

Ciência Teológica e a Transdisciplinaridade

*O homem supera
infinitamente o homem.*
Pascal

Introdução

Interpelados pela pós-modernidade encontramos-nos num mundo de incertezas. Diante da perplexidade do desconhecido buscamos novos horizontes. A pós-modernidade nos convida a uma atitude de abertura ao *novo*. Abertura que nos impulsiona a uma ação renovada, a um pensar crítico visando a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Pensar corajosamente o *novo* é o que nos alimenta e nos dá ousadia para uma renovação e para a nossa sobrevivência. É importante nos envolvermos humildemente nesse contexto com uma coragem capaz de negociar com essas incertezas. É a ousadia diante de novos paradigmas que fará a ciência teológica dizer algo sobre o mundo e sobre o ser humano no atual contexto.

Um mundo em perpétua transformação exige do saber teológico uma nova forma de linguagem para transmitir seu saber à humanidade.¹ Para que a ousadia aconteça é necessário que o saber teológico se integre nas mais diversas produções do conhecimento humano, tais como a arte, a física, a música, a biologia, dentre outras. Num diálogo transdisciplinar, é importante que a ciência teológica se abra à complexidade de pensamentos. Por isso, concordamos com Edgar Morin, quando afirma

*“O próprio real entrou em crise e a substância própria desagregou-se nas equações da física quântica (...). A crise dos fundamentos do conhecimento científico liga-se, pois à crise dos fundamentos do conhecimento filosófico (teológico) convergindo uma e outra na crise ontológica do real”.*²

¹ Cf. Mt 28,19.

² MORIN, Edgar. O Método 3. *O conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulinas, 3ª ed., 2005, p. 18. A palavra em negrito é nossa.

Na metodologia transdisciplinar a atitude dialogal com os diversos saberes, não ameaça a Verdade³ da ciência teológica. A ciência teológica tem o seu lugar próprio na academia. Sem deixar de ser teologia, é no próprio movimento dinâmico da história que ela se constitui como tal. Cabe então à ciência teológica adquirir uma nova linguagem sobre o mundo, sobre o homem e sobre Deus. A linguagem teológica, diferentemente das empregadas pelas outras ciências, deverá ser capaz de dizer algo a mais, pois sua linguagem singular pretende falar sobre o transcendente. Interpelado pelas indagações científicas atuais a ciência teológica, especificamente no que diz respeito a Deus, à Criação e ao Ser Humano, em nome do Cristianismo, deve apresentar respostas para os questionamentos mais profundos que afligem o ser humano sobre: Quem é Deus? Quem é o Ser Humano? O que é o Ser Humano? Qual a origem da Criação?

Essa quer ser a abordagem desse nosso segundo capítulo. Para isso desenvolveremos esse capítulo em duas partes distintas.

Na primeira parte retomaremos o tema da transdisciplinaridade aliado à ciência teológica e aos desafios para a práxis teológica no diálogo com os demais saberes.

Numa segunda parte refletiremos sobre algumas questões fundamentais à ciência teológica que devem ser retomados em linguagens novas na dinâmica dos novos paradigmas. Temas importantes para o diálogo transdisciplinar. Essa segunda parte será tecida a partir de três temas fundamentais da Teologia e ao mesmo tempo desafiantes para a práxis da CRE na PUC-Rio.

O primeiro tema dessa segunda parte será o da *Teologia da Revelação*. Nossos alunos questionam demais a revelação de Deus em Jesus Cristo. Compreendem e aceitam Jesus de Nazaré com sua filosofia de vida, mas têm dificuldade em aceitá-lo como Deus encarnado na história. O segundo tema será o da *Teologia da Criação*. Há dificuldades por parte de nossos alunos em ligar a criação bíblica com as novas descobertas científicas. Pensam nelas apenas antagonicamente. E o terceiro tema será o da própria *Reflexão Teológica*. Aceitar

³ A ciência teológica não é uma ciência absoluta, mas a ciência sobre o Absoluto. A sua excelência em relação às demais ciências vem do seu objeto especulativo (Deus). É a ciência da fé Revelada. Seus princípios provêm do próprio mistério de Deus. A ciência teológica não se baseia apenas na razão humana, sempre falível, mas na força da Revelação divina, que é sempre infalível. Cf. Clodovis Boff comentando Santo Tomás de Aquino, em sua obra, *Teoria do Método Teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 358 – 364.

uma ciência cujo objeto é transcendental traz dificuldades à compreensão de Deus por parte de uma juventude marcada pela objetivação de suas escolhas.

A transdisciplinaridade, portanto, interpela a ciência teológica nesse contexto de pós-modernidade. O Cristianismo deve, ante a esse desafio, apresentar ao mundo, de forma dialógica, a destinação teológica do ser humano.

2.1

A ciência teológica ante os desafios de uma atitude transdisciplinar

*“A essência de Deus,
é o seu existir”.*
Martin Heidegger

Nosso propósito aqui, é resgatar o papel da ciência teológica diante da pós-modernidade já descrita no capítulo primeiro dessa dissertação.

Abordaremos o pensamento de novos teólogos⁴ preocupados com os confinamentos a que a pós-modernidade levou o ser humano conduzindo-o à ausência, à fuga e à derrota da esperança. Continuaremos porém, diante do enigma que faz parte da vida de todo ser humano⁵ como afirma Adolphe Gesché (2003)

*“o ser humano é (um enigma) primeiramente para si mesmo, como também o transpassa em sua relação com o mundo, com os outros e com Deus. Enigma, porém, que ao mesmo tempo o constrói, pois lhe abre um campo: o da interrogação que o impede de se fechar, o convida a procurar algumas respostas, mas que jamais serão suficientes, porque elas não podem e nem devem sê-lo”.*⁶

Podemos assim, reconhecer que as nossas incertezas nunca devem ser consideradas desastres, e nossas certezas, nunca simplesmente vitórias. A linguagem da ciência teológica deve admitir esse enigma como exigência para o novo. Adolphe Gesché (2004) afirma que a ciência teológica tem uma luz própria para oferecer aos demais saberes na busca da destinação teológica do ser humano, ao mesmo tempo em que deve ser um lugar onde também a destinação aconteça.

⁴ Hoje temos a contribuição de vários teólogos que ousam abrir novos espaços para a reflexão teológica numa perspectiva dialogal com as demais ciências. Dentre eles temos: André Torres Queiruga, Adolphe Gesché, François Euvé, Michael Amaladoss, João Batista Libânio, Clodovis Boff...

⁵ Cf. NICOLESCU, Basarab. *Fundamentos metodológicos do diálogo transcultural*, p. 219.

⁶ GESCHÉ, Adolphe. *Deus para pensar. O Ser Humano*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 9.

Para ele a ciência teológica não deve definir o sentido da destinação, mas sim buscá-lo onde ele já se faz presente. Os lugares do sentido, segundo Adolphe Gesché, passam pela liberdade, pela identidade, pela esperança, pelo imaginário, pela idéia de Deus por mais abstrata que possa parecer, pois esta representa na história do pensamento humano a idéia mais absoluta, além ou aquém da qual não há conceito nenhum que seja mais último. Ainda, segundo Adolphe Gesