua abordagem mais “científica”, levou a uma lenta, mas inexorável separação da teoria espiritual do núcleo rígido da teologia.³⁴³

Em seus escritos Tomás de Aquino “colocou aquilo que poderíamos chamar de espiritualidade na segunda parte de sua *Summa*, como uma subcategoria da teologia moral, e separada do dogma.”³⁴⁴ Sheldrake conclui: “Quaisquer que tivessem sido as intenções dos primeiros teólogos das escolas, a teologia dogmática finalmente se desenvolveu à parte daquilo que chamaríamos de espiritualidade. Isso foi uma tragédia para ambas.”³⁴⁵

Nada mais dogmático do que a escolástica dos séculos XIV e XV, quando então o dogma não deveria mais ser aceito com base em argumentos racionais, a autoridade eclesiástica era invocada como fundamento para a crença nos dogmas revelados.³⁴⁶ Como diz Earle Cairns:

Os nominalistas foram os precursores medievais dos empiristas dos séculos XVII e XVIII e dos positivistas e pragmatistas contemporâneos. Os nominalistas não negavam a revelação; antes afirmavam que ela só pode ser aceita com base apenas na autoridade, independentemente da razão, uma vez que muito do que a Igreja afirmava ser absoluto, não podia ser demonstrado pela razão.³⁴⁷

Daí podermos afirmar que com a escolástica decadente vive-se uma relação esquizofrênica entre razão e fé. Tendências ao racionalismo e ao fideísmo revezaram

342 Cf. SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 59.

343 Ibid., Idem., p. 59.

344 Idem., p. 59.

345 Ibid., Idem., p. 59.

346 CAIRNS, Earle. E. p. 193.

347 Idem., p. 193.

entre si, do século de ouro dos pensadores medievais (século XIII), até a decadência da baixa Idade Média (dos séculos XIV ao XVI).

Se o apelo à razão para fundamentar a fé era forte entre os grandes escolásticos, o que sucede principalmente com os nominalistas é a inversão dessa lógica, ou seja, a fé no fundo não teria base racional, nem poderia. Por não carecer de base racional, a fé se afirma por si só. Na verdade, a decadência (como vimos acima numa afirmação de Alain De Libera), se resume na capacidade dos nominalistas de serem, um tanto racionalistas por um lado, como agudamente fideístas por outro. Sofre, assim, a relação entre teologia e espiritualidade no Ocidente, adoecendo gravemente.

Contudo, a saga do divórcio entre teologia e espiritualidade ainda viveria outros momentos nefastos, reverberando até nossos dias. É sobre outro momento desses do qual nos aproximamos agora.

3.6

Renascença e Reforma: a gestação da razão secular.

Ao se tratar a relação entre Renascimento e Reforma e o futuro desenvolvimento de uma razão radicalmente secular, surgem naturalmente algumas possíveis perguntas (entre outras): até que ponto é correta a afirmação, que diz ser *a razão emancipada da religião* (da fé), um desenvolvimento coerente surgido na esteira da Reforma Protestante do século XVI? Ou ainda: o Iluminismo gera a Reforma ou é gerado por esta?

Ora, se a análise privilegiar a *ordem cronológica* dos fatos a resposta é óbvia: o Iluminismo é o filho amadurecido da Renascença e da Reforma Protestante do século XVI. Contudo, se analisamos o que entendemos por Iluminismo não somente como um fenômeno histórico-cultural, mas *um princípio, uma postura, uma nova maneira de perceber a realidade*, já fortemente presente nos movimentos renascentistas do século XVI, então, a Reforma Protestante foi o “filho religioso” mais importante desse Iluminismo. Muito provavelmente a resposta certa seja: as duas concepções estão corretas, dependendo de *como se olha, e a partir de que referencial* se percebe o fenômeno.

Para Alister McGrath parece que a própria *natureza do protestantismo* tinha em si o germe do pensamento iluminista, muito provavelmente por causa do seu espírito crítico, de protesto, repercutindo à frente. Outro fator, que esse teólogo elenca, como um dos fatores para o aparecimento de uma postura de criticismo no Ocidente relaciona-se com o incentivo dado ao desenvolvimento educacional nos países e territórios de hegemonia protestante.³⁴⁸ Ele diz:

A fundação da Academia de Genebra e da Faculdade de Harvard são claros exemplos desse aspecto. No final do século XVI e o início do século XVII, as igrejas luteranas e reformadas na Alemanha fundaram universidades de teologia, a fim de garantir uma constante oferta de pastores instruídos.

Ele continua:

No século XVIII, o protesto político foi bastante reprimido na Alemanha; a única forma pela qual o radicalismo poderia se expressar era intelectualmente. As universidades alemãs se transformaram, portanto, em centros de revolta contra o Antigo Regime. Por conseqüência, os estudantes universitários protestantes da área de teologia tendiam a se alinhar com o Iluminismo, ao passo que a liderança eclesial mais conservadora tendia a apoiar o Antigo Regime.³⁴⁹

Dito isso, é importante salientar a posição de destaque, também, da intelectualidade da Idade Média, mostrando a complexidade do assunto e justamente corroborando com afirmações como essa de Philip Sheldrake, que diz:

A razão secular foi entendida *tradicionalmente* como filha da Reforma e do Iluminismo do final do século XVII e do século XVIII. Entretanto suas origens intelectuais estão nos fatos teológicos da Alta Idade Média em que o “pensamento” começou a ser entendido como um domínio de fatos e detalhes em vez de atenção à verdade expressa em símbolos. Para colocar de modo mais simples, a razão começou a triunfar sobre a imaginação e a capacidade de definir a verdade por vivências do sagrado.³⁵⁰

Na verdade a emancipação da razão já estava sendo fomentada desde a Alta Escolástica. O que significa dizer que a “modernidade” é, *também*, fruto do racionalismo de boa parte do intelectualismo da Idade Média. Portanto, se por um

348 Cf. MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**. Op., cit., pp. 126-127.

349 Ibid., p. 127.

350 SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., pp. 59-60. Grifo nosso.

lado faz todo sentido traçar a forte descontinuidade entre pensamento medieval e pensamento moderno:

Por outro lado, é importante observar que essa forma de cultura medieval, que é a teologia, situa-se na linha de uma tradição intelectual que tem início com a filosofia grega, impõe-se ao cristianismo primitivo *e persiste no mundo moderno*. Nesse sentido, a cultura moderna continua a ser – não obstante a profunda revolução epistemológica que está na sua origem e que implica uma reformulação do espaço hermenêutico onde se articula a sua linguagem – uma cultura de matriz *teológica* nos seus grandes temas e problemas.³⁵¹

Conforme esclarece o historiador Richard Tarnas:

A causa mais imediata, que foi o dispendioso patrocínio da alta cultura, lança alguma luz sobre o fator mais profundo por trás da Reforma: o espírito anti-helênico com que Lutero procurou purificar o Cristianismo e devolvê-lo à base bíblica de seus primórdios. (...) No entanto, talvez o elemento mais fundamental na gênese da Reforma fosse o emergente espírito de individualismo auto-determinante rebelde, especialmente o crescente ímpeto para a independência intelectual e espiritual, que agora chegara ao ponto decisivo em que era possível sustentar uma postura de grande poder crítico contra a mais elevada autoridade cultural do Ocidente, a Igreja Católica Romana.³⁵²

Em pleno século XVI, época da Reforma, a relação entre a teologia dogmática e a “teologia mística” adentrava seu inverno. As próprias disciplinas espirituais passam por transformações desde o fim da Idade Média, numa tendência cada vez maior de sistematização das mesmas. Como diz Sheldrake, nesse período “a relação entre a espiritualidade e a teologia em geral era ambígua na melhor das hipóteses, e antagônica na pior.”³⁵³ A dinâmica de uma viva espiritualidade passa para o lado da não intelectualidade, o que significa que cada vez mais o cultivo de uma intelectualidade teológica se vê à parte da espiritualidade.

Na verdade com a tendência à fragmentação e divisões no cristianismo ocidental, tal como aparece fortemente na esteira da Reforma, a teologia se encontra pressionada ao mero serviço de defesa da ortodoxia, tanto do lado católico, como do lado protestante. Com isso o dogmatismo acaba sendo fortalecido de ambos os lados

351 VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Problemas de fronteira**. Op., cit., p. 71. Grifo nosso.

352 TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op., cit., p. 256.

353 SHELDRAKE. p. 63.

“a fim de se tornar guardiã das ortodoxias católica ou protestante prevalecentes.”³⁵⁴

Diz Sheldrake:

A teologia dogmática católica romana opunha-se não só à suposta subjetividade desequilibrada protestante, como também aos reformadores e místicos espirituais em suas próprias fileiras. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, fundador dos jesuítas, foram alvo de suspeitas de inortodoxia por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. O acréscimo das “Regras para Pensar com a Igreja” (inclusive a defesa da teologia escolástica!) como um apêndice aos *Exercícios Espirituais*, a tradução do texto do espanhol para uma versão oficial em latim, assim como a direção geral assumida pela espiritualidade inaciana depois da morte de Inácio, bem podem ter algo a ver com o clima teológico prevalecente.³⁵⁵

Com o passar do tempo, já com o aparecimento de alguns dos místicos mais importantes da época como Inácio de Loyola, Teresa de Ávila, João da Cruz ou Francisco de Sales, a terminologia desses autores ainda não tinha se desenvolvido como a da futura teologia ascética.³⁵⁶ Na verdade um vocabulário mais especializado foi se desenvolvendo mais especificamente a partir do século XVIII tornando-se corrente no final do século XIX. E como diz Sheldrake:

Mesmo assim, seus escritos demonstravam os primórdios de uma linguagem distinta concernente ao conhecimento da vida espiritual. Paralelamente a isso, o escolasticismo tardio do período barroco tendia a dividir a teologia em disciplinas cada vez mais separadas.³⁵⁷

Com o Iluminismo clássico do século XVIII podemos testemunhar o crescimento exponencial da investigação científica. Essa nova cultura de cientificidade acaba por se tornar o único caminho crível em direção à verdade e a certeza. Isso agravou ainda mais o divórcio entre teologia e espiritualidade. A espiritualidade passa a ser encarada cada vez mais com suspeita pelos teólogos de então, sendo a mesma vista como que cheirando a misticismo e superstição. A verdade da fé deveria ser expressa em proposições em conformidade com o positivismo defensivo de algumas parcelas do cristianismo ocidental.³⁵⁸

354 Ibid., Idem., p. 63.

355 Ibid., pp. 63-64.

356 Cf. SHELDRAKE. p. 64.

357 Idem., p. 64.

358 SHELDRAKE. p. 64.

A espiritualidade era vista como algo dissociado da realidade (não realista), “pois era associada com uma devoção teologicamente dúbia e era de interesse opcional porque parecia se relacionar somente com certa disposição mental. O valor da inteligência foi superestimado.”³⁵⁹ Para esse teólogo essa postura gerou que:

Como conseqüência, a dimensão espiritual da vida humana deveria ser continuamente questionada por uma jornada analítica rumo àquilo que poderia ser provado. A noção de que a teologia era uma ciência ficou ligada à crença de que a ciência podia gerar conhecimento livre de valor. Isso direcionou a teologia para uma posição de isolamento do contexto ou sentimento pessoal.³⁶⁰

Queremos ampliar a discussão lançada nesse tópico de nossa pesquisa fazendo nossas as palavras de Richard Tarnas que diz:

Embora a natureza judaica conservadora da Reforma fosse uma reação contra os aspectos helenísticos e pagãos do Renascimento, em outro nível a afirmação revolucionária de autonomia pessoal servia de continuação do impulso renascentista – e assim era um elemento intrínseco, quando não parcialmente oposto, de todo o fenômeno de todo o Renascimento. O Renascimento e a Reforma foram sem dúvida revolucionários e, talvez por conta desse *Zeitgeist* prometício, a rebelião de Lutero rapidamente se tinha amplificado muito além do que ele havia previsto ou mesmo desejado. No final das contas a Reforma era uma expressão particularmente notável de uma transformação cultural bem maior que ocorria na cultura e no espírito ocidental.³⁶¹

No fundo o protestantismo ao recuperar a Palavra de Deus nas Escrituras, acabou por promover na cultura européia emergente uma nova ênfase na necessidade de descobrir a verdade objetiva, sem distorção – que era o foco do protestantismo – sem os preconceitos da Tradição tal como formulara Igreja Católica – com isso, acabara por apoiar o desenvolvimento da mentalidade científica crítica.³⁶² Diz Tarnas:

A Bíblia fundamentalista apressaria o cisma que há muito aumentava entre a Fé e a Razão, no momento em que a cultura moderna procurava adaptar-se à Ciência. A fé cristã estava muito profundamente entranhada para ser rapidamente abandonada por inteiro, mas as descobertas científicas também já não poderiam ser negadas. Mais adiante, mostrariam ter peso maior do que a primeira em seu significado prático e intelectual. Em meio a essa mudança, a “fé” ocidental seria realinhada de modo totalmente diferente e transferida para o vencedor. A longo prazo, o dedicado

359 Ibid., p. 65.

360 Idem., p. 65.

361 TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op., cit., pp. 261-262.

362 Cf. Ibid., p. 264.

restabelecimento luterano de uma religiosidade baseada na Escritura ajudaria a precipitar a sua antítese laica.³⁶³

A relação entre teologia e espiritualidade caminha mais um pouco em direção ao seu divórcio radical. Olhando mais de perto para o protestantismo pós-reforma (século XVII), mais conhecido como a Escolástica Protestante ou ortodoxia, a ruptura entre teologia e espiritualidade ganha outros contornos. É sobre essa realidade que nos ateremos a seguir.

3.6.1

A escolástica protestante: *antigas bases* numa nova forma.

Com o passar do tempo, num período ainda próximo à Reforma, começa a se desenvolver no protestantismo uma tendência cada vez mais dogmática, hermética e de caráter fortemente conservador - por mais que houvesse nesse período alguns autores que fugissem a regra, como no caso de alguns anglicanos do século XVII - que produziram obras de orientação espiritual ou meditação.³⁶⁴ Segundo nos ajuda a perceber John Leith essa fase do protestantismo desenvolvera a mesma ênfase numa teologia dedutiva, especulativa, que como o escolasticismo medieval dava uma grande importância às definições matematicamente precisas, com afirmações embasadas na melhor lógica, altamente técnica do ponto de vista do método.³⁶⁵ Sobre essa postura ele diz: “O perigo do escolasticismo é que, ao buscar definições cuidadosas e precisas, faz com que a teologia se torne muito abstrata e distante da vida. Esquece que a vida é mais do que a razão.”³⁶⁶

No entanto, conforme alguns historiadores nos ajudam a perceber o período, a partir já de fins do século XVI, com a morte dos reformadores em diante - consolida-se uma postura dogmática no século XVII – quando uma ênfase cada vez maior se deu sobre a doutrina correta (ortodoxia). O que revela uma nova forma de escolasticismo, que começou a se desenvolver dentro dos círculos teológicos

363 TARNAS, Richard. p. 265.

364 Cf. Idem., p. 65.

365 Cf. LEITH, John. **A tradição reformada: uma maneira de ser comunidade cristã.** São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 172.

366 Ibid., p. 173.

protestantes, na medida em que se procurava demonstrar a racionalidade e sofisticação de seus sistemas.³⁶⁷ Nessa época havia um espírito paradoxal, pois se por um lado havia o desenvolvimento de uma abordagem cada vez mais racionalista, por outro lado, como diz Justo Gonzáles:

Durante todo esse período, continuaram existindo aqueles que se preocupavam com o conteúdo da doutrina cristã com um zelo semelhante ao de Lutero e Calvino. Mas os teólogos destas novas gerações já não viviam na época dos novos descobrimentos teológicos. Embora convencidos de que se propuseram a defender a doutrina dos antigos reformadores, sua teologia necessitava da vibrante tranquilidade de espírito de um Lutero e Calvino. Cada vez mais seu estilo ia tornando-se rígido, acadêmico e frio. (...) O dogma vinha a ocupar o lugar da fé viva e a ortodoxia parecia tomar o da caridade. Daí os dogmas que se contrapuseram às dúvidas da época e que deram lugar às ortodoxias rígidas tanto entre católicos como entre luteranos e reformados.³⁶⁸

Com o subtítulo supracitado: A escolástica protestante: antigas bases numa nova forma, queremos sublinhar a realidade da presença do mesmo “espírito” do escolasticismo clássico sobre o qual já tratamos nesse capítulo. Principalmente por parte dos luteranos e reformados (calvinismo). No calvinismo, o dogmatismo hermético, rígido, marca esse período, como mostra Alister McGrath:

No período depois da morte de Calvino uma nova preocupação com o método – isto é, com a organização sistemática e dedução coerente de idéias – ganhou impulso. Teólogos reformados se viram obrigados a defender suas idéias diante de oponentes luteranos e católicos. O aristotelismo que Calvino encarou com certa suspeita, passou a ser considerado um aliado. Tornou-se cada vez mais importante demonstrar a solidez e coerência interna do calvinismo. Em decorrência disso, muitos escritores calvinistas se voltaram para Aristóteles na esperança de que seus escritos sobre método oferecessem indicações de como a teologia reformada poderia ser fundamentada numa base racional mais firme.³⁶⁹

As bases, portanto, passam a ser as mesmas da escolástica clássica, só que agora com algumas diferenças (formas). A fundamentação epistemológica passa a ser cada vez mais semelhante a da escolástica católica de quatro séculos atrás, com “cara nova”. O que mostra um claro processo de espírito reacionário, fortemente conservador, recrudescendo, e levando aos graves sintomas de dogmatismo radical.

367 Cf. MCGRATH, Alister. **Teologia histórica**. Op., cit., p. 189.

368 GONZÁLES, J. L. **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos dogmas e das dúvidas. Vol. 8. São Paulo: Vida Nova, 2001, pp. 18-19.

369 MCGRATH, Alister. p. 188.

Essa “nova abordagem” da teologia passa a desenvolver algumas características peculiares que resultou desse esforço de tornar a teologia reformada mais fundamentada racionalmente.

O que levou Wolfhart Pannenberg a afirmar que: “Apesar da rejeição da filosofia aristotélica por Lutero, no século XVII também a teologia protestante retornou uma vez mais à orientação de Aristóteles, mais precisamente de sua metafísica.” O teólogo de Oxford, Alister McGrath, elenca quatro como sendo as características da fundamentação racionalizante da teologia protestante européia à época. São elas:

1 – Atribui-se à razão um papel central na investigação e defesa da teologia cristã; 2 – A teologia cristã foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente defensável, derivado de deduções silogísticas com base em axiomas conhecidos. Em outras palavras, a teologia começou dos princípios iniciais e passou à dedução de suas doutrinas com base nesses princípios; 3 – Considerou-se que a teologia tinha como base a filosofia aristotélica e, particularmente, a idéias de Aristóteles acerca da natureza do método; escritores reformados posteriores podem ser descritos mais adequadamente não como teólogos bíblicos, mas sim filósofos; 4 – A teologia se voltou para questões metafísicas e especulativas, especialmente aquelas relacionadas à natureza de Deus, à vontade de Deus para a humanidade e a criação e, acima de tudo, para doutrina da predestinação.³⁷⁰

Dentro do luteranismo a postura não era lá muito diferente. No fundo a realidade era bem parecida em relação aos reformados. A chamada ortodoxia luterana em meados do século XVII desenvolvera uma visão cada vez mais otimista com relação ao uso da filosofia como aporte, a qual fora olhada com desconfiança pelos reformadores. Essa postura não tem absolutamente nenhuma relação à compreensão de alguns com relação a Lutero. Na verdade, a fama dada a Lutero principalmente, de ser contrário à razão carece de base histórica, pois o que a história nos revela deixa explícito, a partir da própria resposta de Lutero diante da Dieta de Worms, sua postura a favor do uso da razão, quando o reformador disse que se não fosse convencido pelas Escrituras e pela *razão*, não se retrataria.

Como lembra Paul Tillich: “Lutero não era irracionalista. Rebelava-se contra quaisquer tentativas de transformação das substâncias da fé pelas categorias da razão.

370 Ibid., Idem., p. 188.

A razão não poderia salvar ninguém; ela precisava ser salva.”³⁷¹ Com a vitória final da filosofia na época da escolástica (ortodoxia) protestante, emerge nos escritos do movimento, o desenvolvimento de sistemas de compreensão da realidade a partir dos postulados da Reforma. Diz Tillich:

A vitória final da filosofia, dentro da teologia, vê-se na base de todos os sistemas teológicos da ortodoxia. Johann Gerhard acha-se entre os que desenvolveram sistemas clássicos na teologia luterana. Era grande filósofo e teólogo, comparável, até certo ponto, a Tomás de Aquino. Foi na verdade, o último rebento do escolasticismo protestante.³⁷²

Como fica claro a partir desse período, “até a era moderna, dentro do protestantismo, não havia uma abordagem sistemática sobre a vida espiritual tal como havia no catolicismo romano.”³⁷³ Uma das razões porque o protestantismo não tratou de construir uma teologia espiritual tal como já aparece nesse período no catolicismo, tem a ver com a própria maneira dos reformadores compreenderem a relação entre teologia e espiritualidade. Como diz Sheldrake:

Os reformadores do século XVI, mais notadamente Martinho Lutero, eram inerentemente contra o tipo de divisões que o escolasticismo medieval tardio causou entre a espiritualidade e a teologia, especialmente a doutrina e a ética. Desde o princípio as teologias luterana e calvinista tiveram no âmago uma preocupação com o que agora consideramos espiritualidade.³⁷⁴

Não se pode dizer o mesmo da escolástica protestante do século XVII, com sua rigidez dogmática e tendência ao racionalismo. Os sistemas teológicos da época deixavam de lado o dado experiencial da fé como “locus” teológico. O tradicional *sujeito teológico cognoscente* era, assim, incentivado a tratar a sua abordagem do real mais objetivamente possível, com a função de evitar a todo custo toda e qualquer sombra de subjetividade. Para Libânio essa postura revela o real pressuposto da época. O que ele chama de “linguagem especular”. Ele diz:

371 TILlich, Paul. **História do pensamento cristão**. Op., cit., p. 274.

372 Ibid., p. 275.

373 SHELDRAKE. p. 65.

374 Ibid., p. 66.

O esquema hermenêutico tradicional definia-se por linguagem especular, a saber, à maneira de “espelho”, no sentido de refletir objetivamente a realidade sem percepção interpretativa do sujeito. Evidentemente o discurso antigo era também interpretação, mas não tinha consciência de tal e se julgava objetivo e simples reflexão do real.³⁷⁵

Mas se com a escolástica protestante a separação entre espiritualidade e teologia são ainda mais reforçadas, nada disso será comparado às agudas rupturas causadas pelo Iluminismo, do século XVIII em diante, ampliando ainda mais o abismo que já separava teologia de espiritualidade. Com o emergir da filosofia de René Descartes no século XVII, ampliando a separação entre sujeito e objeto, o Iluminismo lança suas raízes e cresce em direção à maturidade a partir do chamado “século das luzes” e sua apologia de uma razão onicompreensiva crescendo com todo vigor.

3.6.2

O Iluminismo e a razão onicompreensiva: o “esquecimento” da transcendência.

O período conhecido como Iluminismo (*Aufklärung*) responde por boa parte da crise por que vem passando o cristianismo ocidental, reverberando até os dias de hoje, mesmo tendo em vista a tentativa de superação da modernidade-iluminista a partir do chamado paradigma “pós-moderno”.³⁷⁶

Esse período é emblemático no que diz respeito ao divórcio entre razão e fé, teologia e espiritualidade. Nunca como na Idade das Luzes a razão e o potencial humano foram tão superestimados. Para o professor Danilo Marcondes, o Iluminismo “abrange não só o pensamento filosófico, mas também as artes, sobretudo a literatura, as ciências, a teoria política e a doutrina jurídica.”³⁷⁷ Já segundo o historiador da teologia Bengt Hägglund “pode se dizer, falando em termos gerais, que a era do Iluminismo no continente europeu coincidiu com o século XVIII.”³⁷⁸ Esse historiador

375 LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**. Op., cit., p. 312.

376 Não obstante, como vimos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, o chamado paradigma cartesiano persiste em dar as cartas. Todavia, estão cada vez mais explícitos os sintomas de inadequação desse paradigma frente à atual sensibilidade cultural, chamada por muitos de “pós-modernidade”.

377 MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Op., cit., p. 206.

378 HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Op., cit., p. 291.

nos lembra a importância de levarmos em consideração a junção de alguns fatores para o aparecimento do pensamento iluminista. Ele assevera:

As raízes desta era e suas idéias encontram-se no humanismo da Renascença, bem como no deísmo da Inglaterra do século XVII. Os sistemas filosóficos que começaram a substituir a estrutura filosófica anterior, na segunda metade do século XVII (Descartes, Leibniz, Locke), Também auxiliaram a preparar o terreno para o Iluminismo. Novas descobertas no campo das ciências naturais (Newton), também contribuiu para o desenvolvimento do ponto de vista moderno, que se propagou amplamente no século XVIII.³⁷⁹

Ao tratar diretamente da chamada modernidade-iluminista, Pannenberg faz questão de ressaltar a importância dos dois vultos mais importantes para a formação de todo arcabouço intelectual ocidental. Que são: René Descartes e John Locke. Podemos afirmar com Pannenberg o seguinte: “Essas duas posições são a renovação da metafísica por Descartes e o empirismo filosófico fundado por John Locke.”³⁸⁰ Todas as demais posições do período podem estar associadas a eles em maior ou menor grau.

Portanto, o Iluminismo ou Ilustração - como às vezes é também chamado o período - passa a ser uma marca cultural do Ocidente transpassando com força, inclusive, a teologia feita a partir de então e, conseqüentemente, afetando diretamente o núcleo rígido de sua epistemologia e metodologia teológica. Subestimar os reflexos do pensamento iluminista na teologia, desde então, é no mínimo correr o risco de cair na superficialidade e não discernir as conseqüências nefastas à *episteme* da fé.³⁸¹ Sensibilidade essa que incide diretamente na dinâmica de *ruptura radical* entre espiritualidade e teologia.

Quando damos a esse espírito iluminista a designação de racionalista (e sua razão onicompreensiva), não ignoramos o fato das outras correntes que não seja o racionalismo. Na verdade como diz Richard Tarnas:

379 Ibid., Idem., p. 291.

380 PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia**. Op., cit., p. 133.

381 Assim como foi dito no primeiro capítulo dessa dissertação, nossa crítica ao Iluminismo não se faz negando qualquer aspecto positivo desse período, muito pelo contrário, para nós os avanços das ciências, da educação, das conquistas da medicina e das tecnológicas advindas daí da chamada modernidade-iluminista não podem ser menosprezados. Nossa crítica se dá contra o rígido estatuto epistemológico racionalista do pensamento ilustrado, ainda não superado no Ocidente.

A Ciência substituiu a Religião como autoridade intelectual proeminente, sendo agora definidora, juiz e guardiã da visão cultural do mundo. A Razão e a observação empírica substituíam a doutrina teológica e a Revelação da Escritura como principal meio para a compreensão do Universo. Os domínios da religião e da metafísica compartimentalizavam-se aos poucos, considerados pessoais, subjetivos, especulativos e fundamentalmente distintos do público conhecimento objetivo do mundo empírico. A Fé e a Razão estavam agora definitivamente cindidas.³⁸²

O mundo da natureza agora era o foco de estudo do ser humano, bem como o meio de onde o mesmo obtinha as verdades científicas indubitáveis. Isso alimentava mais e mais o *immanentismo* filosófico fortemente influente na teologia do século XIX. As compreensões que envolviam uma realidade transcendental eram cada vez mais consideradas além da competência do conhecimento humano, modificando em muito a epistemologia nessa modernidade, pois como esclarece Tarnas:

Em lugar de explicação religiosa ou metafísica, as duas bases da epistemologia moderna, o racionalismo e o empirismo, acabaram produzindo suas parentes decorrências metafísicas: enquanto o moderno racionalismo indicava, depois afirmava e se baseava na concepção do Homem com a suprema ou maior inteligência, o moderno empirismo fazia o mesmo com a concepção do mundo material, como realidade essencial ou única – ou seja, humanismo secular e materialismo científico, respectivamente.³⁸³

Surge então aquilo que chamamos nesse tópico de o “esquecimento” da transcendência. O mundo passa a ser encarado com uma realidade radicalmente imanente. A dessacralização do mundo foi a consequência inevitável. A secularização no Ocidente cada vez mais passa a ser uma realidade que no século XX veríamos chegar a seu clímax. A teologia nesse contexto torna-se um empreendimento radicalmente à parte daquilo que chamamos de espiritualidade.

3.7

A modernidade em crise no século XX: tempo de novas oportunidades.

É exatamente nesse século XX no qual, paradoxalmente, com a crise provinda das duas grandes guerras, dando cabo do fim do otimismo antropológico-cultural prevalecente, a crítica à teologia liberal européia, fruto das crises pastorais de um jovem teólogo chamado Karl Barth, o surgimento das filosofias da existência - todas

382 TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op., cit., p. 309.

383 Ibid., Idem., p. 309.

tentativas de superação do imanentismo radical desde o século XIX - deram à epistemologia teológica uma nova oportunidade do restabelecimento de uma relação mais fecunda, saudável e integral entre teologia e espiritualidade no Ocidente. A transcendência volta a fazer parte da agenda do pensamento ocidental. Um novo romance entre ambas as disciplinas se faz possível.

Mas agora - é importante ressaltar – que essa possibilidade se dá numa nova dinâmica cultural, sob os ventos renovadores da teologia, que nesse século, dá cada vez mais valor às “vivências locais” de uma determinada cultura, de países ao sul do Equador e de continentes exilados socio-economicamente. Surge com força o chamado pluralismo.

Na América Latina, na esteira das mudanças ocorridas na década de 60, tanto dentro como fora dos “muros das Igrejas” e de determinadas teologias cada vez mais plurais, emerge uma “nova maneira de se fazer teologia”, uma teologia que passa a beber no próprio poço³⁸⁴, mais fontal, fruto da interpelação de uma realidade social de opressão e pobreza. A *práxis* começa a ser levada em consideração como “locus” metodológico, gerando uma mudança na epistemologia e metodologia teológica gestadas nesse continente. A periferia do mundo grita³⁸⁵, quer ter sua voz ouvida.

Mas, não obstante a tentativa de superação da ruptura entre teologia e espiritualidade, pode-se perceber ainda na metodologia teológica atual a necessidade de se articular a espiritualidade com a teologia, pois especificamente em âmbito acadêmico do estudo da teologia, nas casas de formação e nos seminários, essa dinâmica de superação ainda não se deu plenamente, principalmente, pela presença persistente de uma epistemologia de base racionalista (cartesiana), e seu paradigma marcante ainda hoje, para além das fronteiras da teologia.

Conclusão

384 Esse é o título de um dos livros do padre peruano, Gustavo Gutiérrez o fundador da teologia latino americana da libertação. O título do livro é: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço:** itinerário de um povo. Op., cit.

385 Tal como aparece em texto como o de Leonardo Boff. Cf. BOFF, Leonardo. **A fé na periferia do mundo.** 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

Até aqui, nesse capítulo, temos visto como se configurou o divórcio entre teologia e espiritualidade no Ocidente, desde o agudo influxo do dualismo antropológico já presente na *gnose* combatida já nas páginas do Novo Testamento. Também podemos realizar uma viagem até a gênese da ruptura entre teologia e espiritualidade desde o século XII, quando a teologia sofre um *turning point* (ponto de mudança) em sua metodologia, e, em seguida, ganha então *status* de ciência e passa a fazer parte das faculdades mais importantes, na época do surgimento das grandes universidades européias, mais especificamente a Universidade de Paris. A teologia torna-se o carro chefe da sensibilidade cultural de então, sendo considerada a ciência por excelência, ditando os rumos da visão de mundo no Ocidente desde então.

Esse divórcio radical entre teologia e espiritualidade ocasionou sérias crises no estatuto epistemológico da fé. Fragmentando a dinâmica da teologia no Ocidente. Afastando a teologia do horizonte existencial da fé vivida por homens e mulheres que passam a encarar com o tempo a teologia feita nas academias com certo ceticismo. Muitos teólogos e teólogas acabam por se distanciar radicalmente da possibilidade da vivência de uma rica espiritualidade, tornando-se cínicos em relação à espiritualidade, temendo quaisquer possibilidades de se vincularem à algum tipo de misticismo ou coisa do gênero. Muitos dos intelectuais da teologia vêm a mística como alienante e carente de “fundamentação racional”. Todavia, para o bem da epistemologia da fé, a *dimensão afetiva* é reclamada por parte da sensibilidade “pós-moderna”, em detrimento do racionalismo ainda presente no trabalho teológico acadêmico. Sendo assim, a dinâmica da teologia passa novamente a vislumbrar o raiar de um novo dia para a relação entre teologia e espiritualidade no Ocidente.

Mas para que essa relação se restabeleça é *conditio sine qua non* que teólogos e teólogas, estudantes de teologia, estejam conscientes da premente necessidade de reintegração entre teologia e espiritualidade no Ocidente. Esse é o primeiro passo para avançarmos em direção à propostas concretas que tratem diretamente a questão. É o que vislumbramos nessa dissertação. Mais especificamente, esse será o nosso foco no capítulo seguinte: propor a partir de teólogos e teólogas, alguns paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade. Em busca de um *novo romance entre teologia e espiritualidade no Ocidente*. É o que veremos a seguir.

4

Paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade.

Introdução

É nosso intuito nesse capítulo colocar o diagnóstico feito nos capítulos anteriores, acerca do divórcio entre teologia e espiritualidade no cristianismo ocidental, frente a alguns paradigmas de integração.

Para tanto, faremos uso de um teólogo protestante³⁸⁶ e uma teologia de caráter integrador elaborada em nosso continente latino-americano. Esses souberam desenvolver o labor teológico a partir da espiritualidade como “lugar” privilegiado para se fazer teologia. Ferrenhos combatentes na luta contra o dualismo marcante no Ocidente, como na relação de oposição-exclusão entre teologia e espiritualidade. Teólogos que buscaram exercer seus magistérios na dinâmica de outra metodologia teológica, mais atenta à integralidade, escrevendo belos capítulos para a história da teologia no horizonte da cultura contemporânea.

Essa nossa proposta de integração visa ajudar no amadurecimento tanto do que entendemos por teologia (ampliando os conceitos e imagens), como do que entendemos por espiritualidade, quando colocamos duas realidades aparentemente contraditórias sobre a mesma realidade, que na verdade, por mais diferentes que sejam, assim mesmo, podem e devem conviver em harmonia, numa dialética de inclusão.

Portanto, o divórcio entre teologia e espiritualidade, que aponta para uma relação de exclusão entre dimensões como razão e fé, denunciam nossa incapacidade histórica do cristianismo ocidental em determinados períodos, de trabalhar com uma visão de mundo mais holista, mais integrada, livre dos paradoxos radicais e dos dualismos gritantes.

Queremos nesse capítulo colocar essa história nefasta de oposição radical, com características marcadamente maniqueístas, frente a paradigmas mais integradores. Lembrando que a integração se dá a partir da constatação de duas realidades

³⁸⁶ Mais especificamente nosso foco será na reflexão feita pelo teólogo protestante suíço: Karl Barth. O que não significa exclusividade. Ou seja, outros teólogos também entrarão na confecção desse capítulo.

diferentes. Ou seja, teologia não é espiritualidade e vice-versa, tanto quanto, razão não é a mesma coisa que fé, mas que jamais deveriam ser encaradas por isso, como realidades contraditórias, muito pelo contrário, no fundo essas realidades estão vocacionadas a uma relação de unidade, apesar da diversidade.

A diferença entre ambas não significa necessariamente uma relação de oposição-exclusão. Por mais diferentes que sejam uma necessita da outra e na verdade em se tratando especificamente da fé cristã, *uma não pode viver sem a outra*. Podemos a partir daí, também, afirmar que teologia sem espiritualidade é menos teologia e que espiritualidade sem teologia é menos espiritualidade, quando se trata de fé cristã.

Surge a necessidade de enxergarmos a impossibilidade intrínseca de se ter uma teologia desprovida de seu *húmus*, seu “lugar” donde brotar, e então desenvolver uma teologia mais espiritual. Ao mesmo tempo, percebermos a carência que a espiritualidade tem da luminosidade provinda do *discernimento teológico*, desenvolvendo assim uma espiritualidade mais teológica. Como diz Ricardo Barbosa com relação aos estudantes de teologia:

Precisamos de uma teologia mais espiritual, que nos desperte para um relacionamento pessoal e verdadeiro com Deus. Em outras palavras, uma teologia e uma linguagem teológica que nos apontem o caminho da oração. (...) Que seja mais pessoal, afetiva e comunitária, e não apenas acadêmica. Pra isso ela precisa ser mais espiritual. Não significa *espiritualizar* a teologia, mas reconhecer sua personalidade e o significado da encarnação. (...) A encarnação tira a teologia da prateleira e a coloca no coração, na mente, nos relacionamentos, na vida, nas decisões, nos afetos, nas paixões, nas escolhas, enfim, em tudo.³⁸⁷

Ao mesmo tempo em que devemos nos ater a necessidade de uma espiritualidade mais teológica, mais rica de discernimento crítico, de tirocínio, de acuidade intelectual. O que não significa - ao tratarmos de uma teologia mais espiritual - um retorno acrítico a mentalidade *pré-moderna*. Muito menos – ao tratarmos da necessidade de uma espiritualidade mais teológica – de ficarmos parados, presos, circunscritos à mentalidade *moderna*. Na percepção de Alister McGrath:

387 BARBOSA, R. **O que é espiritualidade?** In: BOMILCAR, N. (org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005, p. 18.

A espiritualidade é a aplicação da verdade cristã à vida de fé. (...) Ela procura colocar Deus no coração e na mente. A espiritualidade ocupa-se do aprofundamento do conhecimento pessoal de Deus, ela se baseia em uma boa teologia, que alicerça a vida cristã. (...) Colocar uma barreira entre teologia e espiritualidade é pedir a duas pessoas apaixonadas que se relacionem friamente.³⁸⁸

A união entre teologia e espiritualidade que propomos deve ser encarada sempre a partir do horizonte cultural, epocal donde falamos. Sem cairmos em algum conservadorismo qualquer ou em qualquer vanguardismo cego. Mais sermos fiéis a vocação evangélica da inculturação a partir do próprio *paradigma da encarnação*, que nos faz comunicar a fé e tematizá-la a partir do horizonte cultural em que estamos inseridos, o qual chamamos hoje de “pós-moderno”.

A opinião de que teologia e espiritualidade se necessitam mutuamente é compartilhada, por exemplo, pelo professor do Instituto Santo Inácio, Alfredo Sampaio quando adverte sobre os desdobramentos de uma teologia a parte da espiritualidade, que pode até tornar-se refinada metodologicamente, mas incapaz de conhecer ou de falar dos mistérios que estão no centro do Cristianismo.³⁸⁹ Ou como frisa um dos mais importantes místicos contemporâneos, Thomas Merton, num de seus belos textos:

A contemplação longe de ser oposta à teologia constitui a perfeição moral da teologia. Não devemos separar o estudo intelectual das verdades divinamente reveladas e a experiência contemplativa dessas verdades como se uma coisa não tivesse nada que ver com a outra. Trata-se de dois aspectos da mesma realidade. Teologia dogmática e teologia mística, ou teologia e espiritualidade, não devem ser separadas como categorias que se excluem reciprocamente, como se o misticismo fosse algo somente para mulheres piás e o estudo teológico fosse para os homens práticos, mas não santos. Esta divisão talvez explique muito do que se estaria perdendo em ambas: na teologia e na espiritualidade. Se elas não estão unidas, não há fervor, não há vida e não há um valor espiritual na teologia e nem tampouco pode haver substância, significado e uma orientação segura na vida contemplativa.³⁹⁰

388 MCGRATH, Alister. **Teologia para amadores**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, pp. 59-60.

389 Cf. COSTA, Alfredo Sampaio. **Teologia e espiritualidade**: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Ano XXXVIII nº 106, setembro/dezembro, 2006, p. 331.

390 MERTON, Thomas. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955., p. 30.

Essa conscientização da necessidade de trazer a espiritualidade para o centro da reflexão teológica parece estar acontecendo aos poucos, o que já é um bom sinal. Como diz Maria Clara L. Bingemer:

É fato relevante, hoje em dia, a volta da espiritualidade ao campo da reflexão teológica. Até recentemente a teologia acadêmica não se via devedora e tampouco vinculada a um certo tipo de obras qualificadas, dentro do conjunto da vida eclesial, como “espirituais” ou “piedosas”. Nesta categoria estavam incluídos os escritos dos místicos cristãos.³⁹¹

Como fez questão de frisar J. Leqlercq, a característica principal da Patrística sempre esteve relacionada a ter unido de um lado o esforço da inteligência e aquele do coração, a ciência e a caridade, bem como a sabedoria, o conhecimento e a oração, e por outro lado, nesta experiência de luz e de fervor, o contato freqüente com as fontes cristãs fundamentais: a Escritura, as autoridades antigas, a liturgia:

Daí se pode entender a observação de um bibliotecário: ‘Quando deves classificar uma obra e te encontras incerto se inseri-la no setor de teologia ou no setor de espiritualidade, pelo motivo que parece que diga respeito seja a uma que à outra, trata-se seguramente de uma obra patrística’.³⁹²

Pois, ser um teólogo até então significava que uma pessoa havia contemplado o mistério da encarnação e possuído uma vivência de fé sobre a qual refletir. O fazer teológico era sempre muito mais do que mero exercício intelectual. O conhecimento das coisas divinas era inseparável do amor de Deus aprofundado na oração.³⁹³

Sem que nos esqueçamos que o que chamamos hoje de teologia, passa a ser assim chamada a partir do séc. IV com Atanásio e Basílio. Neste momento a teologia nasce como hermenêutica da Santidade. Da santidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, manifestadas na humanidade convidada a participar dessa santidade.³⁹⁴

Para a Patrística, por exemplo, fazer teologia envolvia a constante leitura da Sagrada Escritura (vide a *Lectio Divina*), que era então moldada na liturgia, no

391 BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990, p. 19.

392 LEQLERCQ, Jacques. **Esperienza spirituale e teologia**. Alla scuola Del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990, p. 133.

393 SHELDRAKE. **Espiritualidade e teologia**. Op., cit., p. 55.

394 BARROS, Paulo César. **Editorial**: Teologia e espiritualidade. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Ano XXXVIII nº 106, setembro/dezembro, 2006, p. 318.

diálogo crítico com a cultura e a filosofia grega. Isso resultou na reflexão de temas centrais como oração, martírio, os estágios da vida cristã e assim por diante. Uma variedade de gêneros provia fontes para tanto, como: sermões, cartas, vida específica dos santos e regras monásticas.

A teologia ao nasce a serviço da experiência mistagógica. Ou como diz Paulo Cesar Barros, do Instituto Santo Inácio: “Pensar a espiritualidade como estranha à teologia, pensar que a teologia não necessita aprender da experiência espiritual, seria um atestado de miopia no olhar teológico que não enxergaria mais a fonte onde a própria teologia foi batizada.”³⁹⁵ Neste ponto, é de suma importância a síntese que faz o professor Ricardo Barbosa. Vale a pena citá-lo:

Se olharmos para as obras de Irineu e Orígenes, do segundo e do terceiro séculos; Agostinho e os irmãos da Capadócia, do século IV; Benedito e Gregório do sexto; Simeão o novo teólogo do décimo; Bernardo de Clairveaux e Ricardo de São Vítor, do século XII; Boaventura do século XIII; Walter Hilton, do XIV; e muitos outros, veremos que, para todos eles, conhecimento e amor, doutrina e devoção, teologia e oração eram a mesma coisa. Sua teologia era de certa forma, o relato da própria experiência com Deus. As Confissões de Agostinho, as Regras monásticas de Benedito, o Cuidado pastoral de Gregório, as Orações de Simeão, os Comentários de Cantares e outros escritos de Bernardo, enfim, todos eram expressão de uma fé pessoal, de amor por Deus, de uma vida de oração. Não havia o divórcio entre teologia e espiritualidade. Evagrius Pônticu, do século IV afirmou: “Orar é fazer teologia”. A teologia emergia da oração.³⁹⁶

Assim, não só precisamos urgentemente de uma teologia a refletir sobre o *tema* da espiritualidade, mas ela mesma, a teologia, é cada vez mais interpelada a ter a espiritualidade como “lôcus” metodológico, a lhe dar plausibilidade histórica, para ser instrumento adequado da pastoral e da evangelização. Precisa-se, destarte, voltar-se às fontes espirituais da fé cristã, como “lugar privilegiado”, como fonte inesgotável de sabedoria. Levando a espiritualidade a avaliar a teologia que está sendo tecida, bem como avaliar e discernir teologicamente que espiritualidade tem-se desenvolvido no cristianismo ocidental hodierno. Segundo Henrique Matos:

Há um nexu intrínseco entre teologia e espiritualidade. Esta confere sabor e vigor pneumático àquela. A teologia, por sua vez, proporciona à espiritualidade oportunos parâmetros de compreensão e interpretação. Autêntica teologia cristã possui uma

395 Ibid, Idem., p. 318.

396 BARBOSA, R. **O que é espiritualidade?** Op., cit., p. 17.

“dimensão mistagógica”, no sentido de conduzir à experiência espiritual e particularmente à oração, entendida como colóquio amoroso com Deus.³⁹⁷

Para chegarmos a termo no avanço de nossa pesquisa, daremos voz, na primeira parte desse capítulo, ao grande teólogo protestante suíço, Karl Barth, o qual exerceu sua atividade docente em algumas das mais conceituadas universidades alemãs. Tendo sido convocado em 25 de junho de 1935, a assumir o cargo de professor titular da cátedra de teologia dogmática da Universidade de Basiléia, Suíça, sua terra natal.³⁹⁸ Nessa universidade, após anos de docência, Barth encerraria sua brilhante carreira de professor de teologia.³⁹⁹

Focaremos a metodologia e aspectos relevantes da epistemologia teológica barthiana. Nosso foco na epistemologia e metodologia teológica de Karl Barth dar-se-á principalmente a partir de duas de suas obras, *Introdução à teologia evangélica*⁴⁰⁰ e o *Fé em busca de compreensão*⁴⁰¹. Esses serão nossos textos de referência para a confecção desse capítulo. Não obstante, também, mesmo que de maneira um tanto secundária, faremos uso de outros textos do teólogo de Basiléia traduzidos para o português, que dizem respeito diretamente à nossa temática.

A fase do trabalho teológico de Karl Barth que examinaremos nessa primeira parte, diz respeito ao chamado *terceiro Barth*⁴⁰², em sua fase de maior maturidade

397 MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar teologia: iniciação e método.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 52.

398 Cf. BARTH, Karl. **Dádiva e louvor: artigos selecionados.** 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996, p. 5.

399 O reconhecimento dessa brilhante carreira teológica de Karl Barth, entre outras tantas, pode-se perceber pelos títulos de *Doutor Honoris Causa* que recebeu durante sua vida de docente da mais conceituadas universidades do mundo ocidental. Num total foram 10 concessões dadas por universidades como as de Oxford, Sorbonne, Chicago, Münster, Strasburgo, Glasgow, Edinburgo, Utrecht, St. Andrews e Budapeste.

400 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica.** 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

401 BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão.** 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

402 Existiram, pelo menos, *três fases* na construção teológica barthiana. O 1º Barth em sua fase pré-dialética, na época do liberal-socialismo, até a Primeira Grande Guerra; o 2º Barth em sua fase dialética desde seu choque com a teologia protestante liberal de fins do século XIX, até o ano de 1931; e o 3º Barth, na fase da *analogia fidei*, a partir de 1931, após sua emersão dos estudos em Anselmo de Cantuária. Podemos dizer ainda que, em primeiro lugar, mesmo depois de sua ruptura com Emil Brunner e os outros teólogos dialéticos a partir de 1932 essa não significou uma ruptura radical, ao ponto de impossibilitar quaisquer traços de continuidade em seu pensamento. Mas a partir, principalmente, de seus estudos aprofundados na epistemologia anselmiana, Karl Barth passa por uma virada acentuada (*turning point*), em sua epistemologia e método teológico, com o enfraquecimento da radicalidade dialético-existencial-kierkegardiana que o acompanhara desde seu famoso comentário à epístola de Paulo aos Romanos. Ver o prefácio do professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie-SP, Dr. Ricardo Quadros Gouvêa, à obra: BARTH, Karl. **Fé em busca de**

teológica, desenvolvida a partir da década de 30, quando de seu aprofundamento nos estudos da obra de Anselmo de Cantuária. Barth fica especialmente impactado por sua epistemologia construída a partir do famoso axioma, o *fides quaerens intellectum*, ou, o *credo ut intelligam*.⁴⁰³

A partir desses estudos emerge outro Barth que, então, passa a reescrever sua grande obra prima de teologia dogmática, a qual ele passou a chamar de *Dogmática Eclesiástica*, toda alicerçada na chamada *analogia fidei*, em forte contraste à *analogia entis* da teologia católica de então.⁴⁰⁴ Todavia, Karl Barth jamais abandonou suas *intuições fundamentais* do início de carreira, fruto de suas crises como pastor de uma pequena comunidade freqüentada por operários e camponeses da pequena cidade de Safenwill, nos cantões da Suíça, às portas da Primeira Guerra Mundial.

Em meados da década de 20 do século passado, Barth tinha dado início a uma obra de dogmática, a qual chamou então de *Dogmática Cristã*. Segundo ele, a mesma estivera profundamente sob influência da filosofia existencial kierkegardiana e essa conscientização lhe fez parar para repensar a possibilidade de começar de novo, do zero. Agora mais dependente do *auditus fidei*⁴⁰⁵.

Por volta de 1927, Barth publica o primeiro volume da obra. Contudo, pouco tempo depois abandona tal empreitada por perceber em sua teologia essa dependência exagerada do instrumental filosófico existencial como dissemos acima. E, para Barth a consequência dessa dependência foi o natural afastamento do aporte bíblico-cristão, da qual parecia depender cada vez menos sua teologia.

Como dissemos acima, essa consciência o levou a tomar a decisão de refazer a sua caminhada teológica. A partir de então, ao perceber o erro de extrema concessão à filosofia em seu labor teológico, começa a reescrever sua vultosa *Dogmática Eclesiástica*, a qual permaneceu incompleta, com um total de 13 tomos e mais de 9.000 páginas.⁴⁰⁶ Segundo o historiador da Igreja, Justo Gonzáles, sem dúvida “a

compreensão. Op., cit., pp. 11-14; Cf. também. MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX.** São Paulo: Teológica, 2003, p. 74.

403 Cf. Ibid., Idem., p. 74.

404 Cf. MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX.** Op., cit., pp. 662-663; Cf. também. GIBELLINI, Rosino. **A teologia no século XX.** Op., cit., p. 239.

405 Ausculta da fé.

406 Cf. GONZÁLES, Justo. **Uma história ilustrada do cristianismo: a era inconclusa.** Op., cit., p. 70.

dogmática eclesial é incontestavelmente o grande monumento teológico do século XX.⁴⁰⁷

Por fim, num segundo e último movimento desse nosso capítulo iremos nos concentrar na teologia de caráter mais fontal desenvolvida na América Latina, logo após o término do Concílio Vaticano II. Estamos nos referindo à *teologia latino-americana da libertação*. Fortemente marcada desde sua gênese pela maneira séria e comprometida com que liam a Escritura Sagrada em busca de resposta à situação de opressão e pobreza com a qual se deparavam na América Latina. Um continente marcado pela morte.

Conforme nossa perspectiva, essa teologia emerge como um *paradigma de integração* entre teologia e espiritualidade. Sendo assim, faremos uso de alguns textos fundamentais de alguns teólogos da libertação, principalmente Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino.⁴⁰⁸

4.1

Karl Barth e a sua compreensão da teologia.

É nosso desejo iniciarmos nossa jornada em busca dos chamados *loci theologici*⁴⁰⁹ na teologia de Karl Barth, em primeiro lugar, indo de encontro à justificativa dada pelo mesmo em sua obra intitulada, *Introdução à teologia evangélica*. Como ele formula no prefácio da mesma, essa obra fora considerada pelo teólogo de Basileia como o seu “canto de cisne”.⁴¹⁰ Essa importante obra foi publicada em alemão com o seguinte título: *Einführung in die evangelische Theologie*, no ano de 1962, seis anos antes de sua morte.⁴¹¹ Sobre essa obra diz o próprio Karl Barth, que assim a compreendia:

407 Ibid., pp. 70-71.

408 Além desses teólogos, outros serão utilizados conforme a necessidade do desenvolvimento desse capítulo.

409 Essa expressão foi cunhada pelo teólogo da baixa escolástica Melquior Cano e significa, literalmente, “lugares teológicos”.

410 Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p. 7.

411 Karl Barth veio a falecer em 10 de dezembro de 1968 em Basileia, na Suíça, aos 82 anos. Cf. BARTH, Karl. **Dádiva e louvor**. Op., cit., pp. 4-6.

Como não teria sido de bom alvitre lecionar Dogmática em apenas uma aula semanal, tentei aproveitar a oportunidade que me proporcionou esse canto de cisne para, de forma resumida, prestar contas a mim mesmo e a meus contemporâneos de tudo aquilo que até agora fundamentalmente almejei, aprendi e ensinei no campo da teologia evangélica, através de muitos caminhos e atalhos, em cinco anos como estudante, em 12 anos como pastor e depois em 40 anos como professor.⁴¹²

Para que possamos vislumbrar até que ponto Karl Barth nos ajuda a relacionar teologia e espiritualidade de maneira saudável, é imprescindível atentarmos para o *conceito de teologia* que o nosso teólogo tece ao longo da introdução da obra *Introdução à teologia evangélica* e para dois tópicos da obra *Fé em busca de compreensão*. Na tentativa de darmos uma resposta, surge uma pergunta: o que é teologia para Barth?

4.1.1

O que é teologia para Karl Barth?

Já começa a emergir na resposta a essa pergunta como Barth relaciona teologia e espiritualidade. Senão vejamos. O teólogo de Basiléia nos conduz, já de início, a que nos demos conta da particularidade da teologia como “ciência”, particularidade essa derivada do próprio “objeto” da teologia e da tentativa de “tematizá-lo em todo alcance de sua existência – e isso dentro do caminho indicado pelo próprio objeto em questão.”⁴¹³ Teologia é, então, uma ciência muito particular, é ciência *sui generis*, pela própria necessidade de tematizar a Deus.⁴¹⁴

Contudo, como o próprio Barth demonstra, à palavra “Deus” podem ser atribuídos os mais diversos e variados sentidos. O que redundaria numa possibilidade quase infinita de teologias, todas com possibilidade de serem até mesmo radicalmente diferentes entre si. Portanto, o primeiro passo consiste em dizer uma palavra sobre de qual “Deus” está se falando. Pois para Barth:

412 BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica.*, p. 7.

413 Ibid., p. 9.

414 Cf. Idem., p. 9. Sobre uma conceituação muito rica do que é teologia ver a excelente obra recém traduzida para o português do grande teólogo luterano alemão, Wolfhart Pannenberg: PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática*. Vol. 1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009, pp. 25-99.

Não existe ser humano que, de maneira consciente, inconsciente ou subconsciente, não tenha seu Deus ou seus deuses como objeto de seu desejo e confiança mais elevados, como base de sua vinculação e compromisso mais profundos. Neste sentido qualquer ser humano é teólogo. (...) Isto se aplica não só a situações nas quais se tenta fazer valer positivamente ou pelo menos deixar valer tal divindade como quintessência da verdade e do poder de algum princípio supremo, mas também a situações nas quais se nega a existência dessa divindade: nestes casos o que acontece em termos práticos é que exatamente dignidade e função da divindade são transferidas à “natureza”, a um impulso vital inconsciente e amorfo, à “razão”, ao progresso, ao ser humano de pensamento e ações progressistas, ou, quiçá, a um “nada” redentor, considerado destino último do ser humano. Também tais ideologias aparentemente “atéias” são teologias.⁴¹⁵

Então, antes de se discutir de que teologia se está falando, primeiro devemos estabelecer sobre qual Deus se quer tematizar. O teólogo e a teóloga precisa saber de qual Deus está falando. Pois se a fé tem a primazia diante do discurso teológico mais rigoroso, é necessário se perguntar. Em quem depositamos nossa fé. Em quem colocamos “nossa vinculação e compromisso mais profundos.”⁴¹⁶ A fé nesse determinado “Deus” precede todo discurso teológico. Portanto, para que se possa definir de qual teologia se está falando, precisamos nos expressar, confessando a esse Deus. Nossa teologia seguirá conseqüentemente o Deus a quem confessamos e adoramos. Em quem depositamos nossa fé. Em se tratando de nós cristãos somos crentes em um Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Nossa fé é trinitária.

Karl Barth a denominar sua teologia de “teologia evangélica”, não tem como intuito tratar especificamente de mais uma “teologia protestante”. Na verdade, ele entende o adjetivo “evangélica” como sendo a tematização coerente do *Deus que se revela no Evangelho*.⁴¹⁷ Ele diz:

Uma teologia por ser “protestante”, ainda não é necessariamente evangélica. E existe teologia evangélica também no catolicismo romano e no âmbito da Ortodoxia oriental, assim como existe na área das inúmeras variações e mesmo das formas degeneradas posteriores ao evento reformatório.⁴¹⁸

Não se trata, portanto, de uma questão de tentar definir a melhor teologia feita em todas essas manifestações históricas do cristianismo, mas qualificar a partir de

415 Ibid., p. 9.

416 Ibid., Idem., p. 9.

417 Cf. Ibid., p. 10.

418 Idem., p. 10.

qual referencial estamos tecendo nossos conceitos de Deus. Nesse caso, o referencial último é o Evangelho tal como podemos apreender das páginas do Novo Testamento. O adjetivo, “evangélica”, encontra aí seu solo donde brotar a tematização de Deus, o *Deus do Evangelho*.⁴¹⁹ Sobre isso esclarece ainda Karl Barth:

Designaremos com o termo “evangélico”, de forma objetiva, a *continuidade* e a *unidade* “católicas”, ecumênicas (para não dizer “conciliares”) de toda e qualquer teologia, que, em meio a todas as demais teologias e (sem que isso implique um juízo de valor ou desvalor) diferentemente delas, tenciona perceber, compreender e tornar manifesto o Deus do evangelho – quer dizer, o Deus que se manifesta no evangelho, que por si mesmo fala aos seres humanos, que age neles e entre eles – da maneira por Ele mesmo indicada. Onde se realiza o evento de este Deus se tornar objeto ou assunto da ciência humana e, como tal, origem e norma da mesma – aí existe teologia *evangélica*.⁴²⁰

A particularidade dessa teologia se define por seu próprio “objeto” o qual possui suas características peculiares, que a diferencia das demais “possíveis teologias”. O que não significa ausência de quaisquer elementos comuns as demais teologias e quiçá outras ciências. Mas a tarefa urgente para Barth é que possamos apontar significativamente as características nucleares dessa “ciência teológica” evangélica.

Essa teologia deve sempre se ver não somente na impossibilidade de falar exaustivamente de Deus, mas igualmente “não poderá reivindicar o direito de bancar Deus neste campo.”⁴²¹ Como assevera Barth: “O Deus do evangelho é o Deus que de sua parte se acha voltado em misericórdia para a existência de todos os seres humanos, inclusive para a teologia dos mesmos.”⁴²²

A dimensão *abscondita* de Deus, imensurável, inefável, de um Deus que é *Mistério*, do qual não podemos dispor muito menos tematizar sem deslizes, é de que fala o Evangelho. Evangelho que nos revela um Deus que ao se revelar, desmascara mais e mais de nossa limitação e precariedade quando se trata de teologizar.

Tal como diz Karl Barth, esse Deus “sempre permanece *superior*, não só quanto aos empreendimentos ‘dos outros’, mas também diante da teologia evangélica.

419 Cf. *Ibid.*, *Idem.*, p. 10.

420 *Ibid.*, *idem.*, p. 10.

421 Cf. *Ibid.*, pp. 10-11.

422 *Ibid.*, p. 11.

Permanece o Deus que continuamente se dá a conhecer e que continuamente precisa ser descoberto e redescoberto.”⁴²³

4.1.2

A base epistemológica barthiana.

Essa ciência, chamada de “ciência teológica”, está fadada ao condicionamento, à “parcialidade do discurso”, à precariedade, ao provisório, a ser sempre uma teologia inacabada, a caminho. Uma teologia cônica da necessidade premente de se rever sempre e “sempre se reformando”, em conformidade ao Deus que se revela por Sua própria iniciativa, por graça. Daí Barth conclui que: “A teologia evangélica é condicionada por seu próprio assunto para ser uma ciência *modesta*.”⁴²⁴

Que segundo nosso teólogo, será em todo momento uma ciência não só *modesta*, mas *livre*, *crítica* e *alegre*. *Modesta*, porque se vê sempre para além da possibilidade de abarcar sem limites o Deus do Evangelho; *livre*, porque deixa sempre seu “objeto” agir *livremente* de modo a ser por esse Deus *libertada*; *crítica*, porque deve buscar a todo momento discernir e distinguir entre o ontem, o hoje, e o amanhã da presença e ações únicas desse Deus, sem perder de vista sua coerência e unidade; e *alegre*, por lidar com a palavra de graça desse Deus que se acha sempre voltado para o ser humano em seu Evangelho (boa notícia), como sendo o *Emanuel* (Deus conosco), essa ciência não poderia ser outra coisa senão uma ciência *alegre*.⁴²⁵

Constatar essas realidades determinará radicalmente o posicionamento de todo teólogo(a) em sua aventura de tematizar a Deus. O que deveria levar-nos a mantermos sempre diante de nós a rica tradição teológica *apofática*, tal como nos

423 Idem., p. 11. Essa parece ser a intuição dos grandes teólogos(as) da história da Igreja, como é o caso do maior teólogo católico do século XX, Karl Rahner. A teologia para Rahner, dado o seu “objeto” de estudo, ao qual no processo do fazer teológico revela-se, contudo, *Sujeito livre*, decerto não ao lado de outros [teólogo(a)], mas sempre para além, dá-se à nós como nosso *horizonte infinito*. Ele diz: O horizonte de transcendência *não permite que se disponha dele*, mas é a instância infinita e muda que se *dispõe de nós*, no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa, pelo fato de que, julgando-o, submetemo-lo às leis de nossa razão apriorística. Por conseguinte, esse horizonte da transcendência está presente num modo exclusivamente seu, o modo de *recusa* e de *ausência*. Ele se dá a nós no modo de *renuncia de si mesmo, do silêncio, da distância*. Cf. RAHNER, Karl. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 171. Grifo nosso. Esse *Horizonte Infinito* denominamos Deus.

424 Ibid., Idem., p. 11.

425 Cf. Ibid., pp. 11-14.

legou o grande teólogo místico Dionísio Areopagita, conhecido também como *Pseudo-Dionísio*.⁴²⁶

Todavia, é com pesar que notamos a distância que a tradição teológica ocidental manteve *por vezes* dessa rica tradição teológica apofática quanto mais se tornara um exercício frio e especulativo, desconectada da vida, da vivência concreta do Evangelho de Jesus Cristo. Essa “teologia descendente”, de cima para baixo, configura-se numa teologia de caráter dedutivo, sem vínculos e raízes lançadas no solo sagrado da espiritualidade cristã, que vive e se alimenta do Evangelho, no seguimento de Jesus Cristo, na força do Espírito.

A fundamentação epistemológica do teólogo de Basiléia se aproxima da tradição teológica ocidental que mais bebeu das fontes da teologia *apofática* e sem dúvida das contribuições do significado da teologia para Anselmo de Cantuária, a quem Barth não somente muito admirava, mas, do qual se sentia devedor e profundo conhecedor de seus escritos. De Anselmo, Barth apreende sua postura fundamental frente à teoria do conhecimento teológico, a partir de seu clássico axioma: *fides quaerens intellectum*. Ao ponto de Karl Barth escrever uma obra dedicada a essa e outras afirmações do teólogo de Cantuária.

O grande teólogo suíço começa sua aproximação do núcleo rígido do que viria a ser sua rica epistemologia teológica, tratando sobre o conceito e necessidade do *intelligere* em Santo Anselmo. Na percepção de Barth a intuição fundamental da qual Anselmo lança mão para sustentar sua teoria do conhecimento reside em conseguir responder a *necessidade de a fé desejar ser compreendida*. Ele diz: “Essa razão, a qual *intelligere* busca e encontra, possui nela mesma não somente *utilitas* (utilidade), mas também *pulchritudo* (beleza). É *speciosa super intellectus hominum* (grande brilho do intelecto humano).”⁴²⁷

Significa dizer que Karl Barth ao situar a teologia no chão da revelação bíblico-cristã, já está dando à vida de fé um lugar de destaque no labor teológico, ampliando seu horizonte epistemológico e conseqüentemente sua tessitura teológica, puxando a teologia cristã de volta a seu *húmus* original e fundante. O que propicia Barth falar

426 Sobre um excelente resumo da vida e principais *intuições* desse autor grego ver: TILLICH, Paul.

História do pensamento cristão. Op., cit., pp. 104-111.

427 BARTH, Karl. **Fé em busca de compreensão.** Op., cit., p. 23.

depois, mais a fundo, acerca da *Palavra* como o primeiro “lugar” teológico, (os *loci teologici*), tal como veremos mais a frente.

Não obstante, se a ciência teológica deve ser *modesta*, ela também necessita, para existir, raciocinar com base em três premissas secundárias, a saber:

a) De modo geral, no evento da existência humana, em sua dialética indissolúvel, existência que se vê confrontada com a auto-revelação de Deus no evangelho; b) de modo específico: na *fé* de seres humanos que receberam o dom e a vontade de reconhecerem e confessarem a auto-revelação de Deus como tendo acontecido em favor deles; c) de modo geral e específico: na *razão*, i.e, na capacidade de percepção, conceituação e expressão de todos os seres humanos, inclusive dos crentes, fato este que os capacita tecnicamente a participarem, de forma ativa, do esforço de cognição teológica realizado no confronto com o Deus que se auto-revela no evangelho.⁴²⁸

Daí para Barth a teologia que emerge segundo a revelação de Deus no Evangelho ser o referencial último, aquele que desperta e potencializa a fé do ser humano, chamando-o à fé “e que com isso reivindica e ativa a totalidade do potencial intelectual humano (e não só o seu potencial intelectual).”⁴²⁹ Deus desperta e dinamiza nossas energias, as energias humanas, potencializando-as sendo então possível canalizá-las para o saudável labor teológico.

O conhecimento de Deus na fé deve e pode ser dinamicamente transformada em bom trabalho teológico. A vocação à teologia é fundamental e constituinte do ser humano, teologia como sendo esse *segundo momento*, a qual deverá desenvolver uma atenção maior à presença de Deus sempre dada.

Portanto, todo ser humano é um teólogo em potencial, poderíamos dizer com Barth. Mas o desenvolvimento dessa vocação básica em direção a uma carreira teológica vai depender de diversos fatores, dentre eles a vocação à docência, à pesquisa, e etc.

O teólogo é um eterno aprendiz, exercitando seu labor como quem vive sempre a garimpar palavras. Na busca de tematizar àquele que em parte não é tematizável (mistério). A teologia passa novamente a ganhar um *sabor sapiencial*.

428 Ibid., p. 11.

429 Ibid., p. 12.

4.2

Os *loci theologici* na teologia de Karl Barth.

O teólogo de Basiléia começa sua primeira preleção tratando do tema daquilo que tradicionalmente se convencionou chamar de *loci theologici*. Para Karl Barth a prioridade do teólogo é que este comece seu empreendimento teológico delimitando qual o verdadeiro “lugar da teologia”. E o lugar da teologia, segundo Barth, lhe é destinada *a partir de dentro*. Essa posição decorre diretamente e é determinada, pelo próprio “objeto” e “assunto” da teologia e sua revelação no solo da história, a quem denominamos de Deus.⁴³⁰

Segundo Karl Barth toda teologia saudável deve levar em consideração a realidade do *Deus vivo* como o único e real assunto da teologia. Levando essa realidade tão a sério, ao ponto de assumir conscientemente e sem dar desculpas a ninguém da “posição a partir da qual lhe cumpre avançar em todas as suas disciplinas – as bíblicas, as históricas, as sistemáticas e as práticas.”⁴³¹ Ele completa:

É a lei pela qual ela deve se apresentar constantemente. Usando linguagem militar: é a posição de sentinela que o teólogo necessariamente terá de ocupar e de manter sob quaisquer circunstâncias seja na universidade ou em alguma catacumba qualquer, sob pena de perder sua liberdade – mesmo que tal tarefa lhe venha a desagradar ou que desagrade a quaisquer outras criaturas.⁴³²

O que significa que o teólogo(a) não terá como se desculpar ao subestimar a realidade da *primazia* de Deus no labor teológico. O Deus que ao falar, quer ser ouvido com atenção, sem displicência e muito menos com cinismo por parte dos especialistas em teologia. Fica a responsabilidade de perceber, em primeiro lugar, antes de tudo e acima de tudo, a necessidade do teólogo(a) tornar-se um *ouvinte da palavra*, com acuidade, com todo o ser, disposto a responder (teologia). Essa era uma tarefa central na compreensão barthiana do que significa fazer teologia. É o que veremos mais agora.

430 Cf. *Ibid.*, p. 17.

431 *Ibid.*, *Idem.*, p. 17.

432 *Ibid.*, pp. 17-18.

4.2.1

A Palavra de Deus: o teólogo como ouvinte da Palavra.

Já de início Karl Barth passa a dividir esse “lugar” em quatro movimentos como de uma mesma sinfonia, onde cada um desses movimentos dá sentido à mesma. O primeiro é a Palavra de Deus, em íntima continuidade a sua antiga intuição teológica da prioridade da revelação como ponto de partida para a reflexão teológica. Barth dá início ao primeiro capítulo do livro situando-nos diante da Palavra. O que significa dizer que:

A palavra não é a única, mas é necessariamente a primeira das definições necessárias para circunscrever o lugar da teologia. Ela mesma é palavra – a saber, palavra-resposta humana. Mas não é sua própria palavra responsiva que a faz ser teologia, e sim a palavra que *ouve* e á qual *responde*.⁴³³

Ela faz mais pelo teólogo(a) e sua teologia que sem ela (a palavra de Deus), o mesmo ficaria impossibilitado de responder, nem poderia ser diferente, pois para Barth se a palavra teológica é *palavra resposta* como ele faz questão de afirmar, então, a teologia depende sempre e em todo momento da escuta atenta à palavra de Deus.⁴³⁴

433 Ibid., p. 18. Mais tarde em âmbito católico o grande teólogo jesuíta Karl Rahner desenvolverá essa temática do “ouvinte da palavra”. Para o teólogo de Friburgo, não só o teólogo, mas todo ser humano é um ser de abertura ao mistério de Deus e sua palavra, que ao vir ao seu encontro tem no ser humano um voltar-se, uma estrutura ontológico-existencial de abertura que dá ao mesmo a possibilidade de identificar a palavra de Deus, que vem ao seu encontro. Rahner irá discutir pormenorizadamente essa temática em algumas obras. Cf. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 37-59.

434 É fundamental para a teologia os seguintes passos como diz Henrique Matos: 1 – *Auditus fidei*: é o passo básico pelo fato de a teologia “nascer da escuta” (Cf. Rm 10, 17). Não se inventa nem se produz somente com o engenho humano, mas é sempre “palavra de resposta”. Não se trata de uma audição meramente passiva, mas crítica, historicamente situada e dirigida a pessoas concretas. De fato, o receptor, reconhece, confronta e enriquece tudo o que houve a partir de sua realidade e o integra no conjunto de suas interrogações e experiências de vida; 2 – *Intellectus fidei*: é o momento “construtivo” do trabalho teológico, em que se elabora seu “discurso” no confronto entre fé e razão que compõe-se de três operações: *análise* do conteúdo interno da fé colocando o “por quê” dos mistérios em que se crê; *sistematização* desse conteúdo mediante uma síntese articulada; *criação* de novas perspectivas teológicas para avançar na compreensão da fé; A “criticidade” deve ser sapiencial com o reconhecimento de seu limite. (...) Tendo em vista edificação da comunidade cristã. Essa nobre atitude encontramos entre os santos padres, simultaneamente pastores e teólogos. (...) Desenvolvem uma visão mais integradora da fé que os torna capazes de realizar, no interior de sua comunidade eclesial, uma leitura viva e atualizante da Escritura; 3 – *Aplicatio fidei*; Teologiza-se para conhecer; conhece-se para amar; ama-se para praticar. A produção teológica volta-se aqui

O que significa dizer, que para o nosso teólogo, a primazia é sempre de Deus e de Sua Palavra. A iniciativa é *sempre de Deus*. Teologia, portanto, será sempre *palavra segunda*, dependente da palavra divina, sem a qual não poderá ser aquilo que almeja: *resposta humana à palavra divina*. Barth diz o seguinte sobre essa afirmativa:

Ela vive e morre com a palavra que precede a sua palavra, com a palavra pela qual é criada, despertada e desafiada. Seu raciocinar e falar humanos seriam vazios, sem significado, inúteis, se tencionassem ser mais – ou ser menos – ou algo diferente do que uma ação responsiva àquela palavra.⁴³⁵

Aqui, fica nítida a posição que assume no labor teológico como ouvinte da Palavra o teólogo(a), se quiser ser realmente fiel a sua vocação. Portanto, a teologia só poderá ser resposta adequada quanto melhor for ouvinte da palavra que a precede e determina.

O teólogo(a) antes de tudo não é alguém com proposições teológicas semi-prontas (*a priori*), seguindo uma postura teológica dedutiva, tentando fazer com que a palavra apenas confirme suas hipóteses, fruto de uma mente altamente capaz das mais sublimes especulações teológicas. Muito pelo contrário, a teologia só poderá ser considerada palavra humana sobre Deus (*e a posteriori*), discurso acerca do divino, ao esvaziar-se de suas pretensões especulativas, e humildemente parar e ouvir com atenção, a verdadeira fonte da vida teológica: *Deus*.

Significa dizer que uma teologia que não para e ouve, não pode se considerar teologia. Assim para Barth:

A teologia ao ouvir a palavra e ao responder à mesma, será simultaneamente ciência modesta e livre, *modesta* na medida em que, em relação àquela palavra, toda sua *logia* não passa de ana-logia humana, suas elucidações não passam de um refletir e espelhar humanos. (...) E será *livre* na medida na medida em que não se considerar apenas intimada a realizar tal analogia, reflexão e reprodução, mas quando para tal se achar libertada, autorizada, posta em movimento pela palavra.⁴³⁶

para a pastoral como contribuição à comunidade eclesial e seus pastores. Sua reflexão também leva em consideração a realidade “do mundo”, onde emergem as grandes questões existências que a teologia procura “iluminar” a partir da fé. O tripé hermenêutico: *pré-texto*, *contexto* e *texto*. MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar teologia**. Op., cit., pp. 36-38.

435 Idem., p. 18.

436 Ibid, Idem., p. 18.

Contudo, Barth vai aos poucos ainda mais longe por deixar claro que essa relação direta com a Palavra, não significa simplesmente que o raciocínio teológico deve ser guiado, orientado e medido pela mesma, mas que essa reflexão teológica (em resposta à Palavra), é produzida e depende da ação criativa de Deus e por essa ação é possibilitada de existir e atuar.⁴³⁷

Essa elaboração de todo labor teológico só pode tornar-se interpretação segundo Barth, se primeiro for interpelada a dar crédito ao evento dinâmico da palavra, que a convoca, fazendo a teologia se enxergar como tendo a responsabilidade de confirmar e anunciar a palavra em fidelidade ao desvelamento de Deus na história, como Palavra ouvida, interpretada e anunciada pelas testemunhas primitivas.⁴³⁸

Essa maneira de Karl Barth perceber a centralidade da revelação como lugar donde se teologizar, faz com que o mesmo afirme a importância fundante e fundamental da Palavra de Deus em relação à teologia, ou seja, a teologia é fundada e fundamentada pela revelação. O que significa dizer que para Barth, só existe teologia, porque antes de tudo e acima de tudo, *Deus se revelou*. E que só por isso, a teologia tem agora onde se fundamentar e desenvolver com vida.⁴³⁹ Ele afirma:

O lugar no qual a teologia se acha colocada e ao qual precisa voltar dia após dia se acha bem defronte a essa palavra. A palavra de Deus é a palavra que Deus *falou, fala e falará* em meio aos seres humanos – quer seja ouvido, quer não o seja. É palavra de seu *agir* nos seres humanos, a favor dos seres humanos, com os seres humanos. Este seu agir não é mudo; é um agir que fala por sua própria natureza. Sendo que só Deus é capaz de *realizar* o que realiza, só ele será capaz de *dizer* em seu agir o que diz. (...) Deus age e, agindo fala. Sua palavra acontece.

E como ele mesmo faz questão de concluir:

Podemos deixar de ouvi-la *de fato* - mas jamais *de jure*. Falamos do Deus do evangelho de seu atuar e agir; e façamos de seu evangelho, no qual seu agir e atuar como tal é sua linguagem, sua palavra. (...) A palavra de Deus, portanto, é evangelho, mensagem boa, porque é a ação benigna de Deus que nela se expressa e por ela se transforma em apelo pessoal.⁴⁴⁰

437 Cf. Ibidem., p. 18.

438 Cf. Idem., p. 18.

439 Cf. Ibid., p. 19.

440 Ibid., Idem., p. 19.

Esse Evangelho vem ao nosso encontro definitivamente em Jesus Cristo, a palavra encarnada de Deus. Esse evento revela a decisão e iniciativa divina de se colocar ao lado do ser humano, sendo um com o mesmo. Em Cristo, segundo o teólogo de Basileia, o encontro e a possibilidade de ser tanto palavra perfeita como ouvinte perfeito, se concretiza. Em Jesus Cristo, o Deus que se revela desde os primórdios da história de Israel, como nos conta o Antigo Testamento, que antes deixara Sua Palavra latente e carecendo de sua consumação, agora se torna patente e consumada em Jesus Cristo.⁴⁴¹ Diz Barth:

Em Cristo, a antiga e única aliança, feita com Abraão, proclamada por Moisés, confirmada a Davi, se transforma em aliança nova na medida em que agora o próprio santo e fiel Deus de Israel apresenta seu parceiro humano santo e fiel – fazendo um ser encarnar-se no meio de seu povo, aceitando esse ser humano sem reservas, solidarizando-se com ele na relação de pai com filho e, evidenciando-se a si próprio, sendo Deus, como idêntico a ele, esse mesmo ser humano. Assim não deixa de ser a história de Deus com Israel, seu povo, e a de Israel com seu Deus, que se consuma na existência e manifestação, obra e palavra de Jesus de Nazaré. (...) A consumação se efetua pelo fato de o próprio Deus habitar naquele ser humano, agir e falar nele.⁴⁴²

Portanto, para Karl Barth a própria Igreja desde seu nascituro entendeu que não há urgência maior do que a proclamação da palavra. De que essa Palavra deve ser ouvida e crida. Então, é função do teólogo(a) ser um instrumento de promoção desse evento da Palavra, na qual Deus dá a se conhecer. Foi assim na vida de Jesus de Nazaré, deve ser assim com o teólogo e a teóloga de hoje. A consciência de uma missão única. Sobre isso Barth esclarece em um artigo escrito por ele para a revista *Zwischen den Zeiten* (entre os tempos), de 1933. Ele diz:

Na Igreja está-se de acordo que em nenhuma parte Deus está aí para nós, no mundo, em nosso espaço e em nosso tempo, a não ser nessa sua palavra; que essa sua palavra não tem para nós qualquer outro nome e conteúdo que não seja Jesus Cristo; e que Jesus Cristo não pode ser encontrado por nós em todo mundo em nenhum outro lugar, a não ser cada dia de novo na Escritura do Antigo e Novo Testamentos.⁴⁴³

O que leva Barth a afirmar peremptoriamente que se a teologia não estiver focada no real assunto da revelação, ela perderá sua autoridade e relevância. Pois para

441 Cf. *Ibid.*, p. 20.

442 *Idem.*, p. 20.

443 BARTH, Karl. **Dádiva e Louvor**. Op., cit., p. 142.

o nosso teólogo o tema central da Palavra revelada não foi, não é, nem jamais será a religiosidade humana, e essa como prova de tal dimensão humana. Muito pelo contrário. O tema da teologia é antes de tudo Deus em sua revelação no horizonte da história de Israel, como testemunha o Antigo Testamento, culminando essa história, na encarnação do Verbo, tal como testemunha os documentos do Novo Testamento.

Se fossemos tratar dos cinco sentidos do teólogo(a), sem dúvida para Barth deveríamos desenvolver com especial atenção a arte de ouvir. Na verdade, seria necessário aprender a ouvir com todo o ser, integralmente, sem prescindir dos outros sentidos, muito pelo contrário, integrando-os à arte de ouvir a palavra. Palavra que antes de tudo é um fenômeno sonoro. A qual ecoa no coração da pessoa aberta a ouvi-la.

O Testemunho da Palavra de Deus dita de uma vez para sempre na pessoa do Verbo, Jesus Cristo, encontra-se registrada na Sagrada Escritura, lida e interpretada comunitariamente no seio da Igreja. Por uma comunidade de fé que nos precede e com a qual aprendemos a ouvir a palavra que tem o poder de criar e recriar laços e relações. Palavra que chega até nós tendo uma comunidade por detrás lhe dando contorno histórico, espaço para crescer e frutificar, regada pela fé de um povo, o povo de Deus (*ad intra*).

A teologia de igual forma que se alimenta da Palavra jamais poderá se enxergar nascendo fora da *communio sanctorum*⁴⁴⁴, a parte, num espaço vazio qualquer. Lugar teológico donde se estender seus tentáculos em direção ao mundo (*ad extra*), como queria Karl Barth.

444 Sobre a realidade fraternal da comunhão cristã ver o belíssimo texto do teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer: *Vida em comunhão*. Em determinado momento do texto ele diz o seguinte sobre a importância da vida em comunidade: O ser humano é criado como carne, na carne apareceu o Filho de Deus na terra por amor a nós, na carne foi ressuscitado, na carne o crente recebe a Cristo no Sacramento, e a ressurreição dos mortos levará à comunhão perfeita das criaturas espírito-carnais de Deus. Através da presença física do irmão, o crente louva o Criador, Reconciliador e Salvador, Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Na proximidade do irmão cristão, o preso, o doente, o cristão da diáspora reconhece um gracioso sinal físico da presença do Deus Triúno. Na solidão, visitante e visitado reconhecem um no outro o Cristo presente na carne, recebem e se encontram como se com o Senhor se encontrassem – em reverência, humildade e alegria. (...) Facilmente esquece-se que a comunhão dos irmãos cristãos é um presente gracioso procedente do Reino de Deus, que pode nos ser tirado a qualquer hora, e que talvez um prazo muito curto de tempo esteja nos separando da mais profunda solidão. BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 11.

4.2.2

A comunidade de fé.

Ao tratar de perto da necessidade da teologia se perceber como tendo seu *locus* no seio da comunidade de fé, Barth quer enfatizar a importância da vida de fé comunitária como ponto de partida para a construção de uma teologia saudável, mais fontal, desenvolvida a partir de uma espiritualidade centrada na celebração da Palavra e dos Sacramentos. Para o teólogo suíço:

A própria palavra é que clama para ser crida, i. e., clama para que a ouçamos, conhecendo, confiando e obedecendo. Isso, porém, significa automaticamente, já que a fé não é um fim em si mesma: a palavra clama para que ela seja transmitida ao mundo, ao qual, afinal, está endereçada. O povo chamado e despertado para a fé – e, portanto, concomitantemente, qual testemunhas de segunda ordem, chamado para testemunhar a palavra no mundo – é idêntico à comunidade. Nela, também a teologia, em sua função específica, tem o seu lugar.⁴⁴⁵

A teologia, portanto, deve sua vida e essa comunidade, a essa *congregatio fidelium* que ao crer por ouvir a Palavra tem a permissão e a obrigação de falar. Comunidade fé que para Barth não se expressa só em palavras, mas em ações concretas, pelo fato de sua existência no mundo, “por sua atitude em relação aos problemas do mundo e em especial, em favor de todos os prejudicados, fracos e necessitados que existem no mundo.”⁴⁴⁶

Essas obras e atitudes da comunidade de fé também se expressam e manifestam por sua palavra falada e escrita: na pregação, na doutrina, no diálogo pastoral, que são manifestações vitais e a ela recomendadas. E diz Barth: “E é neste ponto que inicia na comunidade o serviço específico, a função específica da teologia.”⁴⁴⁷

Teologia que é tentativa humana de compreender e explicitar a realidade de Deus e sua palavra dirigida aos homens e mulheres de hoje, tendo como responsabilidade essencial tratar da compreensão dessa palavra na qual a fé se baseia e “o problema do raciocínio *autêntico* e da maneira autêntica de dar expressão a essa palavra. (...) O que está em jogo é a pergunta pela *verdade*.”⁴⁴⁸ E completa Barth:

445 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p. 29.

446 Ibid., Idem., p. 29.

447 Ibid., p. 30.

448 Ibid., Idem., p. 30.

E isso significa que a comunidade, ao proclamar a palavra de Deus, ao interpretar o testemunho bíblico e mesmo ao viver sua própria fé, poderá errar o caminho, passando a ser embrulhada por sua compreensão, por um raciocínio fantástico, tortuoso, por uma linguagem infantil ou caracterizada por exageros, de modo que, em vez de servir à causa de Deus no mundo, chega a prejudicá-la. Mas não há alternativa, esse labor em si, por princípio representa uma tarefa necessária, dada a comunidade como tal e ao cristianismo *como um todo*.⁴⁴⁹

E na medida em que dentro de tal comunidade, alguém se perceba responsável, vocacionado frente a essa demanda pela verdade de Deus, esse tal é chamado a ser teólogo(a). Essa vocação segundo Barth deve ser honrada *na e pela* comunidade de fé, como atividade específica e mui importante no que refere a Deus e sua realidade, fomentando assim a pesquisa séria, profissional, como verdadeiro magistério teológico. Mas isso não significa que a teologia seja responsabilidade e função de uns poucos bem dotados intelectualmente, mas uma responsabilidade e função comunitária, ou seja, toda a comunidade é chamada a dar a razão da própria fé. Diz Barth:

A teologia não é assunto particular dos teólogos. Não é assunto particular dos catedráticos. (...) A teologia é função da igreja. As coisas não funcionam bem sem os pastores e os catedráticos. Mas o problema da teologia, a pureza do serviço eclesial, é colocado à igreja toda. Em princípio não existem não-teólogos na igreja.⁴⁵⁰

E isso se dá em primeiro lugar, porque a teologia, para o teólogo de Basiléia, está diretamente ligada não só à comunidade e a fé desta, mas, como se fora seu grande dever – sem que se torne um fim em si mesmo – realizar todo labor teológico, como verdadeiro “*ministerium Verbi Divini*”, como diz Barth.⁴⁵¹ Como serviço à comunidade e da comunidade e, em especial, aos membros que nela são responsáveis pelo anúncio da Palavra e assim, também a todo mundo, a partir da sua dimensão de *catolicidade*. Atenta a tradição de fé que a precede na história, tendo como ponto de partida:

449 Idem., p. 30.

450 BARTH, Karl. **Dádiva e louvor**. Op., cit., p. 199.

451 Cf. Ibid., p. 31.

A comunidade *de ontem* e a *de anteontem*, da qual a comunidade de hoje se originou; deverá partir, portanto, igualmente da tradição antiga e recente que, em primeiro plano, define a forma atual de seu testemunho. Assim ela pesquisa e ensina no terreno que lhe é dado previamente, cumprindo a tarefa que neste terreno se lhe coloca.⁴⁵²

O que nos ajuda a perceber de perto a força da vida de fé, da espiritualidade cristã na história e como hoje em pleno século XXI, em plena época de “pós-modernidade”, é de suma importância não nos desprendermos da história da Igreja que nos precede. E assim evitar cairmos num “vanguardismo” acrítico, ao ponto de não vermos a necessidade de se *ouvir com atenção* o que foi dito no passado pelos mestres e deixar de nos conscientizar de que a vida de fé e sua tematização têm dois milênios de história, não começou ontem. A história da teologia deve ser sempre levada em consideração.⁴⁵³

Concomitantemente, precisamos desenvolver uma leitura dessa história à luz de nosso tempo, evitando a todo custo os anacronismos e o conservadorismo próprios das instituições milenares. Vivendo como cristãos e teólogos do século XXI, desenvolvendo uma espiritualidade e teologia coerentes com a época em que vivemos. Como diz Barth com relação à função da teologia:

Acontece, porém, que sua tarefa específica, precisamente em vista da tradição, é uma tarefa *crítica*. Sua função é expor a pregação da comunidade, caracterizada pela tradição, ao fogo da *pergunta pela verdade*. Deverá ocupar-se com o testemunho da comunidade para examiná-lo e refletir sobre ele a partir de seu fundamento, objeto e conteúdo, isto é, da palavra de Deus testemunhada na Escritura. Tem por tarefa viver e defender a fé da comunidade em seu caráter de *fides quaerens intellectum* (“fé em busca de entendimento”), que a distingue de mera concordância cega. (...) Ela afirma, junto com a comunidade de hoje e com os pais da mesma: *Credo* (“creio”). Afirma, porém – e a comunidade, para seu próprio benefício, deverá conceder-lhe espaço para isso: *Credo ut intelligam* (“creio a fim de entender”).⁴⁵⁴

Essa é uma das bases da relação que Karl Barth estabelece a partir de uma dialética de inclusão entre teologia e espiritualidade. Em que a espiritualidade vivida na comunidade cristã é vista como o único terreno do qual uma teologia verdadeiramente cristã pode e deve brotar como “lugar” onde a fé é tematizada com responsabilidade. Sendo a teologia esse momento mais crítico, analiticamente denso,

452 Ibid., p. 32.

453 Cf. Ibid., pp. 32-34.

454 Ibid., p. 32.

a partir do qual a espiritualidade é encarada com discernimento e o compromisso da coerência.

A partir da confissão explícita de fé da Igreja como um todo é que a teologia deveria se relacionar diretamente com essa fé, tal como se encontra expressa na Escritura, nos concílios e na confissão pública dessa fé. Que simultaneamente é *fides qua creditur* (lado subjetivo) e *fides quae creditur* (lado objetivo), fé recebida e fé crida ao longo da história. Esse será o “espaço” no qual o teólogo(a) deverá se mover. Ele diz:

E é justamente esse *cânone* da tradição que representa a hipótese de trabalho que a teologia de início simplesmente ousa assumir – sobretudo porque, sendo serviço realizado dentro da comunidade e a favor da mesma, ela não pode se recusar a associar-se àquele ato de fé. Mas o que vale agora é: “*Credo ut intelligam*”. A teologia, no exercício de seu serviço específico, quer agora reconhecer e compreender justamente em que sentido a coletânea de escritos, reconhecida naquele século e nos séculos seguintes como *cânone*, realmente é *cânone* de escritos *sagrados*.

E então Barth conclui:

Mas isto, porém, não é nada “natural” e não pode ser pressuposta sem mais nem menos. “Credo”, sim! Mas: “*Credo ut intelligam*”. A teologia não pode nem deve se apropriar de nenhum dogma, nenhuma sentença confessional do passado da Igreja sem o examinar, sem o ter medido pela palavra de Deus. A teologia conhece e pratica apenas uma única lealdade. Essa lealdade única, todavia, baseada no *intellectus fidei*, também poderá tornar-se atuante, em larga escala, como lealdade às confissões da Igreja antiga e da Reforma!⁴⁵⁵

Esse movimento teológico *ad intra*, no seio da comunidade cristã, só poderá ser realizado e vingar sob a força e o influxo do Espírito Santo, sem o qual a teologia (e a comunidade) não sobrevive. Sem o qual não poderá se realizar a teologia como “ciência cristã”, ciência *sui generis* que existe sob a expectativa de Deus. É acerca dessa realidade do *Deus Espírito* sobre o qual iremos nos debruçar, na companhia do grande mestre de Basiléia.

4.2.3

A teologia sob o influxo do Espírito.

455 Ibid., pp. 33-34.

O “lugar” da teologia para Karl Barth chega aqui a seu ápice de compreensão, ao seu terceiro movimento - que Barth chama de sentença - central sem o qual não haveria verdadeiramente “lugar” algum de subsistência para a teologia. Barth deixa esse movimento por último, exatamente porque entende ser esse o real “espaço vital” donde poderá brotar qualquer tentativa de tematizar a Deus (*teo-logia*). Ele emite uma pergunta com a qual se deterá para respondê-la em seis páginas. Ele pergunta:

Ao ousarmos, apesar de tudo, formular essas sentenças, a que poder demos espaço, a que poder que está oculto nelas e as fundamenta e ilumina apenas a partir de dentro? Em outros termos: qual a razão que leva a teologia a situar-se e apoiar-se em tal lugar, que, visto de fora, parece pairar no espaço?⁴⁵⁶

Essa realidade da qual a teologia vive ou morre e a partir do qual poderá vingar como diz Barth, o “poder *oculto*” por detrás, sob e de dentro da teologia, em suas frases e teses. Essa força que subjaz à teologia cristã não poderá jamais ser “pressuposto nessas teses acerca do lugar da teologia, pressuposto pela própria teologia como mais um teologúmeno.”⁴⁵⁷ Para Barth:

Seria uma traição, um erro total, se usássemos tal formulação. A teologia nada tem a pressupor que lhe permita fundamentar, justificar ou orientar as suas teses, nem dirigindo-se “para fora” nem partindo “de dentro”. Se quisesse basear suas teses numa pressuposição – e que fosse pela introdução de um *deus ex machina* em forma de mais um teologúmeno -, tal atitude significaria que a teologia quereria assegurar as suas teses, e com elas a si mesma e a seu labor, que julgaria ser capaz e ser obrigada a procurar tal “segurança”. (...) Ela só poderá *fazer* o seu trabalho, mas não poderá querer assegurá-lo em nenhum sentido. Só poderá cumprir a sua tarefa se desistir de todas as suas premissas destinadas a fornecer segurança externa ou, quiçá, interna.⁴⁵⁸

É a partir desse *locus* sem o qual a teologia só poderá se exasperar que Barth interpela-nos a que tomemos consciência - como teólogos e teólogas, estudantes de teologia – dessa força determinante, dinâmica, “inatingível, indisponível não só aos ‘de fora’, mas também à comunidade e à teologia que está a serviço da mesma.”⁴⁵⁹ Que para o nosso teólogo está sempre presente e atuante no conteúdo das teses da

456 Ibid., p. 35.

457 Ibid., p. 36.

458 Ibid., Idem., p. 36.

459 Idem.

teologia, mesmo que a teologia e os teólogos(as), não se apercebiam dessa realidade na qual está circunscrita.

Essa “força divina” que na revelação bíblico-cristã revela-se *peessoal* agindo desde sempre presente na história da salvação, da auto-revelação de Deus ao seu povo e conseqüentemente ao ser humano. Pessoal, também porque fala, sustenta e convoca a comunidade cristã ao testemunho de fé, atuando no interior e nos recônditos do labor teológico dessa comunidade, como poder que a transcende em todos os sentidos.⁴⁶⁰ Tal com o Barth podemos e devemos dizer que:

É ele que tudo sustenta e tudo move: desde a história do *Emanuel* até as pequenas histórias relatadas pela teologia, nas quais, por fim, também ela tem sua existência e atuação. Ele impede e proíbe que, ao serem narradas essas pequenas histórias, sejam estabelecidas tais premissas tolas, em especial premissas que teriam a própria teologia por objeto! Ele torna supérfluas quaisquer pressuposições arbitrárias, por ser poder que cria, suplantando quaisquer outras seguranças.

E conclui:

É um poder que cria segurança, sim; mas precisamente por ser poder criador, atuante de tal maneira que até o mais sublime mestre teológico não poderá fazer o seu jogo com ele, como se fosse a mais poderosa de uma série de peças de xadrez (quicá a rainha), revestida de potencialidade conhecida e posta a sua disposição; não poderá lidar com esse poder como se soubesse de sua origem, seu alcance e seus limites.⁴⁶¹

Segundo Barth, a comunidade cristã desde seus primórdios teve a coragem de dar nome e esse “poder”, essa “força” sem a qual não seria comunidade cristã, comunhão dos santos, dos fiéis que se reúnem em torno da Palavra e dos Sacramentos, que os faz ser povo de Deus, que soberanamente realiza seu intento de dar sustentação e destino à história de Jesus de Nazaré, agindo em meio aos profetas e apóstolos, na reunião, edificação, exercício da espiritualidade e missão da comunidade cristã.

Essa realidade de Deus presente desde sempre no seio da comunidade, e é claro, também em sua tarefa do raciocínio teológico, deveria nos fazer prestar mais atenção a esse “lugar”, como ar de onde a teologia tira e recebe sua vitalidade. Ar que é a expressão que Barth lança mão ao falar metaforicamente dessa “força”. Diz Barth:

460 Cf. *Ibid.*, *idem.*, p. 36.

461 *Ibid.*, pp. 36-37.

Pairar no ar livre – será que isso não poderia significar: ar movimentado, fresco, saudável, em contraposição, ao ar imóvel do quarto fechado, ar este que não mexe com ninguém, mas que não passa de ar viciado? E “pairar” no ar livre – não poderia isso significar: ser levado, movido, sustentado e impelido por esse ar movimentado sem que haja seguranças que nos travem o movimento? Será que deveremos desejar outra coisa? Ser sustentada, ser impulsionada por um ar que se move com poder e que move com poder, existir nesse ar, de forma decisiva e definitiva, tendo-o por lugar original – isto tudo será próprio da teologia pelo simples fato de tal mover e tal ser movido em liberdade também representarem o “lugar” da comunidade que vive da palavra de Deus. (...) *Ruah, pneuma*, é esse o nome bíblico desse poder de atuação soberana.⁴⁶²

Ora, fica evidente a dinâmica espiritual da teologia a partir desse seu *lócus*, *lócus* metodológico, o qual perpassa a vida da teologia. Incidindo, também - por força desse dado pneumatológico *intrínseco ao labor teológico* - na sua epistemologia, qualificando essa epistemologia a ser o que deveria sempre ser: uma epistemologia teológica. Logo, com sua episteme própria, particular, específica e que dista em muito de outras chamadas também, de “ciências do espírito”.

Ainda em relação aos termos bíblicos para o Espírito, Barth lembra que “ambos os termos – *ruah* e *pneuma* – significam ar movimentado e ar que põe em movimento, sopro, vento, tempestade e, nesse sentido: Espírito – cujo equivalente alemão, *Geist*, lamentavelmente não deixa transparecer o significado dinâmico do termo bíblico.”⁴⁶³ E ele assevera:

Nós usamos o termo neste seu significado autêntico: “Onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade.” (2 Co 3, 17) – aquela liberdade de Deus de revelar-se aos seres humanos, de penetrar na sua vida, de libertá-los para Si. O *Senhor Deus*, que é o Espírito, realiza isso.⁴⁶⁴

Passa a ficar cada vez mais explícito - a partir da veemente ênfase desse teólogo na *soberania e liberdade incondicionais* do Espírito - a herança teológica de Karl Barth e o que esta devia à tradição reformada (calvinista), a qual fora sua origem e na qual estivera inserido, inclusive como ministro ordenado da Igreja Reformada Suíça.

Esse arcabouço teológico prévio leva o teólogo de Basileia adiante em sua tentativa de tratar do Espírito como grande protagonista no drama da salvação, bem

462 Ibid., pp. 37-38.

463 Ibid., p. 38.

464 Ibid., Idem.

como no labor teológico daqueles que passaram e passam pela experiência salvífica no decorrer dos séculos. Esse Espírito segundo Barth:

É definido pelo Símbolo Niceno como “Santo, Senhor e Vivificador”, e mais: “O qual procede do Pai e do Filho; que junto com o Pai e o Filho é adorado e glorificado”. Isto quer dizer: ele mesmo é Deus – o mesmo Deus uno que é também o Pai e o Filho; que age como Criador, mas também como Reconciliador, como Senhor da aliança, mas que agora, como este Deus, no poder iluminador de sua ação não só está entre os seres humanos, mas habita, habitou e habitará neles – o mesmo Espírito como aquele ar movente e aquela atmosfera movida em que os seres humanos podem (quanto ao mais, totalmente isentos de premissas) viver, pensar e falar como seres que são conhecidos por ele e o conhecem, como seres por ele chamados e a ele obedientes, como filhos gerados por sua palavra.⁴⁶⁵

Esse Espírito *Santo* o qual a comunidade de fé sabe ser também *um* com o Pai e o Filho, é que capacita com os carismas como bem lhe aprouver para o bom desenvolvimento do trabalho teológico. E se entendemos espiritualidade cristã como sendo “a vida no Espírito”, então como separar teologia *cristã*, ou como Barth prefere (mais especificamente), a teologia *evangélica* de espiritualidade cristã ou autenticamente baseada nos Evangelhos?

465 Idem., p. 38.. Como já foi dito a tradição teológica na qual Karl Barth estivera inserido, nos ajuda a ver melhor suas impostações como teólogo. Outro exemplo claro que seguia a mesma tradição, apesar das diferenças em relação à teologia barthiana, foi o teólogo reformado, professor de teologia dogmática da Universidade de Zurique, Emil Brunner (1889- 1966). Com o qual Barth se desentendeu e com o qual, a partir da década de 30 do século passado rompe como consequência de uma profunda guinada em sua maneira de conceber, principalmente, a epistemologia da fé, a qual para Barth deveria depender mais da exegese bíblica do que de um sistema filosófico fechado. A pergunta que paira desde então e a qual Barth era vez em quando chamado a dar uma resposta era a seguinte: é possível - e até que ponto - fazer teologia sem um profundo aporte filosófico? Ainda sobre Emil Brunner queremos destacar um trecho de sua obra que mostra um ponto de convergência nesses teólogos neo-calvinistas. Diz Brunner em sua obra *O equívoco sobre a igreja: O Espírito Santo é Deus: porém a Ecclesia*, nesta experiência do Espírito Santo, experimentou Deus como aquele único impacto na vida humana que penetra nas profundezas da alma, toca estas energias escondidas, mobiliza e aproveita-as no serviço de Sua Santa vontade. (...) A teologia não é o instrumento melhor adaptado para elucidar este aspecto das manifestações pneumáticas. Pois teologia tem a ver com o logos e, portanto, está qualificada apenas para lidar apenas com assunto que são de algum modo lógicos, não com o dinâmico em suas características a-lógicas. Portanto, o Espírito Santo sempre tem sido mais ou menos o enteado da teologia o dinamismo do Espírito um bicho-papão para os teólogos; por outro lado, a teologia, através de seu intelectualismo inconsciente, muitas vezes tem experimentado uma influencia restritiva significante, asfixiando as operações do Espírito Santo, ou pelo menos suas manifestações plenamente criativas. BRUNNER, Emil. **O equívoco sobre a igreja**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 54-55. Portanto, só pode haver teo-*logia*, onde tanto o conceito de logos (razão) quanto o conceito do que é teologia for ampliado, alargando os horizontes do que se percebe. Uma teologia mais sensível á outras dimensões humanas as quais sem dúvida interagem e devem interagir fortemente no trabalho teológico, ao lado da racionalidade. Surge a necessidade como vimos no primeiro capítulo a necessidade premente de um “novo paradigma” em teologia. Mais complexo, mais interdisciplinar pelo menos, com ambições de vir-a-ser transdisciplinar.

Barth nos responde: “É evidente que também a teologia evangélica, sendo ciência modesta, livre, crítica e alegre, só poderá ser possível e real dentro do campo de força do Espírito, só como teologia pneumática.”⁴⁶⁶ E exatamente por ser ciência modesta, humilde, *kenótica*, essa poderá dar sua contribuição própria sem perder de vista seu assunto, seu “objeto”, o qual se revela sujeito, o *Deus Espírito Santo*, vivo, guia da verdade como disse Jesus pela boca da comunidade joanina: “Se me amais, observareis meus mandamentos e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito, para que convosco permaneça para sempre, o *Espírito da Verdade*...”.⁴⁶⁷

Portanto, como diz Barth:

Como é que a teologia se arroga a ser “teologia”, lógica humana do logos divino? Resposta: ela não se arroga coisa nenhuma. Mas poderá suceder-lhe que esse Espírito venha sobre ela e que ela não passe a lhe resistir, mas que, por igual, não tente se apoderar dele, e sim se alegre com ele, limitando-se a segui-lo. Uma teologia não-espiritual seria um dos fenômenos mais horríveis que pode existir nesta terra. (...) A teologia deixa de ser espiritual onde se deixa afastar do ar fresco e movimentado do Espírito do Senhor, que é o único ambiente em que poderá vingar, e se deixar atrair e impelir para dentro de recintos em cujo ar viciado está automática e radicalmente impedida de ser e de realizar o que poderia e deveria.⁴⁶⁸

No seu labor teológico o teólogo(a) sempre se perceberá, diante Daquele Espírito que não se deixa aprisionar nas teias do “dogmatismo hermético”, nos “sistemas acabados”, nas “sumas teológicas” do pensamento cartesiano; *vento livre*, que sopra para além de nossas absolutas certezas; *vinho sempre novo*, que não cabe nos *velhos odres* da matematicidade das minúcias teológico-filosóficas. A teologia, portanto, estará sempre em dívida para com ela mesma e para com o Seu Deus, limitada que está pela liberdade da Fonte da vida, como diz Jürgen Moltmann.⁴⁶⁹

466 Ibid., p. 39.

467 Jo 14, 14-17. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

468 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p 39.

469 Com relação à teologia vale o que Moltmann diz acerca da igreja, teologia que é feita a partir da fé eclesial e no seio da mesma. Ele diz: A Igreja não tem o monopólio do Espírito Santo. Tão pouco decide sobre ele. É exatamente ao inverso: o Espírito prende a Igreja a si e decide sobre ela. De acordo com as narrativas bíblicas sobre o Espírito, para o Espírito Santo não está em questão a Igreja, mas o que lhe importa nela, como em Israel é o novo nascimento da vida e a nova criação de todas as coisas. Por isso deve-se ressaltar sempre que não decidimos sobre o Espírito Santo, porque ele “sopra onde quer” (Jo 3.8). Pelo contrário, devemos atentar para o sopro do Espírito, para perceber para onde o Espírito nos quer conduzir e para o que ele quer nos impelir. MOLTSMANN, Jürgen. **A Fonte da vida**. Op., cit., pp. 98-99.

Portanto, a teologia trilhará sempre as sendas da parcialidade⁴⁷⁰, do provisório, do inacabado. Deus, seu “objeto” de estudo, emerge como o limite da teologia. Lembrando a teologia de que terá sempre que lidar com suas fronteiras de imprecisão, quiçá suas barreiras intransponíveis, condicionada que se torna pelo *Deus Espírito* sobre quem se diz pensar-intuir.

A teologia como ciência *sui generis*, dado o seu “objeto” de estudo, o qual no processo do fazer teológico revela-se, contudo, *Sujeito livre*, decerto não em pé de igualdade a outros – como no caso do teólogo(a) - mas sempre para além, como nosso *horizonte infinito*.⁴⁷¹ Essa limitação e precariedade próprio a todo discurso teológico não deveria ser encarado por nós com pessimismo, mas com a humildade dos grandes teólogos que a história da Igreja nos legou. Sabedores de que jamais teremos a última palavra sobre a realidade inefável de Deus, de que sempre estaremos como que balbuciando diante de tamanho Mistério.

Ora, mas esse Deus nos cativa a tal ponto de não podermos ficar calados. Teimamos em dizer alguma palavra sobre esse Deus, que é *Espírito* e que é *Santo*, no qual estamos imersos, como um grande “útero” no qual estamos sempre sendo gestados, como diz o Antigo Testamento, a *Ruah Yavé* (sopro, vento de Javé), que perpassa toda a realidade da Criação e dá vida a tudo.

Então, teologia será sempre resposta humana ao desvelar divino. Suspiro da alma que teima em querer Deus, e que não consegue ficar muda e nada pensar de Deus, mas acima de tudo consciente de *estar em Deus*, no Espírito de Deus. Realizando sua tarefa do discurso teológico de maneira integral, incluindo razão e afeto, labor e oração, muito estudo e muita devoção, teologia marcada pelo rigor acadêmico, mas ligada fortemente à práxis.⁴⁷²

470⁸⁵ Cf. PEDREIRA, Eduardo Rosa. **Do confronto ao encontro**: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso. São Paulo, Paulinas, 1999, p.157.

471 Sobre essa realidade insofismável de Deus, o grande teólogo católico Karl Rahner assevera: Apesar da finitude de seu sistema, o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo. Ele pode questionar tudo, tudo o que se pode expressar pode transformar-se pelo menos em pergunta para ele. Ao afirmar a possibilidade de horizonte meramente finito de questionamento, essa possibilidade já se vê ultrapassada e o homem se manifesta como *ser de horizonte infinito*. Ao experimentar essa finitude radicalmente, ele está atingindo para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito. O horizonte infinito do questionar humano é experimentado como *horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se*. Grifo nosso. RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. Op., cit., pp. 46-47.

472 Cf. MOLTSMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**. Op., cit., p.19.

Para Karl Barth uma possível reação por parte do teólogo(as) com relação ao “lugar” central do Espírito na teologia, poderá ser “negar-se a ser conduzido pelo Espírito a toda verdade, negar-se a, em sua pesquisa, seu raciocínio, e seu ensino, dar ao Espírito do Pai e do Filho (que também foi derramado sobre toda carne em seu favor) a honra que lhe cabe.”⁴⁷³ E diz mais:

Então finge ignorá-lo; então comporta-se como sabe-tudo; então, confrontada com ele, imobiliza-se. Então fareja o perigo do “entusiasmo” tão logo o Espírito tenta agir também em seu âmbito. Então ela passa a girar em torno de si mesma historicizando, ou psicologizando, ou racionalizando, ou moralizando, ou romantizando, ou dogmatizando e dando asas à fantasia: e tudo isso considera seus “belos pastos verdejantes”. Então acontece que, com a sua maneira de levantar e de responder a pergunta pela verdade, ela não poderá servir nem ajudar á comunidade que, assim como ela própria, necessita desesperadamente do Espírito Santo.⁴⁷⁴

O teólogo de Basileia, então, conclui sua exortação a que nos conscientizemos do “lugar” do Espírito na teologia, tomando-nos pela mão e nos conduzindo à fonte da vida e é claro, da vida da teologia. Convocando a teologia hodierna a que escancare as suas janelas para que o *vento livre*, esse *ar movimentado* do Espírito a dinamize e a enriqueça mais uma vez. Barth conclui dizendo:

O Espírito Santo é poder vital que *se compadece em liberdade* tanto da comunidade quanto da teologia, a qual necessita e continua necessitando dele sob todas as circunstâncias. Também a tal teologia não-espiritual só o Espírito poderá valer, conscientizando-a, de caso em caso, de sua mísera arbitrariedade, usada nas colocações das próprias premissas, para então tornar-se presente e atuante aí – e justamente aí – onde se geme, se clama e ora por ele: *Veni Creator Spiritus!* (...) A teologia evangélica é rica nesta sua pobreza total, firmemente sustentada e segurada nessa sua completa falta de pressuposições: rica, sustentada, e segurada ao aceitar a promessa, agarrando-se a ela sem ceticismo, mas também sem arrogância, agarrando-se à promessa segundo a qual é o Espírito, e não a teologia, que “tudo escruta, até mesmo as profundezas de Deus”.⁴⁷⁵

Resta nos colocarmos então à escuta da Palavra em meio à comunhão dos santos (comunidade), sob o influxo do Espírito. E daí segundo nosso teólogo, a caminhada teologal estará balizada com possibilidades inimagináveis de criação para o teólogo(a) que se deixa levar pelas sendas dessa nossa rica teologia cristã.

473 BARTH, Karl., p. 39.

474 Idem., p. 39.

475 BARTH, Karl., p. 40.

Mas ainda. Resta-nos ficarmos frente a frente à maneira com Karl Barth concebe o labor teológico propriamente dito, em sua dinâmica. Onde a espiritualidade é encarada como “lugar privilegiado”. É sobre isso que conversaremos agora, seguindo as pegadas do teólogo neo-calvinista.

4.3

Espiritualidade: “lugar privilegiado” no labor teológico.

O que faz de uma pessoa um teólogo? Fora a óbvia resposta da necessidade de uma boa formação acadêmica, outro fator basilar é trazido à tona por Karl Barth sem o qual não poderá haver teólogo(a) nem teologia. Trata-se da fé, “trata-se de entender a peculiaridade do conhecimento para o qual o teólogo é comprometido, libertado e convocado.”⁴⁷⁶

Aqui a espiritualidade toma o lugar de protagonista para Karl Barth quando se trata da ciência teológica *sui generis*. Espiritualidade sem a qual a teologia perde o chão fica absolutamente sem concreção, e pode acabar por se tornar apenas mais um exercício, racionalista, frio, dedutivo, especulativo, a-histórico, desprovido de *pathos*, de sapiência, da têmpera necessária ao labor teológico.

Sem espiritualidade a teologia corre o sério risco de se tornar um mero exercício frio, um mero “dissecar de cadáver”. O sujeito do trabalho teológico [teólogo(a)], não sofre a transformação fruto do *encontro com seu “objeto” de pesquisa*, mas pensa poder dominá-lo, como se fora possível manipulá-lo como se dá em qualquer laboratório científico. Perde-se a intuição fundamental bíblica de que sempre *a iniciativa e primazia é de Deus*. E isso não somente no que se refere a salvação-humanização, mas em tudo na existência do ser humano, do homem e da mulher cristã.

A idéia de que na teologia se pode *determinar* o que podemos fazer com a “divindade” e como, sem maiores preocupações, sem se partir da realidade da revelação, que por si só já condiciona o trabalho teológico, se deve em grande medida ao espírito do Iluminismo que tem estado amalgamado à teologia nos últimos três

476 Ibid., p. 63.

séculos. Como bem observa o teólogo de Oxford, Alister McGrath: “O Iluminismo sustentava que qualquer forma de envolvimento religioso representava um obstáculo à objetividade e, por isso, alimentou a idéia da neutralidade religiosa na teologia.”⁴⁷⁷

Diz mais McGrath:

Isso agora é amplamente reconhecido como erro, mas o paradigma iluminista mantém influência considerável nos círculos acadêmicos ocidentais. O resultado disso é que a teologia muitas vezes é entendida como estudo acadêmico de conceitos religiosos, sem nenhuma ligação com a vida cristã com um todo. Esse paradigma mostrou-se desastroso para o correto entendimento da relação da teologia com a espiritualidade, uma vez que, de início, eliminou deliberadamente qualquer relação entre elas. Felizmente, a rejeição generalizada do paradigma iluminista no Ocidente abre agora caminho para o restabelecimento da ligação original entre teologia e espiritualidade, o que é certamente bem vindo.⁴⁷⁸

4.3.1

A fé.

Como acontece ao teólogo(a), de se perceber conscientemente trilhando o caminho do conhecimento que lhe é indicado pelo “objeto” da sua ciência, a ciência teológica? Qual é verdadeiramente a gênese de tudo sem o qual não se pode trilhar o caminho da ciência teológica? Barth se põe a responder. Ele diz:

Mais uma vez nos encontramos frente a uma aporia dada com o próprio assunto, aporia que não devemos ignorar nem subestimar, que não devemos tratar de eliminar através de quaisquer argumentações e menos ainda através da introdução de um *deus ex machina* qualquer. Mais uma vez não há aqui nenhuma premissa. (...) Da mesma maneira também agora, dispensando qualquer tentativa sistematizante, só podemos remeter ao evento no qual acontece – em liberdade divina e humana, mais uma vez sem premissas e, portanto, de modo incompreensível e inexplicável, mas pelo menos de modo descritível – que o objeto da teologia chega a tomar conta de uma pessoa qualquer, a deixá-la de tal modo admirada, abalada e comprometida que ela de fato pode viver, pesquisar, pensar e falar como teólogo. Esse evento é a *fê*: o pouquinho de fé deste homem seguramente muito pequeno.⁴⁷⁹

477 MCGRATH, Alister. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. Op., cit., p. 60.

478 Idem., p. 60.

479 BARTH, Karl., pp. 63-64. Como diz o professor Rui de Souza Josgrilberg da Universidade Metodista de São Paulo: A teologia é um discurso possível que pressupõe a fé e a revelação. Esse discurso busca esclarecer e sistematizar o conhecimento que advém de ambas, mas não se confunde nem com a fé nem com a revelação. A teologia não é um substituto da atitude de fé. Ainda em relação à fé e à revelação há um sem número de desdobramentos dos dados originais e de seus eventos fundadores. Esses desdobramentos básicos são a pregação, a Igreja, os atos litúrgicos, a

Com essa afirmação taxativa Barth passa em seguida a demonstrar a necessidade de conceituar melhor o que se entende por *fé*. Pois para o nosso teólogo não é qualquer conceito de fé que vale, mas que devemos perscrutar a natureza da fé segundo o entendimento da *fé cristã*. Pelo simples fato de estarmos lidando não com qualquer teologia, mas teologia conforme o Deus revelado no e pelo Evangelho.

Em primeiro lugar para Karl Barth jamais deveríamos encarar a fé com uma saída para questões que fogem ao alcance do nosso entendimento. Como sendo um salto no escuro diante do mistério. Como se para se ter fé fosse necessário desenvolver o que Barth chama de “*sacrificium intellectus*” (sacrifício do intelecto).⁴⁸⁰ Muito pelo contrário. Como ele mesmo diz:

Ninguém poderá limitar-se a conjecturar, presumir, e postular o objeto da teologia que, na forma descrita, leva uma pessoa à admiração, ao abalo, ao comprometimento. E, desta forma, a fé nesse objeto não é algo como um saber hipotético e, portanto, problemático; é antes, por definição, o saber mais intensivo, rigoroso e certo; ao ser medido por este saber, o saber aquém daquele limite considerado o mais seguro em evidência apenas como hipótese que talvez possa ser utilizada, mas que não deixa de ser fundamentalmente problemática.⁴⁸¹

A saída para essa questão segundo Barth tampouco está em se colocar a fé como acreditar nas chamadas autoridades eclesiais, como é o caso dos concílios e seus dogmas, a bíblia ou que seja, confiando na autoridade deles e baseado somente na autoridade deles. Essa saída representa apenas um mero escapismo cômodo frente à pergunta pela verdade. Essa decisão “baseada em autoridade alheia e sua execução tem o sabor de *sacrificium intellectus*, não de “*fides quaerens intellectum*”, de descrença, e não de fé.”⁴⁸² Ou seja, é necessário ampliarmos o horizonte do que se entende por fé segundo o cristianismo. Para Barth essas definições de fé, estão ainda muito longe do ideal cristão.

práxis cristã, os pais e a tradição e etc. A teologia pressupõe todos esses elementos como condição de possibilidade. Teologia, pois, tal como a ela nos referimos aqui, é um discurso desenvolvido a partir dos dados básicos da revelação e seus desdobramentos da Igreja. MARASCHIN, Jaci. (org.).

Teologia sob limite. São Paulo: ASTE, 1992, p. 17.

480 Cf. Ibid., p. 64.

481 Ibid., Idem., p. 64.

482 Idem., p. 64.

Uma *fides implicita*, como Barth chama a manifestação de tal fé, é, como ele mesmo diz, no mínimo uma “designação dúbia de uma coisa dúbia, que jamais deveria ter sido adornada com o termo *fides*.”⁴⁸³ Pois para o teólogo de Basiléia “a fé cristã acontece no encontro e, assim, na comunhão do crente com aquele em quem crê, mas não na identificação do crente com o objeto de sua fé.”⁴⁸⁴

Essa intuição dista em muito segundo Barth daquela tendência que havia no protestantismo do século XIX de perceber a fé com um fim em si mesmo. Como ele mesmo diz a teologia então passa a ser “pisteologia”, apenas como doutrina da fé cristã. Entendendo *fē* como fé na fé da Igreja expressa nos concílios.⁴⁸⁵ Diz Barth:

Quem faz isso busca na Bíblia e na história eclesiástica primariamente só testemunhas da fé e, quiçá, heróis da fé. (...) Como se no Credo da Igreja o termo *credo* (creio) como tal fosse a verdadeira confissão. Como se a pessoa, ao invés de crer em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, tivesse de crer na fé da Igreja, expressa em tais termos sublimes, e, em última análise, em sua própria fé e como se tivesse de confessar a esta!

E então conclui:

A fé é a *conditio sine qua non*, mas não é (como poderia sê-lo?) o objeto nem, portanto, o tema da ciência teológica. A fé como *conditio sine qua non* da ciência teológica! Isto quer dizer: a fé é o evento, a história sem os quais uma pessoa, não obstante todas as demais possibilidades e qualidades boas que lhe possam ser peculiares, em verdade não poderá se tornar cristã e, portanto, teólogo.⁴⁸⁶

Aqui Barth não quer simplesmente polemizar, mas ir além da mera diferença entre a tradicional *fides qua* e *fides quae creditur*. Que para o nosso teólogo parece fugir do núcleo da questão quando se trata de falar de *fē* e fé cristã especificamente, principalmente se a fonte for a Palavra de Deus. Ele diz em outro texto:

A fé cristã é o dom do encontro que torna os homens livres para escutar a Palavra da graça, pronunciada por Deus em Jesus Cristo, de maneira tal que eles se atêm às promessas e aos mandamentos dessa Palavra, apesar de tudo, de uma vez por todas, exclusiva e totalmente. (...) A fé cristã, a mensagem da Igreja, constitui o fundamento e o objeto da dogmática. Mas de que se trata? Daquilo em que crêem os cristãos e da maneira como eles crêem. Na prática, não se pode separar a forma subjetiva da fé, *fides qua creditur*, da pregação, pois essa pregação implica necessariamente na

483 Ibid., p. 64.

484 Ibid., p. 65.

485 Cf. Idem., p. 65.

486 Idem., p. 65.

presença de homens que escutaram e receberam o Evangelho; homens que, juntos, foram evangelizados. Mas o fato de acreditarmos poder ser desde logo considerado como secundário em relação ao que existe de maior e de autêntico na pregação, ao que crê o cristão, isto é, o conteúdo de sua fé; e ao que devemos anunciar, isto é, o objeto da Confissão de Fé: creio em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.⁴⁸⁷

Portanto, o que conta para Barth em última análise é perceber que *fé* diz respeito *sempre* diretamente *em quem* se confia incondicionalmente. Ou seja, o Deus trino, o Deus da revelação. Só é possível falar de alguma *fé da Igreja*, porque a Igreja é constituída de *pessoas de fé*, que depositam sua fé não na fé da Igreja, mas no único “objeto” real da fé: *Deus*. Barth continua nos esclarecer acerca dessa questão quando assevera que: “Ao silenciar sobre o lado subjetivo da fé para falar de seu aspecto objetivo, o Credo se concentra naquilo que para nós é essencial, no que devemos ser, fazer e viver.”⁴⁸⁸

O que para o nosso teólogo neo-calvinista é o núcleo da fé, da experiência de fé. Como uma forma concreta da existência de homens e mulheres, no encontro “Eu-Tu”, com um Deus que antes de tudo é *pessoal*. De uma fé que se realiza comunitariamente e não na solidão, tendo em vista uma fé que é pessoal-individual e simultaneamente comunitária, como já vimos anteriormente. Diz Karl Barth:

No instante em que creio eu me sinto completamente preenchido e tomado pelo objeto de minha fé; o que me interessa não é mais “eu com minha fé”, mas aquele em que eu creio. (...) “Creio em...”, *credo in...*, significa: não estou mais só. Eu não estou só. Deus vem ao meu encontro. Em todas as circunstâncias eu estou com ele. Eis o que significa creio em Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Esse encontro com Deus é o encontro com a palavra da graça que Deus pronunciou em Jesus Cristo.⁴⁸⁹

Essa é a baliza o “Cânon de medir”, ou seja, Jesus de Nazaré como a encarnação da palavra da graça de Deus para nós, seres humanos. Essa foi a experiência fundante da comunidade primitiva, como testemunha o texto sagrado:

487 BARTH, Karl. **Esboço de uma Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, pp. 15-16.

488 Ibid., p. 16. A descrição de fé como confiança radical tem apoio numa longa tradição do cristianismo, como no caso dos próprios documentos do Novo Testamento, de boa parte da patrística, dos reformadores, mais recentemente da filosofia judaica inclusive, como foi o caso do filósofo personalista, Martin Buber, e outros e pensadores contemporâneos em geral como é o caso de J. Kellenberger, John Bishop, Paul Helm, Alvin Plantinga, L. Scott Smith, que concordam na descrição feita de fé como confiança, entre tantos outros. E é claro era essa a percepção do teólogo luterano Paul Tillich. Cf. CARVALHO, Guilherme. **Sobre a definição de fé em Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio. Nº. 9. Publicação da Sociedade Paul Tillich do Brasil. Maio de 2006.

489 Ibid., pp. 16-17.

E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, *cheio de graça e de verdade*. (...) Porque a lei foi dada por meio de Moisés; *a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo*. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deus a conhecer.⁴⁹⁰

Caminhando um pouco mais na companhia de Karl Barth, podemos cada vez mais mergulhar nessas intuições fundamentais desse rico teólogo e como para o mesmo é impossível fazer teologia (*intellectus fidei*), sem compromisso de fé, na vivência de uma espiritualidade encharcada do Espírito.

Só assim, alguém poderá dar o passo de tornar-se um teólogo(a). Poderá haver cientista da religião sem fé, mas jamais poderá existir um teólogo *sem fé*. Fé como abandono em Deus. Confiança plena Naquele em quem a nossa vida está posta desde sempre. Aprendemos isso com Barth. Que, se a teologia pressupõe algo, esse algo é a *fé*. Fé em busca de compreensão (*fides quaerens intellectum*). Nesse ponto Karl Barth tem a seu lado a patrística. E mais ainda. Ele sem dúvida está inserido na rica tradição daqueles que como dizia Hans Urs Von Balthasar, são simultaneamente teólogos(as) e santos(as).⁴⁹¹ Em um de seus textos mais belos o próprio Balthasar diz:

Não existe seguramente na história da teologia católica um acontecimento menos estudado e sem dúvida, merecedor de uma atenção maior do que esse, de que a partir da grande Escolástica, tem havido muitos poucos teólogos santos. Entendemos aqui o título de teólogo em seu sentido mais pleno: como título de um mestre e doutor dentro da Igreja, cujo ministério e cuja missão consistem em expor a revelação em sua plenitude e totalidade, quer dizer, em considerar a dogmática com o ponto central de seu labor. (...) Não existe, pois, no sentido da revelação, nenhuma verdade real que não deva ser encarnada em uma ação, em um caminho, até o ponto em que a encarnação de Cristo passa a ser o critério de toda verdade real.⁴⁹²

Nesse e em outros pontos esses dois grandes teólogos suíços coincidem em suas maneiras de ver o que é teologia, sua função, relevância e metodologia, fora sua *episteme* bem particular. E se a fé é *conditio sine qua non* para que haja a teologia, o labor teológico, propriamente dito, para Karl Barth só poderá vingar se em sua

490 Jo 1, 14, 17-18. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

491 BALTHASAR, Hans Urs Von. **Ensayos Teológicos**. Op., cit., p. 235

492 Ibid., pp. 235-236.

dinâmica a prática dos exercícios espirituais for uma verdade. É o sobre isso que iremos conversar a seguir.

4.3.2

A vida de oração.

O teólogo de Basiléia dá início à sua explanação acerca da dinâmica do labor teológico tratando em seguida do tema da oração na vida do teólogo(a). Para Karl Barth todo o labor teológico só poderá ser iniciado se for fruto de uma verdadeira e grande *aflição*, que toma o teólogo(a) por todos os lados, acossando-o externamente e internamente a qual parte de seu próprio “objeto”.⁴⁹³

Essa aflição é fruto daquele teólogo(a) que se percebe conscientemente labutando diante de seu assunto, ou seja, diante de Deus. Sem esse impacto existencial, do peso de tamanha responsabilidade, ainda não se entendeu o que é fazer teologia. Diz Barth:

Sem juízo e sem morte, também na teologia – e justamente nela – não haverá graça nem vida; sem humildade não haverá coragem; sem que nos curvemos, não nos haveremos de levantar; sem a percepção de que “a nossa força nada faz”, não haverá feitos valorosos. (...) Justamente em meio ao juízo aqui se revela graça. Justamente em meio à morte aqui se desperta vida e se vive. Justamente em humildade aqui deveremos tomar coragem. Justamente quem aqui se curvar, aqui poderá e deverá levantar-se. Justamente por reconhecer que “a nossa força nada faz”, aqui poderemos e deveremos agir com coragem. Onde a teologia permanecer fiel a seu assunto, aceitando ser atribulada por ele, a despeito de toda a solidão e de toda a dúvida, ela não se negará a levar totalmente a sério ambas as realidades: tanto o juízo quanto a graça.⁴⁹⁴

Esses são fatos que para Karl Barth servem de prerrogativa para quem quiser se aventurar pelas sendas do labor teológico terá que assumir com maturidade. Percebendo como a teologia diz respeito a vida toda, na verdade, como a mesma envolve - mais do que as vezes se admite - toda a vida do teólogo(a), tocando por inteiro sua frágil existência, como diria Paul Tillich, como sendo a sua preocupação última, *ultimate concern*.

493 Cf. BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. Op., cit., p. 101.

494 Idem., p. 101.

No fundo o primeiro e fundamental *ato* daquele que se envolve com teologia, o qual permeará todos os atos seguintes qual tônica básica, é para Barth, sem dúvida a *oração*.⁴⁹⁵ Não a oração entendida como apenas rito, como algo que acompanha o trabalho teológico, mas que o mesmo deverá ser realizado em meio ao ato da oração na cotidianidade da vida teologal. Como ele mesmo diz:

A própria oração como tal – embora, ao orarmos, não movamos as mãos, mas as dobremos – também é trabalho, e é um trabalho duro. E, portanto, a regra *Ora et labora!* (“Ora e trabalha”) – no terreno da teologia isso será válido em todos os casos – não diz apenas que será preciso começar como *orare*. Ela significa que o próprio *laborare*, por sua natureza mais íntima, será um *orare*, um agir que em todas as suas dimensões, relações e comoções terá o caráter e o sentido de uma *oração*.⁴⁹⁶

Barth nos adverte que tenhamos sempre em consideração que ao falarmos de oração não pensemos estar tratando de algo sem importância, piegas, pietista por demais. Como se fora algo sem relevância para um teólogo(a). Na verdade, não poderia haver maior caricatura para o verdadeiro significado da oração conforme apreendemos da história da teologia e da espiritualidade cristã. Da vida de teólogos que aprenderam a integrar teologia e espiritualidade, razão e fé, oração e ação, reflexão e afeto e etc. Para Barth:

Não é permitido ver na oração uma boa obra a fazer, uma boa coisa piedosa, gentil e bela. A oração não pode ser para nós um meio de criar alguma coisa, de fazer uma doação à Deus e a nós mesmos; estamos na posição de um homem que não pode fazer outra coisa que receber, que é obrigado agora a falar com Deus, pois não há qualquer outra pessoa a quem se dirigir. Lutero disse: é mister que sejamos completamente pobres, pois estamos diante de um grande vazio e temos tudo para receber e aprender de Deus.⁴⁹⁷

Nesse ponto Barth segue fielmente as pegadas dos Reformadores. Nosso teólogo neo-calvinista faz questão de ressaltar a gratuidade da salvação e de tudo que com ela recebemos, ou seja, a graça de Deus que está por detrás de cada ato nosso, sustentando-os. Desse Deus que fundamentalmente sustenta nossa existência. Como parece ser a intuição fundamental do texto bíblico:

495 Cf. *Ibid.*, p. 101.

496 *Ibid.*, p. 102.

497 BARTH, Karl. **O Pai nosso**: a oração que Jesus ensinou aos seus discípulos. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 28.

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa, ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais. (...) Pois *nele vivemos, nos movemos e existimos*, como alguns de vossos, aliás, disseram: Porque somos também de sua raça.⁴⁹⁸

A oração, portanto, não poderia ficar de lado e passar a ser encarada como boa obra, com a qual se pode barganhar com a divindade, mas igualmente um dom da graça de Deus.⁴⁹⁹ Fruto da iniciativa de Deus em nos acolher no seu regaço como testemunham vários textos da Escritura, ao falar do Deus paterno/materno dos entranhados afetos de misericórdia.⁵⁰⁰

Está claro para Karl Barth a realidade de que todo trabalho teológico “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, mas sobretudo e decisivamente para a *luz do alto*.”⁵⁰¹ Ou seja, sem a luminosidade da Palavra de Deus que vem ao nosso encontro e nos salva das elucubrações estéreis, das especulações desprovidas da têmpera necessária ao bom trabalho teológico.

E para Barth os exercícios espirituais - e em no caso mais especificamente - a oração, nos “puxa de volta para o chão”, ao invés de nos alienar da realidade. Traz-nos mais sensibilidade para a verdadeira responsabilidade do que é ser teólogo(a), nesses dias difíceis. Dá-nos aquela têmpera que nos falta muitas vezes, dá-nos igualmente discernimento, lucidez e clareza acerca do objetivo central de nossa missão.

Para Barth, portanto, a oração percebida como aspecto central da espiritualidade cristã deveria ser encarada com mais seriedade, pois toca e influencia diretamente no desenvolvimento do labor teológico. Ele assevera:

Onde está o erro? O erro é que o teólogo, mesmo que realize seu trabalho com zelo e fervor, mesmo que seu enfoque seja o mais amplo, em última análise se encontra só, em companhia de si mesmo. O erro é que seu trabalho se realiza num espaço que

498 At 16, 24-25, 28. **Bíblia de Jerusalém**. Grifo nosso.

499 Cf. BARTH, Karl. **O Pai nosso**. Op., cit., pp. 22-27.

500 Sobre esse belíssimo tema que emerge na Escritura ver: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **Um rosto para Deus?** Op., cit., pp. 79-106. Ver também. HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem**. São Paulo: ARX, 2006.

501 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**. p. 102.

infelizmente está fechado justo para cima, não recebe nenhuma luz de cima, não permite nenhuma visão para cima.⁵⁰²

A denuncia de Barth a essa falácia quer deixar claro que ao teólogo não se é permitido dispensar tal labor, relegando a tarefa da vida espiritual para os místicos, não discernindo o dualismo que opera aqui. Muito provavelmente, essa não seja uma afirmação feita explicitamente. Talvez muito menos defendida como verdade. Mas que sem muito esforço podemos perceber acontecendo na vida de muitos teólogos e teólogas. Essa atitude dualista para com o labor teológico, fica está explícito e especialmente presente naqueles que parecem estar sob o forte influxo da chamada “sensibilidade moderna racionalista”. O mesmo dualismo de sempre.

Quanto mais intelectualizados menos místicos. Quanto mais místicos menos intelectualizados. Na verdade, essa é uma grande falácia, dualista, de conseqüências nefastas para qualquer cristão e conseqüentemente para aquele que se percebe vocacionado para a pesquisa teológica de caráter mais acadêmico. Para o teólogo de Basileia essa falácia deveria ser enfrentada de frente com coragem. Por isso ele defende explicitamente a salutar prática constante dos retiros espirituais para quem quer tratar com o *intellectus fidei*. Ele diz:

O que poderá, o que deverá acontecer em tal situação? Pelo visto, será preciso tomar uma medida especial, faz-se mister fazer parar o circuito rotineiro, faz-se mister intercalar e celebrar um dia sabático, não para acabar com os dias chamados úteis, não para que o teólogo se subtraia de suas tarefas, mas justamente para que os dias úteis recebam a luz de cima que lhes falta. Como poderá ser realizada tal obra sabática? Poderá e deverá ser realizada de tal forma que o teólogo se afaste, por um tempo, de todo o seu empenho pela realização do *intellectus fidei*, que por um tempo se volte exclusivamente para seu objeto como tal.⁵⁰³

Todavia, essa nova maneira de se encarar o labor teológico só poderá acontecer verdadeiramente caso esse objeto principal da teologia passe a ser encarado não como uma idéia, uma coisa, “um ‘Algo’ – também não um Algo supremo ou absoluto (mesmo que fosse o ‘fundamento do ser’ ou coisa que o valha); ele é, antes, ‘Alguém’ – não um isso, mas um ‘Ele’.”⁵⁰⁴ Ele continua sua reflexão:

502 Ibid., Idem., p. 102.

503 Ibid., pp. 102-103.

504 Ibid., p. 103.

Assim, porém, também todo raciocinar e falar humanos em relação a Deus só poderão ter o caráter de uma *resposta* a ser dada à sua palavra; não se trata de um raciocinar e falar *acerca de Deus*, mas exclusivamente de um raciocinar e falar humanos *em direção a Deus*, desafiados pelo falar divinos dirigidos ao ser humano, um raciocinar e falar humanos que seguem os de Deus e correspondem a este.⁵⁰⁵

O que significa que quando se trata de teologizar é importante ter em mente a premente necessidade de se falar em direção a Deus e de Deus como ato litúrgico. Jamais nos esquecendo de que a teologia em sua origem surge na dinâmica da liturgia, da adoração comunitária. Diz Barth:

Revelando este estado de coisas, Anselmo de Cantuária sobrepujou a primeira modalidade de sua doutrina de Deus (chamada de *monologion*) por uma segunda, que chamou de *proslogion*, na qual realmente expôs tudo o que tinha a dizer a respeito da existência e a essência de Deus dirigindo a palavra diretamente a Ele, do princípio até o fim, e, portanto, em forma de uma única oração. E, pelo visto, foi pelo mesmo motivo que, ainda no séc. 18, o teólogo luterano David Hollaz ao menos terminou com um *suspirium* – um explícito suspiro de oração – a exposição de cada um dos seus artigos de sua dogmática.

E conclui:

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*. Todos os movimentos litúrgicos na Igreja chegarão tarde demais se justamente a teologia da mesma não for, em sua própria perspectiva, um movimento litúrgico, se na for praticada qual *proskynesis* (“genuflexão”).⁵⁰⁶

Para Barth a teologia desvela assim seu caráter espiritual, uma teologia impregnada de espiritualidade sob o influxo do Espírito Santo, como vimos anteriormente, depende de sua ação, “em sua vinda, em seu movimento de baixo para cima e cima para baixo, é esse Espírito uno quem cria a abertura de Deus para o ser humano e a abertura do ser humano para Deus.”⁵⁰⁷ Como diz Henrique Matos:

A espiritualidade refere-se ao desenvolvimento progressivo da vida cristã, ou seja, da vida da graça, animada pelo impulso dinâmico e ação vivificadora do Espírito. (...) A teologia nasce da fé eclesial e orienta para a práxis da fé. No centro dela está o Mistério de Deus, ao qual nos aproximamos pelo coração, pela conversão e pela

505 Ibid., pp. 103-104.

506 Ibid., p. 104.

507 Ibid., Idem., p. 104.

comunhão de vida. Sem isso, a teologia se reduz a um frio raciocínio e permanece estéril. Mais do que um ativo perscrutador de Deus, o teólogo deve deixar-se “seduzir-se pelo divino”. Faz, na realidade, uma experiência mística, sabendo instintivamente que o Mistério de Deus não é para “ser esclarecido”, mas para ser esclarecer a vida.⁵⁰⁸

E tudo como numa vida dinamizada pela oração, trabalho árduo e aflitivo, dispendioso, mas gratificante, como verdadeira *eucaristia*, como ações de graças. Como serviço prestado em amor, amor-serviço, à comunidade cristã, como verdadeira diaconia. É sobre essa importante faceta da espiritualidade cristã, uma espiritualidade serviçal, que trataremos agora seguindo as pegadas do grande teólogo de Basiléia.

4.3.3

A concreção da espiritualidade: o amor-serviço.

Por mais que Barth não faça uso dessa expressão: amor-serviço; é sobre isso que ele trata explicitamente nos dois últimos capítulos de seu livro, seu “canto de cisne”, falando do serviço, falando do amor.

Aqui, iremos sintetizar nesse último tópico os dois últimos capítulos desse belíssimo texto - com cores fortes de uma rica espiritualidade – e então concluímos nossa abordagem acerca da contribuição de Karl Barth como paradigma de integração entre teologia e espiritualidade.

Nosso teólogo dá início a sua explanação fazendo uma afirmação taxativa, a saber: “O labor teológico é serviço”.⁵⁰⁹ Tendo em vista o altruísmo com o qual deve estar equipado todo bom teólogo(a). Pelo simples fato de que em primeiro lugar deve vir sempre a comunidade na qual esse vive, desenvolve sua espiritualidade e, é claro, serve. Jamais procurando a própria honra, mais a honra do outro.

Serviço também a palavra de Deus. Fruto do amor que se deve exercitar como verdade do Evangelho. Não amor como sentimento piedoso, desprovido de concreção de compromisso, mas amor que serve que se humilha se esvazia em benefício de outrem. Tal como apreendemos das páginas sagradas.

508 MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar Teologia**. Op., cit., pp. 52-53.

509 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica**., Ibid., p. 116.

Esse amor-serviço, contudo, jamais deveria ser encarado como incentivo ao ativismo. Muito pelo contrário. O estímulo que alguém sente para servir como teólogo(a) deveria ser fruto de uma conscientização. E que conscientização é essa? Barth nos responde:

Tal indivíduo não será um teólogo que se deverá levar a sério não tiver nada a dizer as pessoas, nada de direito, e menos ainda aquilo que é essencial. Só conseguirá quem, primeiro, se dedicar ao esforço de angariar conhecimentos essenciais, sem olhar de esguelha para esta ou aquela aplicação prática. Por isso, dito de passagem, será contra-indicado, se não até perigoso, se o neófito teológico, em vez de dedicar-se com concentração ao estudo durante os poucos anos que passa na universidade – anos que não volta mais -, se atirar em um sem número de atividades, ou se até, como é uso em certos países, já vier a ser parcialmente investido de um ministério eclesiástico. Tal reserva, porém, em nada modifica o fato de que servir a deus e aos seres humanos é o sentido, o horizonte e o *telos* do labor teológico.⁵¹⁰

Esse amor que se concretiza no serviço ao próximo no trabalho do teólogo e da teóloga deveria ser encarado segundo Barth como serviço à palavra de Deus que não permite que o tal teólogo(a), se faça de sabe-tudo, usando de seus dotes intelectuais para seu próprio benefício, mesmo que diante de outros doutores.⁵¹¹ Ao teólogo e a teóloga cabem o lugar dado pelo próprio Espírito de Cristo. Pois se por um lado lembrando as palavras de Jesus Cristo “quem ouvir a vós, ouve-me a mim!”, Barth contesta:

Isso não significa a instalação de nenhum “papado de escribas”, para usar a expressão de Adolf Schlatter, pois o que Jesus tratou por “vós” sem dúvida não são clérigos triunfalistas, menos ainda papas coroados ou não coroados, mas sim pessoas que, convidadas por Jesus, tomaram os últimos lugares à sua mesa para a partir daí serem, no melhor dos casos, convidadas e capacitadas por ele a “sentar-se um pouco mais acima”.⁵¹²

Essa espiritualidade cristã do serviço deveria ser marca segundo Karl Barth de todo(a) teólogo(a) que se percebe fundamentalmente identificado com a vida de Jesus de Nazaré, vida dedicada ao outro, vida de amor, de amor-serviço, tal como descreve o apóstolo do gentios na sua carta aos filipenses, no belíssimo hino cristológico paulino:

510 Ibid., p. 117.

511 Cf. Ibid., 118.

512 Ibid., pp. 118-119.

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas *esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo*, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso *Deus o sobreexaltou grandemente e o agraciou* com o nome que é sobre todo nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para a glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor.⁵¹³

O teólogo e a teóloga não constituem exceção, ao contrário, deveriam se ver circunscritos a mesma missão. Significa dizer, que se alguém será exaltado, será por graça de Deus Pai, na força do Espírito. A *kénosis* do Filho constitui-se por parâmetro e paradigma para todo cristão, seja ele teólogo(a) ou não. O seguimento de Jesus deve ser encarado como ministério de serviço, tal como foi sempre o do Mestre de Nazaré. Menos do que isso se constitui de infidelidade à vocação.

Portanto, todo o conhecimento teológico deveria passar pelo crivo da vida, do serviço, da humildade, humildade que prova a si mesma pelo quanto de amor concreto, expressa e vive, tanto dentro como fora dos muros eclesiais. Diz Barth:

Ao fim uma pergunta. O trabalho teológico, sendo serviço prestado na comunidade é também de forma indireta serviço prestado no *mundo*, o qual a comunidade tem a incumbência de anunciar o evangelho. Será que, transcendendo a esses limites, ele também poderá ser serviço *direto* no mundo? Será que as aclarações que a teologia deverá desencadear na comunidade, *mutatis mutandis*, também serão significativas para a vida cultural em geral, p. ex. para o sentido e funcionamento das demais ciências humanas? Será que ela poderá ser necessária á arte, à política ou mesmo à economia, será que poderá ter lago a dizer-lhes e ajudá-las?⁵¹⁴

Na verdade, para Barth tudo que foi dito até aqui se não for manifestação concreta do amor de nada vale. O que lembra a supremacia do amor como maior de todos os carismas tal como podemos ver na pena do apóstolo dos gentios.⁵¹⁵ O amor-*ágape* que segundo o Novo Testamento é o fundamento e destino último da criação. Contudo, para o teólogo neo-calvinista o labor teológico deve também estar integrado ao que os gregos denominavam *eros*. Ele levanta a pergunta e depois responde Karl Barth:

513 Fl 2, 5-11. **Bíblia de Jerusalém.** Grifo nosso. Aqui nesse texto o Filho é exaltado e nomeado pelo Pai, não por si próprio. O Filho só faz se humilhar, se esvaziar.

514 BARTH, Karl. **Introdução à teologia evangélica.**, p. 121.

515 Cf. 1 Co 13. **Bíblia de Jerusalém.**

Como poderíamos evitar a associação da palavra “amor” ao *eros*, tão exaltado na filosofia de Platão? “Amor” como *eros* (em sentido geral) é aquele poderoso cobiçar, aquela paixão, aquele impulso, aquela ambição pelos quais uma criatura busca sua auto-afirmação, auto-satisfação, auto-realização e autoconsumação na relação um com o outro – a saber: tentando aproximar-se do outro, conquistá-lo para si, apropriar-se e apoderar-se dele de forma tão inequívoca de definitiva quanto possível. E “amor” (em sentido específico) como *eros* científico é a mesma paixão em sua modalidade intelectual: é o impulso pelo qual o conhecer humano é levado em direção a seus objetos, pelo qual os procura alcançar, a fim de unir-se com eles, de incorporá-los a si, de assim apoderar-se deles e os dominar, de assim usufruí-los.⁵¹⁶

Ele então passa a afirmar peremptoriamente que sem o que Barth chama de “*eros*⁵¹⁷ científico”, não poderá haver teologia. Como sendo então um movimento humano vital tocando o objeto intencionado pelo teólogo(a) por causa dessa necessidade humana de reconhecimento e auto-realização, dinamizados pelo *eros* teológico-científico.⁵¹⁸

Na história do “*eros* teológico” como Barth chama a história da teologia, existiram momentos de muita oscilação, mas, jamais esse *eros* teológico deixou os grandes mestres tanto os da antiguidade como os mais recentes. Ora esse pêndulo vai mais em direção a Deus, propriamente dito, ora pende em direção ao ser humano.⁵¹⁹

Ele diz:

Enquanto que na teologia da Antiguidade e da Idade Média o *eros* científico manifestou-se mais na *primeira* modalidade, a teocêntrica, na teologia mais recente, marcada por Cartesius, revelou-se, de maneira geral, mais na segunda, a antropocêntrica: ambas não deixam de ter seu fundamento no próprio objeto da teologia, já que esta de fato tem *Deus* e o *ser humano* por assunto. Mas o que não poderia acontecer, a partir desse objeto, é que haja a separação, oscilação e vacilação entre as duas realidades que se evidencia na história do *eros* teológico.⁵²⁰

516 BARTH, Karl., **Introdução à teologia evangélica.**, p. 124.

517 O que inclui a sexualidade como dimensão antropológica, que afeta diretamente todo o ser humano, homens e mulheres, sejam eles teólogos(as) ou não. Essa dimensão da sexualidade dinamiza todo o ser. Sobre essa temática diz Alfonso Garcia Rubio: Esta perspectiva alicerçada nas pesquisas científicas tem levado a teologia a repensar o significado humano e cristão da sexualidade, como uma dimensão básica da pessoa que vai além do dado biológico e afeta a pessoa inteira, também na sua espiritualidade, no seu encontro com Deus. RUBIO, Alfonso Garcia. **Elementos de antropologia teológica.** Salvação cristã: Salvos de quê e para quê? 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 201-202.

518 Cf. Ibid., Idem., p. 124.

519 Cf. Ibid., Idem., p. 124.

520 Idem.

Todavia, mesmo sendo essa naturalmente uma maneira do ser humano, e também, do teólogo e da teóloga desenvolverem seus trabalhos, precisa-se ter em mente que parar aí pode conduzir ao desvio do núcleo da vocação teológica. Ou seja, pela própria natureza desse *eros*, que quando o mesmo passa a ser a única mola de impulso para o trabalho teológico, algo sério pode vir a desenvolver-se de muito doentio. Quando esse *eros* científico-teológico torna-se então um fim em si mesmo.

E para Karl Barth quando tal perigo se torna realidade “nem Deus será amado e conhecido por causa de Deus, nem o ser humano por causa do ser humano; antes, tanto Deus com o ser humano serão amados e conhecidos no interesse mais autêntico e profundo do sujeito teologizante e, portanto, em seu amor por si mesmo.”⁵²¹ Ele dá prosseguimento em sua reflexão:

Não nos enganemos: tal amor que necessita e, portanto, ambiciona a humanidade e a divindade sempre se acha também presente onde quer que se realize trabalho teológico, já que este é feito por seres de carne e sangue! E também não pensemos em negar que esse amor, dentro da situação humana – digamos: como fenômeno insigne da vida intelectual humana, possua dignidade, força e significação peculiares: em verdade, não se trata de nenhuma ninharia quando pessoas acham que devem e querem amar e conhecer a Deus ou ao ser humano, ou a Deus e ao ser humano, em seu próprio interesse.⁵²²

Entretanto, um passo a mais necessita ser dado. Pois esse *eros* digno de todo pesquisador, quando se trata de teologia cristã, outra modalidade de amor precisa emergir sem que essa paixão própria daquele(a) que busca conhecer, seja então amadurecido e se passe a desenvolver o amor ágape, conforme aparece nas páginas do Novo Testamento.

Esses dois tipos de amor, ou modalidades de amor, contudo revelam-se bem diferentes um do outro. Eles têm em comum que os dois se mostram em busca de um outrem. Todavia se trata de uma busca com origens distintas. A gratuidade e a liberdade marcam fundamentalmente o amor-ágape do qual fala o Segundo Testamento. Diz Barth:

521 Ibid., p. 125.

522 Ibid., Idem., p. 125.

Trata-se de uma procura que cuja origem a pessoa que ama nunca compreenderá como impulso próprio, mas sempre como uma liberdade que lhe foi dada, portanto que originariamente lhe é *estranha*, uma *liberdade* totalmente *nova* para o outro. Ela, por si mesma, não precisaria amar o outro e nem o faria; mas, por receber a *permissão* de amá-lo, ela o ama. Por ser livre para ele, ama a ele, portanto não ama de forma indefinida, vaga, dispersa, mas de forma concentrada. E por ser livre para ele, ela não procura por necessitar dele para si mesma, como meio de uma auto-afirmação e auto-realização.⁵²³

A ciência teológica, portanto jamais poderá deixar de perceber que conhecimento antes de tudo, é fruto de *relação*, e não somente produto direto de mera informação. Conhecer é relacionar-se, é dar-se em intimidade, é deixar-se descobrir no profundo de uma relação de encontro com o outro.⁵²⁴ Que constitui-se acima de tudo, um tu, o qual me interpela, me convoca a abertura. Com a teologia acontece assim também.

Portanto para Karl Barth não perceber a centralidade da espiritualidade, que se concretiza na comunhão cristã entre irmãos sob a Palavra e os Sacramentos, o exercício da fé-confiança no dia a dia da vida, dos exercícios espirituais. Entre eles, a vida de oração como momento pleno do encontro dialógico com Deus, de abertura

523 Idem., p. 125.

524 Em termos antropológicos o ser humano é ser de abertura, destinado ao encontro, à relação. A qual comporta pelo menos três aspectos. *A abertura ao mundo; a abertura aos outros; e a abertura a Deus.* Sobre essa importante questão antropológica nos esclarece Garcia Rubio: Abertura aos outros: é este um aspecto básico do ser pessoal, bastante descuidado na visão clássica de pessoa. (...) Sem negar nem desprezar os valores que tal perspectiva comporta, ela deve ser corrigida e complementada; a liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres pessoais. Sair de si para o encontro (em diversos níveis) é constitutivo da pessoa. O personalismo moderno tem acentuado a importância antropológica do encontro eu-tu. (...) Abertura a Deus: é o aspecto mais fundamental da pessoa. É o aspecto que a Sagrada Escritura privilegia. Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana. (...) Em Jesus Cristo percebemos como a pessoa se realiza, sobretudo na relação com o Tu divino, um Deus certamente com características pessoais. Decerto a orientação para Deus é a dimensão mais íntima e radical de toda criatura. (...) Para a fé cristã, o homem é pessoa acima de tudo porque é capaz de responder a Deus, de dialogar com ele e de aceitar a sua proposta. Entre a pessoa humana e Deus existe uma relação única, própria, exclusiva e irrepetível. RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade.** Op., cit., pp. 310-311. Por que, com a pessoa do teólogo(a) seria diferente? Por que essa realidade humana ficaria de fora fundamentalmente de sua teologia? Construindo assim uma teologia mais relacional. Entendendo que teologia é feita pela pessoa inteira, incluindo integralmente todas as dimensões humanas. Teologia sem espiritualidade não somente é uma redução metodológica, epistemológica e mesmo antropológica, mas em última análise constitui-se numa impossibilidade, tanto do ponto de vista de Deus (teo-logia), quanto do ponto de vista do ser humano. Pois a espiritualidade antes de ser um *modus vivendi* é uma dimensão humana inegável – dimensão de abertura e de transcendência.

(transcendência), a expressão máxima da espiritualidade bíblico-cristã que se vivencia no amor-serviço, amor que dinamiza a vida de todo teólogo(a).

Tanto no *eros* da paixão pela pesquisa - como impulso visceral que toma por completo o teólogo(a), impulsionando-o(a) em direção a seu objeto - mas de igual maneira o desenvolvimento do amor-ágape⁵²⁵, gratuito, livre, o qual tem na realização do outro sua maior preocupação. Amor que é doação da própria vida, serviço, diaconia, desprendimento e humildade tal como a vida de Jesus de Nazaré.

Sem essas realidades não será possível fazer teologia cristã. Sem uma rica espiritualidade que transpasse – com todas essas dimensões - o labor teológico, a teologia cristã está fadada ao fracasso, a irrelevância para os dias de hoje, dias de profundo questionamento daquele nefasto racionalismo que tanto influenciou a teologia feita nos últimos séculos.

Essa contribuição do grande Karl Barth demonstra quão esse teólogo e sua metodologia teológica deveria ser estudada a fundo, constituindo-se em verdadeiro paradigma de integração entre teologia e espiritualidade para o cristianismo ocidental. Possibilitando uma nova maneira de enxergar a epistemologia teológica, um novo paradigma.

Contudo, descendo abaixo da linha do equador outro paradigma emergiu faz pouco tempo na história da teologia ocidental, uma teologia de caráter mais fontal, autóctone, com o cheiro das terras latinas, com o rosto do nosso povo, com o sangue quente que corre em nossas veias tropicais.

Uma teologia marcada pela luta por justiça, pela causa do pobre, do marginalizado, do oprimido. Uma teologia mais atenta a práxis como “lugar” de se teologizar. Atenta a peculiar espiritualidade latino-americana, do povo que vive na esperança de um mundo melhor, mais justo, na concretização do *Shalom* de Deus, do Deus que se põe ao lado de seu povo e se identifica com a sua causa, como sendo causa Sua.

525 Como diz Mario de França Miranda: “No dom de si ao outro o homem encontra a sua própria realização; este dom, que é a liberdade profunda atuada para Deus, está fora do alcance do homem pecador, que tem esta sua liberdade fixada em si mesmo. Libertada pela ação do Espírito, gratuitamente, nossa liberdade profunda volta-se para Deus, e começa já a viver na terra a atitude que, eternizada, vai constituir para ela o céu. O amor a Deus é, pois o próprio núcleo da salvação.” MIRANDA, Mario de França. **Libertados para a prática da justiça**: a teologia da graça no atual contexto latino-americano. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 100.

É sobre essa rica maneira de se fazer teologia que nos daremos o prazer de olhar mais de perto agora, como verdadeiro paradigma de integração entre teologia e espiritualidade. O que faremos nos últimos dois tópicos (subtítulos), de nossa pesquisa, finalizando assim esse terceiro e último capítulo.

Nosso foco, portanto, agora não estará em um só teólogo, mas numa determinada matriz teológica. Contribuição nossa, a um continente marcado pela morte, mas que se alimenta da promessa de “novos céus e nova terra nos quais habita a justiça”.

4.4

A teologia latino-americana da libertação: paradigma de integração entre teologia e espiritualidade.

Soy loco por ti, América
Yo voy traer una mujer playera
Que su nombre sea Marti
Que su nombre sea Marti...

Soy loco por ti de amores
Tenga como colores
La espuma blanca
De Latinoamérica
Y el cielo como bandera
Y el cielo como bandera...

*Soy loco por ti, América
Soy loco por ti de amores...*

El nombre del hombre muerto
Ya no se puede decirlo, quién sabe?
Antes que o dia arrebente
Antes que o dia arrebente...

El nombre del hombre muerto
Antes que a definitiva
Noite se espalhe em Latino américa
El nombre del hombre
Es pueblo, el nombre
Del hombre es pueblo...⁵²⁶

526 CAPINAN; GIL, GILBERTO. **Soy loco por ti América.** Faixa 4. Álbum: Soy loco por ti América. Warner Music Brasil, 1987.

Ao irmos de encontro à teologia que passa a se desenvolver na América Latina a partir do final da década de 60 do século passado, algumas características básicas nos “saltam aos olhos”. Em âmbito católico estamos nos anos imediatamente seguintes ao Concílio Vaticano II, que marca uma virada profunda nesse ramo do cristianismo ocidental.

A mais forte dessas viradas, fora o agora definitivo *aggiornamento*, de uma Igreja que decide depois de períodos de posturas reacionárias - principalmente vinda do alto clero - dialogar abertamente com a modernidade. O que para muitos chegou um tanto atrasado. O Concílio Vaticano II marcará época e será fundamental redesenhando a teologia católica a partir de então.

A chamada “guinada antropológica”⁵²⁷ na teologia católica finalmente passa a ser assumida, fruto – dentre outros – da forte influência de um de seus principais peritos conciliares, o teólogo jesuíta alemão Karl Rahner, considerado por muitos o maior teólogo católico do século XX. Rahner sucedera ao teólogo Romano Guardini na cátedra de filosofia da religião em 1964 na cidade de München, um ano antes do início do grande conclave.⁵²⁸

A partir daí sua carreira só tende a crescer em profundidade, densidade e maturidade teológica, fora a impressionante reverberação de sua teologia para muito além dos muros da teologia européia. O grande teólogo de Friburgo passa cada vez mais a ser lido, estudado e seguido principalmente, por muitos dos novos estudantes de teologia que viam em sua teologia a capacidade de falar ao homem moderno.

Os ventos renovadores do Concílio Vaticano II e suas resoluções oficiais, começam a dar nova configuração eclesiológica a esse importante ramo do cristianismo ocidental. O metafisicismo especulativo teológico-medieval, que ainda influenciara grandemente a teologia feita no seio dessa Igreja desde os tempos da escolástica, agora passa a dar lugar a uma teologia mais apegada a história. O protagonismo da história, em sua visão dinâmica, passa a fazer parte integrante da metodologia teológica católica. Importa agora falar “a partir de baixo”, da realidade.

527 Cf. GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX**. Op., cit., pp. 236-237.

528 Cf. Ibid., p. 223.

Portanto, a revelação bíblico-cristã passa a ser cada vez mais valorizada pelos teólogos(as) da época. O que permaneceria como uma das marcas dessa nova maneira de se fazer teologia. O tema do Reino de Deus⁵²⁹ ganha cada vez mais espaço na cena teológica de então. Outra temática que passa a figurar como central para a teologia feita a partir de então, foi o conceito de experiência.⁵³⁰ A teologia política européia já era uma realidade nesse tempo. Teólogos católicos importantes como Johann Baptist Metz, se tornam importantes fontes de um novo foco na teologia de então, pois como diz Rosino Gibellini:

Se a primeira metade dos anos 60 caracteriza-se, no âmbito da teologia católica, pela temática eclesiológica discutida no Concílio Vaticano II (1962-1965) e, no âmbito da teologia evangélica, pela configuração de um novo *front* com a teologia de orientação histórica de W. Pannenberg (1961) e com a teologia da esperança de J. Moltmann (1964), a segunda metade dos anos 60 registra, tanto no âmbito católico como no protestante, a reviravolta política da teologia com o nascimento da teologia política na Europa (1965-1968) e da teologia da libertação na América Latina (1968-1972).⁵³¹

Contudo, essa nova maneira de ser fazer teologia descera do “norte teológico” para o sul, mais especificamente para a América Latina. Aqui essa nova teologia passa a ser lida e principalmente re-lida à luz da realidade sócio-estrutural que em nosso continente interpelava nossos teólogos e teólogas. O chamado Terceiro Mundo quer ter sua voz ouvida.

Entre essas realidades uma importante fase de preparação e gestação dessa teologia foi fundamental. Estamos falando do CELAM II a Segunda Conferência do Episcopado Latino Americano em Medellín.⁵³² Na verdade, a partir de Medellín, a formulação dessa teologia que vinha acontecendo no meio católico desde o Concílio Vaticano II ganha uma popularidade cada vez maior. É cada vez mais difundida

529 Sobre a temática do Reino de Deus ver: GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Teológica, 2003, pp. 80-108; BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. Op., cit., pp. 26-28; GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 157-160.

530 Sobre o tema da história, da revelação na história, bem como o conceito de experiência como central para se fazer teologia ver o primeiro capítulo da obra: SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994, pp. 15-68.

531 GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX.**, p. 301.

532 Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 40-49.

assumindo novos adeptos e amadurece nos anos 70, quando outros importantes vultos dessa teologia chegam e ganham a cena.⁵³³

Contudo, essa teologia mantém seus profundos pontos de contato e continuidade com a grande tradição teológica ocidental. Sua postura epistemológica assume entre outras características, o axioma anselmiano – o *fides quaerens intellectum*. A teologia é vista sempre como *ato segundo*, o que pressupõe a fé, e seu lado experiencial, e é claro, uma espiritualidade de fortes caracteres cristãos, que se alimenta da rica história da espiritualidade cristã.

Todavia, o estatuto epistemológico dessa teologia que passou a ser chamada de teologia da libertação⁵³⁴ - em função do caráter exódico-libertadora da mesma - tem outros caracteres bem particulares e por que não dizer, originais. A práxis e a espiritualidade são assumidas como “lugar” privilegiado para a tarefa teológica.

Segundo o teólogo de El Salvador Jon Sobrino, por exemplo, a fórmula de Calcedônia deve ser vista como fórmula doxológica, que trata de Jesus Cristo como Deus em-si-mesmo. Mas como essa deve ser vista como critério epistemológico? Como isso se dá? Sobrino elucidada:

As afirmações sobre Deus em si mesmo são possíveis só através de um *processo* do conhecimento. (...) Do ponto de vista epistemológico, neste processo a razão controla o primeiro passo e compreende de alguma maneira – embora nisso já esteja atuando a fé – o segundo. Mas captar a realidade de Deus em si mesmo só é possível na *entrega da razão* ao mistério de Deus (com sua analogia na adoração que acontece no culto). No exemplo do Êxodo: 1) ocorre uma libertação do Egito; 2) o fato é atribuído a Deus, de modo que este, a partir de sua ação libertadora é conhecido como “o Deus que libertou Israel do Egito”; e 3) a partir daí se confessa a realidade de Deus em-si-mesmo, essencialmente diríamos, de modo que se pode afirmar: “Deus é libertador”.⁵³⁵

533 Cf. GIBELLINI, Rosino., p. 347. Esse teólogo italiano fala de três fases na teologia da libertação: a primeira fase seria a fase de preparação (1962-1968); a segunda seria a fase de formulação (1968-1975); e a terceira seria a fase de sistematização (a partir de 1976). Cf. *Ibid.*, p. 347-349.

534 Pelo espaço que reservamos, pela delimitação própria de nosso tema e por se tratar de uma dissertação de mestrado, não será possível tratarmos a fundo as questões envolvendo a teologia da libertação e sua especificidade epistemológica, metodológica, bem como as correntes internas a essa teologia latino-americana. Portanto, nos ateremos a relação fecunda que a teologia da libertação estabelece entre teologia e espiritualidade. A gênese e as principais características dessa teologia estão hoje muito bem documentadas. Cf. MULLER, Enio. **Teologia da libertação e marxismo**: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996; Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. **Teologia da libertação**: política ou profetismo? Op., cit.; Cf. LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. Cf. GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX**. Op., cit., pp. 347-381.

535 SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis; Vozes, 2000, p. 474.

Ou seja, como diríamos se estivéssemos tratando de teologia trinitária: a Trindade econômica revela(é) a Trindade imanente. A história de Deus com os homens e as experiências destes com esse Deus são o ponto de partida para se conhecer a Deus, o Deus que se revela e age no interior da história, fazendo da mesma, história de salvação.

Essa demanda epistemológica é para Jon Sobrino importantíssimo se quisermos falar de Deus libertador hoje. Ajudando-nos assim a entender como funciona o que ele chama de entrega da razão e como a mesma funciona quando se trata de falar de Jesus Cristo e assim nos convocar a seu seguimento, a desenvolver uma espiritualidade mais jesuânica, mais marcada pela *história* de Jesus de Nazaré.

Calcedônia, portanto, não precisa ser negada, mas lida agora a partir da história concreta do Mestre de Nazaré. O que ajuda a corrigir o excessivo peso essencialista, metafísico, da fórmula calcedônica, fruto de seu momento histórico. Ao situar o seguimento de Jesus no centro da questão e tudo a partir da vida de Jesus de Nazaré, a práxis precisa ser percebida e assumida pela teologia dogmática como central para um saudável desenvolvimento metodológico. Diz então o teólogo jesuíta salvadorenho:

Para que as afirmações conciliares possam ter sentido com prioridade lógica e cronológica a Calcedônia, é mister percorrer um caminho conceitual: quem foi Jesus de Nazaré, como o teorizou o Novo Testamento (as teologias de Paulo, João, Hebreus, Sinóticos...) e a tradição posterior da Igreja (as teologias dos apologetas e dos Padres). Caso não se percorresse esse caminho conceitual, as fórmulas seriam ininteligíveis. Mas a isso queremos acrescentar a necessidade também de percorrer também um caminho prático, que não é outra coisa senão o seguimento de Jesus; refazer na história a estrutura de sua vida, práxis e destino. De acordo com isso, o seguimento de Jesus não será só uma realidade antropológica, ética e salvífica, mas que também opera como categoria epistemológica, e seria ingenuidade, cremos, pensar que bastaria percorrer o caminho teórico.⁵³⁶

Para esse teólogo o conhecimento de Jesus está atrelado à identificação do crente com a vida do Mestre. O que se realiza vivendo em afinidade com a realidade

536 Ibid., p. 476. A partir dessa bela explanação inicial Jon Sobrino passa a tratar com a profundidade que lhe é peculiar, a temática do seguimento de Jesus como fonte de conhecimento, ou seja, como caminho epistemológico bem definido.

da vida de Jesus.⁵³⁷ Atualizando na vida do discípulo, o caminhar de Jesus, o que fez e como fez, adquirindo assim uma profunda consciência de alteridade em relação o próprio Jesus de Nazaré, e sua espiritualidade profundamente enraizada na vontade do *Abbá* (Paizinho). Assim, Jon Sobrino nos ajuda a perceber e encararmos com coragem nossa premente necessidade de termos a espiritualidade de Jesus como paradigma a ser seguido e vivido até as últimas conseqüências.

Portanto, qualquer discurso de Deus (teologia) deve ser feito tendo por detrás o *approach*⁵³⁸ de uma práxis e é claro uma práxis espiritual (espiritualidade), tendo em Jesus de Nazaré e sua espiritualidade o fundamento de uma espiritualidade libertadora. Pois o seguimento de Jesus como espiritualidade libertadora que leva em consideração todas as dimensões humanas, “consiste em refazer a vida e a práxis de Jesus, e nesse refazer se pode conseguir o ‘conhecimento interno’ (como dizem os santos), não só o baseado em textos sobre Jesus, que sempre permanece, de alguma maneira, estranho a nossa realidade.”⁵³⁹ Ele continua:

O que seja a relação de Jesus com Deus se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos a sua confiança no Pai e sua disponibilidade diante de Deus. O que seja anunciar e iniciar o Reino de Deus – ou se vislumbra – quando refazemos a sua compaixão pelo pobre, sua acolhida ao marginalizado. O que seja a sua denúncia do anti-reino se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos a denúncia das estruturas pecaminosas. O que seja o seu viver com espírito, com liberdade, com gratuidade se conhece – ou se vislumbra – quando refazemos o espírito das bem-aventuranças. O *ser assim* de Jesus se conhece em profundidade a partir do nosso *ser assim*.⁵⁴⁰

Significa que outro olhar epistemológico agora deverá ser possível se tivermos diante de nós essa postura e decisão existencial de reviver, de atualizar - mesmo que de maneira bem limitada - em nossa vida, as pegadas de Jesus de Nazaré, paradigma de uma espiritualidade integral e libertadora.

Outro teólogo muito importante que tratou pioneiramente da práxis como lugar de se teologizar e que deixou marcas indelévels para o futura da teologia da libertação foi Gustavo Gutiérrez, para muitos grande pai da teologia latino-americana da

537 Cf. *Ibid.*, p. 477.

538 Palavra inglesa que significa “abordagem”, “alcançar”, “aproximar-se” e etc. **Dicionário Larousse inglês-português; português-inglês avançado.** São Paulo; Larousse do Brasil, 2006.

539 SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo.**, p. 477.

540 *Ibid.*, *Idem.*, p. 477.

libertação. Esse teólogo católico peruano, em seu principal escrito programático, o *Teología de la liberación*⁵⁴¹ de 1971, fora outro texto seu ainda mais antigo o *Hacia una teología de la liberación*, de 1969, da qual na verdade o texto de 1971 foi um desdobramento, fruto do aprofundamento da temática do livro anterior.⁵⁴²

No texto *Teologia da libertação*, Gutiérrez vai tratar diretamente do tema da práxis evangélica e sua espiritualidade como “lugar” teológico. Numa determinada altura do texto Gutiérrez asseverava com coragem naqueles dias de opressão intensa na América Latina:

Finalmente, a redescoberta, em teologia, da dimensão escatológica levou a perceber o papel central da *práxis histórica*. Se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, ela aparece como tarefa, como que-fazer político; construindo-a o homem orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais. “Fazer a verdade”, como diz o Evangelho, adquire assim significação precisa e concreta; a importância do agir na existência cristã.⁵⁴³

Como disse Clodovis Boff: “A prática ilumina a fé quando é prática de fé. Ilumina enquanto iluminada, como por um retorno dialético. A luz própria da prática para a teologia consiste nisso: que ela, por um lado, provoca o conhecimento teológico e, por outro, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica.”⁵⁴⁴

Aqui práxis e espiritualidade caminham de mãos dadas. Pois, por mais que uma não seja idêntica a outra, a espiritualidade o que é senão, também, prática da vida de fé a partir do Evangelho, experiência, sim, mas da mesma forma práxis, não semente dos chamados exercícios espirituais, mas igualmente da vivência concreta do amor-serviço, em meio a uma vida de oração, escuta atenta da Palavra, sob o influxo do Espírito. Como poderá existir pastoral sem espiritualidade? A consequência inevitável: *ativismo*.

A pergunta que alguns desses teólogos latinos poderiam vir a fazer é: pode haver espiritualidade sem prática libertadora? Sobre essa nefasta separação diz Víctor Manuel Fernández:

541 Publicado no Brasil pela Loyola, com o título *Teologia da libertação*.

542 Cf. GIBELLINI, Rosino. **Teologia no século XX.**, p. 348.

543 GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 66.

544 BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Op., cit., p. 36.

Por que sentimos às vezes que as atividades externas é um obstáculo para a nossa espiritualidade? Talvez porque tenha se apoderado de nós um dualismo entre nossa atividade exterior e nosso mundo interior. É um dualismo mais influente, hoje em dia, do o que existia entre o corpo e a alma. (...) Para nos libertarmos dessa lamentável dicotomia, é bom lembrarmos-nos que, no fundo, essa é a “espiritualidade” cristã.⁵⁴⁵

Então conclui mais a frente:

Na verdade foi a identificação entre “espiritual” e “imaterial” que causou essa tremenda confusão, devida – por diferentes razões – à influencia de alguns filósofos gregos, da filosofia alemã moderna e do jansenismo. Mas, se entendemos espiritualidade como “o dinamismo do amor que o Espírito infunde em nós”, tudo muda maravilhosamente. O espiritual não é somente interiorização, mas também um caminho de verdadeira liberdade, que passa pelo coração do homem e se dirige para a realidade integral dele e de usa história pessoal e comunitária. Esse dinamismo espiritual pode ser vivido nos momentos de recolhimento e de oração particular, e *também na atividade externa*. Toda a atividade do homem no mundo pode ser impregnada desse dinamismo e assim tornar-se realidade plenamente espiritual. É a espiritualidade que são Paulo exprimia como “viver segundo o Espírito” (Rm 8,4), que transfigura as opções, a atividade e as relações humanas.⁵⁴⁶

Essa percepção é compartilhada por outros teólogos(as) da libertação. O próprio Gustavo Gutiérrez deixa claro que se não se identifica espiritualidade com práxis libertadora em conformidade com o Novo Testamento, essa espiritualidade não pode ser considerada de origem bíblico-cristã.⁵⁴⁷ Sobre essa temática diz o teólogo peruano:

Esclarecer o sentido do que entendemos por espiritualidade exige um apelo, em primeiro lugar, às fontes escriturísticas, sem descuidar do diálogo com a tradição espiritual. O discipulado está enraizado na experiência de um encontro com Jesus Cristo. Encontro de amizade (“Já não vos chamo servos... chamo-vos amigos”, Jo 15,15.), cuja iniciativa pertence ao Senhor e constitui o ponto de partida de um caminhar. São Paulo refere-se a ele como um andar “sob o domínio do Espírito” (Rm 8,4). A busca de Deus é um caminhar em liberdade. (...) A espiritualidade é o terreno da liberdade “dos filhos de Deus” (Rm 8,21). De uma liberdade que deve ser posta a serviço dos demais (Gl 5,13).⁵⁴⁸

545 FERNÁNDEZ, Víctor Manuel. **Teologia espiritual encarnada**: profundidade espiritual em ação. São Paulo: Paulus, 2007, p. 15.

546 Ibid., p. 18.

547 GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Op., cit., p. 49.

548 Ibid., Idem., p. 49.

Ora, é a partir de uma vida de fé encarnada no contexto de onde se vive, que a teologia poderá ser resposta relevante às pessoas de uma determinada cultura. Uma teologia que emerge do cotidiano, porque se alimenta de uma espiritualidade, que igualmente, dependente do cotidiano da vida para existir. Realidade que nos interpela e nos mantém atentos.

Essa espiritualidade será também fruto da experiência de uma determinada concreta comunidade de fé. De uma experiência pessoal com Deus. Essa experiência passa a ser refletida teologicamente com o passar do tempo, gerando um maior amadurecimento teológico de uma determinada comunidade de fé. Contudo, essa experiência fundante, não é a única, outras experiências vão se dando com o passar dos anos e com isso a teologia ganha qualidade.⁵⁴⁹ Conforme diz Gutiérrez:

Uma experiência espiritual é seguida de uma reflexão sobre a fé – uma teologia – tal como é vivida naquela experiência. Assim o demonstra a experiência histórica de todas as grandes espiritualidades. A experiência espiritual é o terreno no qual a reflexão teológica lança raízes. A compreensão intelectual permite aprofundar o nível da vivência da fé, que sempre é prévio e fontal. (...) Creio para compreender. O nível da vivência da fé sustenta o da inteligência da fé. De fato, a teologia é uma reflexão que se opera, total e integralmente – até em sua racionalidade – no âmbito da fé e do testemunho direto. (...) Já a partir dos evangelhos, a experiência da fé aparece como ponto de partida de todo testemunho e toda reflexão.⁵⁵⁰

O mesmo acontece com Jon Sobrino que enfatiza carência por espiritualidade, mas por uma espiritualidade que de sentido á vida e seja fruto da realidade que nos interpela e constrange. Com a teologia não poderia ser diferente.

O serviço teológico deve sempre ter em mente a necessidade de perceber a teologia como uma resposta a uma determinada situação. Sobre a qual deve-se dar uma palavra mais densa, ruminada, fruto de pesquisa apurada, mais também, que venha encharcada da presença luminosa do Espírito, que desde o seio da comunidade leve o teólogo e a teóloga, a dar a resposta que faça sentido também aos homens e mulheres do mundo hodierno.

Por isso servir a Deus deve sempre acompanhado simultaneamente do serviço ao próximo e mais, entender que ao se servir ao próximo também se serve a Deus. Como se fora tudo um só movimento. A procura de milhões de pessoas pelo mundo

549 Cf. Ibid., p. 150.

550 Ibid., p. 51.

afora por experiências espirituais dá-nos real o sentido do chamado “retorno do sagrado” e seu impacto na sociedade atual. A espiritualidade está em alta. Então diz Sobrino:

Fundamentalmente por estas razões, mais também por outras mais específicas, também na teologia despertou-se um sério interesse pela espiritualidade. Neste processo que já dura a anos constatou-se que uma teologia doutrinal puramente explicativa e dedutiva já não se adequava às ocorrências atropelantes da realidade na história e no seio da igreja, pois essa irrupção de novos eventos mergulhava os homens no que é pré-doutrinal e globalizante. Uma teologia meramente doutrinal tornou-se irrelevante; e até mesmo a verdade, que proclamava para manter a identidade da fé se converteu em verdade genérica, mas não na verdade concreta que toda teologia baseada no pressuposto da continuada ação de Deus deve elaborar.⁵⁵¹

Ele conclui dizendo:

Ao assumir uma vocação esperançosa e praxica, a teologia já foi se tornando teologia espiritual. (...) Está tratando de temas convencionalmente espirituais, mas, sobretudo, está reconhecendo a necessidade de ser feita com espírito e com o Espírito de Deus para comunicar espírito e o Espírito de Deus. (...) Karl Rahner, aludindo ao exemplo de Santo Tomás, empenhava-se em superar aquela horrível divisão que se pode observar, na teologia posterior, entre teologia e vida espiritual.⁵⁵²

Essa importante contribuição - dentre outras tantas - da teologia latino-americana da libertação emerge como real paradigma integrador quando se trata da relação entre teologia e espiritualidade. Vendo a teologia em sua função pedagógico-libertadora. Educando para a liberdade.⁵⁵³

Conclusão

Queremos dizer que foi o mais forte desejo nosso trazer à tona alguns riquíssimos paradigmas de integração entre teologia e espiritualidade. Começando por aquele que foi sem dúvida o maior teólogo do século XX (tendo outro Karl a seu lado: Karl Rahner). A contribuição de Karl Barth à teologia ainda está para ser

551 SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo; Loyola, 1992, pp. 60-61. Para saber mais sobre a especificidade da espiritualidade latino-americana ver: PRATES, Lisaneos. **Espiritualidade latino-americana: raízes e frutos**. In: Revista de Cultura Teológica. São Paulo: PFTNSA. Ano XV nº 60, julho/setembro, 2007.

552 Ibid., pp. 61-62.

553 Cf. FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 22ª reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

plenamente descoberto, o que vemos na maioria das vezes é somente a ponta do iceberg. Sua vida espiritual profunda e intensa, na luta por uma Igreja mais rica no sentido do Evangelho, mais compromissada com seu Deus revelado em Jesus Cristo. Uma Igreja que, conforme esclarece a declaração de Barmen, que o próprio Barth ajudou a redigir - como grande mentor – que a Igreja sirva a um só Senhor: *Jesus Cristo*. A escuta atenta da palavra, a vida em comunidade em torno da Palavra e dos Sacramentos, sob o influxo do Espírito, na vivência da fé que age pelo amor, no serviço ao próximo, banhado por uma vida de oração, são lugares e constituem o verdadeiro significado do labor teológico.

Já da teologia latino-americana da libertação podemos aprender um pouco mais acerca do lugar da práxis como “lugar” privilegiado para se teologizar. Tudo como resultado da fé viva do povo e assim também, do teólogo(a). Essa prática libertadora na verdade é fruto da rica vivência da espiritualidade cristã, que não conhece dualismos. Chegamos assim ao final de nosso capítulo mais conscientes da necessidade de darmos prosseguimento á pesquisa nessa área, mais acima de tudo conscientes da premente carência da teologia de ainda enriquecer-se epistemologicamente dando asas a vida no Espírito como “fonte que brota para a vida eterna”, para dar vida a teologia que recebe seu nome de seu Mestre e Senhor.

5

Conclusão Geral

Uma vez que ao final de cada capítulo apresentamos uma conclusão referente ao conteúdo dos mesmos, aqui, à guisa de conclusão geral, sublinharemos as questões que consideramos de maior importância em nossa pesquisa. Daí convém retomarmos a importância da unidade entre teologia e espiritualidade, mormente no Ocidente. Isso porque, como vimos, durante boa parte da história da Igreja e da teologia vivemos sob a insígnia do divórcio entre essas duas realidades. O que causou e ainda causa enormes transtornos tanto a inteligência da fé (teologia), quanto à vivência concreta da mesma (espiritualidade).

Fica para nós estudantes de teologia, teólogos e teólogas a premente necessidade de reatar essa relação tão fecunda, tão salutar a ambas as realidades. Nossa pesquisa se insere exatamente aí, no desejo de ser uma pequena contribuição a essa temática tão importante e que toca no núcleo rígido de nossa fé. Para que fosse possível o correto diagnóstico dessa relação tivemos que percorrer dois caminhos para melhor enxergarmos essa relação de oposição-exclusão que, via de regra, se estabeleceu na maneira de se fazer teologia no Ocidente. Foi necessária uma abordagem que partisse da realidade hodierna, para então voltarmos até a gênese do divórcio entre teologia e espiritualidade.

A primeira abordagem de caráter mais epistemológico nos fez ver as nefastas conseqüências do paradigma racionalista cartesiano, que teima em dar as cartas em pleno século XX, por mais que estejamos vivendo no seio da crise desse paradigma. Contudo, como pudemos ver, a superação desse paradigma ainda não se deu. Na verdade, vivemos em meio às tentativas de superação do mesmo. Fruto das crises instauradas desde o primeiro quartel do século passado.

A chamada “pós-modernidade” emerge como “situação de crise” diante desse paradigma moderno-iluminista. Vimos que o importante – e esse nunca foi o intuito de nossa pesquisa - não é ficarmos presos a discussão do termo-conceito mais adequado a essa nova sensibilidade cultural. Se vivemos na “pós-modernidade”, “modernidade líquida”, “hipermodernidade”, “modernidade tardia”, “alta modernidade”, não é tão importante, quanto perceber as reais características basilares

dessa nova sensibilidade. E acima de tudo, tentar ver com coragem como essa sensibilidade interpela os cristãos, os teólogos e teólogas a que repensem suas agendas. E então, façam uma checagem à fundo na linguagem usada pelo discurso inteligente da fé e percebam o que precisa ser mudado, repensado, transformado, para que os temas da fé sejam melhor comunicados a atual geração.

Chegamos à conclusão que o atual estatuto epistemológico iluminista que ainda transpassa boa parte do pensamento ocidental – e a teologia não foge a regra – , precisa ter sua morte decretada a fim de que haja uma verdadeira “ressurreição epistemológica” no Ocidente, incluindo a epistemologia teológica. E assim um “novo paradigma”, mais holista, integral, mais verdadeiramente interdisciplinar e quiçá transdisciplinar, surja trazendo novos ares, oxigenando a atual história do pensamento ocidental e mais especificamente a teologia cristã.

Todavia, nenhum “novo paradigma”, em se tratando de teologia cristã, poderá emergir sem levar em consideração a premente necessidade de um “novo romance” – uma nova unidade – entre teologia e espiritualidade. Concluimos que a relação fecunda entre teologia e espiritualidade deverá fazer parte desse “novo paradigma”, se o mesmo quiser manter-se fiel à revelação evangélica e relevante diante da atual conjuntura cultural.

A teologia é convocada a ser, também, fonte de resposta às questões existenciais, de sentido para a vida de homens e mulheres desse início de milênio. Ao levar a sério o “terreno fértil” da espiritualidade como *locus* privilegiado, estaremos não só mais próximos da verdade evangélica, mas sendo olhados com especial deferência diante do mundo carente de significado para a vida.

Uma teologia que se deixa encharcar do Espírito, sob o real influxo do mesmo, do Espírito que nos faz encarar o real e nos comprometer com a práxis evangélica do amor-serviço, da solidariedade, da fraternidade dos valores espirituais. Esse mesmo Espírito há de colocar nossos “pés de teólogos(as)” no chão. Então, para o bem da fé cristã e dos seres humanos que são alvo do amor incondicional de Deus, seremos cada vez mais percebidos como discípulos do Mestre de Nazaré, o grande mestre dos sentidos, do sentido para a vida.

Será essa, portanto, uma teologia sempre numa dinâmica de encarnação, uma teologia em *kénosis*, que se encarna concretamente na realidade do mundo e o enriquece a partir dos valores do Reino de Deus, do Evangelho de Jesus Cristo. Que venhamos a ter uma dinâmica teológica mais rica e a espiritualidade é *conditio sine qua non* para que tal realidade aconteça. Espiritualidade cristã transpassando a teologia no seu núcleo rígido, dando cheiro de vida à mesma, desapegando-a das elucubrações metafísicas, especulativas, sem apego ao chão da história.

Para tanto, vimos como Karl Barth, com sua rica metodologia teológica, pode e deve ser creditado como um daqueles “teólogos-profetas” que tem a palavra oportuna no *kairós* da história de Deus com os seres humanos. A teologia de hoje fará muito bem se parar para ouvir a voz impregnada de sabedoria do teólogo de Basiléia, principalmente em sua fase de maior maturidade teológica. Um teólogo que em sua vida colocou em prática a unidade entre teologia e espiritualidade. E, por isso, e por tantos outros motivos deve ser olhado como paradigma de integração. Daqueles que - e cada um de nós já o pôde experimentar - , ao falarem, ministrarem suas aulas ou mesmo ao escreverem, nos impregna do Mistério.

Entretanto, do lado de cá do mundo, abaixo da linha do equador, mais ao sul, especificamente em terras latinas, outro importante paradigma de integração deve ser percebido por nós. Uma “nova” maneira de se fazer teologia. Mais atenta à realidade latino-americana, de um continente marcado pela morte, pela pobreza, pela opressão, marginalização, sendo urgente a volta ao tema da libertação em fidelidade a tradição bíblico-libertadora.

Fica para nós o desafio e a tarefa de cooperarmos, servindo em nossas comunidades, as pessoas que passam por nós, lembrando o caráter comunitário-ecclesial da teologia e sua função pedagógico-libertadora, educando para a liberdade e como prática da liberdade, como diria Paulo Freire. Investindo numa melhor formação do povo de Deus, simultaneamente escrevendo artigos, livros, monografias, palestras, conferências, escrevendo teses, dissertações, que toquem a fundo na impossibilidade de se fazer teologia sem uma rica espiritualidade e de viver uma rica espiritualidade sem discernimento crítico-teológico. É nossa intenção continuarmos

em nossa peregrinação teológico-pastoral vivendo e fomentando esse romance entre teologia e espiritualidade.

Referências Bibliográficas:

ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Campinas: Papyrus, 1999.

_____. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

ANDERSON, P. **O fim da história: de Hegel à Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED, 1992.

AREOPAGITA, P. D. **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004.

ARZUBIALDE, S. G. **Theologia Spiritualis: el camino espiritual del seguimiento a Jesús**. Madrid: UPCO, 1989.

AULÉN, G. **A fé cristã**. 2ª ed. São Paulo: Aste, 2002.

BALTHASAR, H. U. V. **Ensayos Teologicos**. Vol. 1: Verbum Caro. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.

BARBOSA, R. **O caminho do coração**. 5ª ed. Curitiba: Encontro, 2004.

BARTH, K. **Dádiva e louvor: artigos selecionados**. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **Esboço de uma Dogmática**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. **Fé em busca de compreensão**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. **Introdução à Teologia Evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. **O Pai nosso: a oração que Jesus ensinou aos seus discípulos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

_____. **O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

BERNARD, C. A. **Introdução à Teologia Espiritual.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

BINGEMER, M. C. L. **A argila e o Espírito:** ensaios sobre ética, mística e poética. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **Em tudo amar e servir:** mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990

_____. **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

BOFF, C. **Teoria do método teológico.** 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, L. **Crise:** oportunidade de crescimento. Campinas: Verus, 2002.

_____. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade.** Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Espiritualidade:** um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. **Experimentar Deus:** a transparência de todas as coisas. 3ª ed. Campinas: Verus, 2002.

_____. **Jesus Cristo Libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Tempo de transcendência.** O Ser Humano como um Projeto Infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____. **Vida segundo o Espírito.** 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, L; BETO, F. **Mística e espiritualidade.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

BOFF, L; BOFF, C. **Como fazer teologia da libertação**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOMILCAR, N. (org.). **O melhor da espiritualidade brasileira**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

BONHOEFFER, D. **Discipulado**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

_____. **Ética**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005

_____. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. **Vida em Comunhão**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRUNNER, E. **Dogmática**. Vol.2. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. **O equívoco sobre a Igreja**. São Paulo: Novo Século, 2000.

BUELTA, B. G. **Orar em um mundo fragmentado**. São Paulo: Loyola, 2007.

CAIRNES, E. E. **O Cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix/Amana-key, 1996.

_____. **O Ponto de Mutação**. 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

_____. **O Tao da física**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

CAPRA, F; STEINDL-RAST, D. **Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade**. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2009.

CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CHENU, M-D. **Le Saulchoir: uma Scuola di Teologia**. Casale Monferrato: Mariette, 1982.

DAMÁSIO, A. R. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano.** 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

DE LIBERA, A. **A filosofia medieval.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Pensar na Idade Média.** São Paulo: Ed. 34, 1999.

DERRIDA, J. **A Escritura e a Diferença.** 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Gramatologia.** 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DESCARTES, R. **Discurso sobre o método.** Petrópolis: Vozes, 2008.

EDWARDS, D. **Experiência humana de Deus.** São Paulo: Loyola, 1995.

ESPEJA, J. **Espiritualidade cristã.** Petrópolis: Vozes, 1995.

ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade.** São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FABRIS DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Soter/Loyola, 1997.

FAUS, J. I. G. **Desafio da pós-modernidade.** São Paulo: Paulinas, 1995.

FERNÁNDEZ, V. M. **Teologia espiritual encarnada: profundidade espiritual em ação.** São Paulo: Paulus, 2007.

FILHO, D. A. R; FERREIRA, J; ZENHA, C. (org.). **O século XX: o tempo das certezas. Da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **O século XX: o tempo das crises. Revoluções, fascismos e guerras.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FORTE, B. **A essência do cristianismo.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A teologia como companhia, memória e profecia.** São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 22ª reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GADAMER, H. G. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Verdade e método II: complementos e índices**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GALILEA, S. **As raízes da espiritualidade cristã: visão atual da renovação cristã**. São Paulo: Paulus, 1984

GAMARRA, S. **Teologia Espiritual**. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989.

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

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, A. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GILBERT, P. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GONZALEZ, J. L. **Uma história ilustrada do Cristianismo**. Vol. 4. A era dos altos ideais. São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. **Uma história ilustrada do Cristianismo**. Vol. 5. A era dos sonhos frustrados. São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. **Uma história do pensamento cristão: de Agostinho às vésperas da Reforma**. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

- GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Teológica, 2003.
- GUTIÉRREZ, G. **Beber no próprio poço: itinerário de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **O Deus da vida**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **Teologia da libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HABERMAS, J. **Era das Transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. **Discurso filosófico da modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HÄGGLUND, B. **História da Teologia**. 7ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.
- HAIGHT, R. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HESCHEL, A. J. **Deus em busca do homem**. São Paulo: ARX, 2006.
- HOBSBAWN, E. **A era dos extremos: o breve século XX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- KENNY, A. **Uma nova história da filosofia medieval**. Vol. 2: Filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 2008.
- KÜNG, H. **Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- _____. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2003.

LEITH, J. H. **A Tradição Reformada: uma maneira de ser comunidade cristã.** São Paulo: Pendão Real, 1997.

LEQLERCQ, J. **Esperienza spirituale e teologia.** Alla scuola del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990.

LIBÂNIO, J. B. **Eu creio, nós cremos: tratado da fé.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo.** São Paulo: Loyola, 1987.

_____. **Teologia da Revelação a partir da modernidade.** 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

LIBÂNIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas.** São Paulo: Loyola, 1996.

LIÉBAERT, J. **Os padres da Igreja: séculos I-IV.** Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.** Barueri: Manole, 2005.

_____. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Barcarolla, 2004.

LONERGAN, B. **Método en teología.** Salamanca: Sígueme, 1988.

LOUTH, A. **Theology and spirituality.** Oxford: SLG Press, 1976.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna: de Schleiermacher à Bultmann.** São Paulo: Novo Século, 2004.

MACQUARRIE, J. **Paths in spirituality.** London: SCM Press, 1992.

MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

- MARASCHIN, J. (org.). **Teologia sob limite**. São Paulo: ASTE, 1992.
- MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.
- MARDONES, J. M. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MARTIN VELASCO, J. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **Estudar teologia: iniciação e método**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- MEGILL, A. **Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**. Berkeley: University of California Press, 1985.
- MERTON, T. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955.
- MCGRATH, A. E. **Teologia. Sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- _____. **Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- _____. **Teologia para amadores**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- _____. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2008.
- MCLAREN, B. **Uma ortodoxia generosa: a Igreja em tempos de pós-modernidade**. Brasília: Palavra, 2007.
- MIRANDA, M. F. **A Salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Libertados para a práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Um Homem Perplexo: o cristão na atual sociedade**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1996.

MOLTMANN, J. **A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

_____. **O Espírito da Vida.** Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia.** Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX.** São Paulo: Teológica, 2003.

MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MORIN, E. **Ciência com consciência.** São Paulo: Bertrand, 2008.

_____. **Introdução ao pensamento complexo.** 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** 12ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez Editora/UNESCO, 2007.

MUELLER, E. R. **Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O crepúsculo dos ídolos.** Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PALÁCIO, Carlos. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo.** São Paulo: Loyola, 2001.

PANNENBERG, W. **Christian spirituality and sacramental community.** London: Longman and Todd, 1983.

_____. **Fé e realidade.** São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum.** São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Hermenêutica histórica e hermenêutica teológica.** In: ACCORDINI, Giuseppe. Teólogos do século XX. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Teologia Sistemática.** Vol. 1. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

PASCAL, B. **Pensamentos.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

PECORARO, R. **Nihilismo e (Pós)-modernidade:** introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PEDREIRA, E. R. **Do confronto ao encontro:** uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1999.

PESSOA, F. **Poemas completos de Alberto Caeiro. O guardador de rebanhos.** Poema V. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

QUEIRUGA, A. T. **O fim do cristianismo pré-moderno.** São Paulo: Paulus, 2003.

RAHNER, K. **Apelos ao Deus do silêncio.** 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1968.

_____. **Curso fundamental da fé.** 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O dogma repensado.** São Paulo: Paulinas, 1970.

REALE, G. **Plotino e Neoplatonismo:** história da filosofia grega e romana. Vol. 8. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.

ROCHA, A. R. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno:** um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Editora Vida, 2007.

ROPS, D. **A Igreja das catedrais e das cruzadas.** Vol. 3. São Paulo: Quadrante, 1993.

RORTY, R. **Objetivismo, relativismo e verdade:** escritos filosóficos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RUBIO, A. G. **Elementos de antropologia teológica.** Salvação cristã: salvos de quê e para quê? 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **O encontro com Jesus Cristo vivo:** um ensaio de cristologia para nossos dias. 8ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Nova evangelização e maturidade afetiva.** São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. **Teologia da libertação:** política ou profetismo? 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. **Unidade na Pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3ª ed. São Paulo: Paulus. 2001.

RUIZ SALVADOR, F. **Compendio de Teologia Espiritual.** São Paulo: Loyola, 1996.

SCHILLEBEECKX, E. **Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância.** In: **Catolicismo e Liberdade.** A consciência individual critério inviolável. VV. AA. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **História humana:** revelação de Deus. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Revelação e teologia.** São Paulo: Paulinas, 1968.

SEGUNDO, J. L. **Libertação da teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.

_____. **O dogma que liberta:** fé, revelação e magistério dogmático. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Que Homem? Que mundo? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia:** vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo:** ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Espiritualidade da libertação:** estruturas e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992.

STOTT, J. **Ouçá o Espírito, ouçá o mundo.** São Paulo: ABU, 1999.

SUDBRACK, J. **Mística:** a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental:** para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TEIXEIRA, E. B. **Aventura pós-moderna e sua sombra.** São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, F. L. C. **A espiritualidade do seguimento.** São Paulo: Paulinas, 1994.

TERRIN, N. A. **Nova Era:** a religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.

TILLICH, P. **Dinâmica da fé.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **História do Pensamento Cristão.** 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Teologia sistemática.** São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TRACY, D. **On naming the present:** God, hermeneutics and Church. Mariknol: Orbis Book/London: SCM Press, 1994.

TRANSFERETTI, J; GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade:** abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

WALKER, W. **História da Igreja Cristã.** 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O Fim da Modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica.** Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Problemas de fronteira:** escritos de filosofia 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

Artigos de revistas teológicas:

CARVALHO, G. **Sobre a definição de fé em Paul Tillich.** In: Revista Eletrônica Correlatio. Nº. 9. Publicação da Sociedade Paul Tillich do Brasil. Maio de 2006.

COSTA, A. S. **Teologia e espiritualidade:** em busca de uma colaboração recíproca. In: Perspectiva Teológica. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Ano XXXVIII nº 106, setembro/dezembro, 2006.

PÁDUA, L. P. **Mística, Mística cristã e Experiência de Deus.** In: Atualidade Teológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Ano VII nº 15, setembro/dezembro de 2003.

PRATES, L. **Espiritualidade latino-americana:** raízes e frutos. In: Revista de Cultura Teológica. São Paulo: PFTNSA. Ano XV nº 60, julho/setembro, 2007.

Bíblia Sagrada:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. São Paulo: Paulus, 1996.

Dicionário:

Dicionário Aurélio Básico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

Dicionário Larousse inglês-português; português-inglês avançado. São Paulo: Larousse do Brasil, 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)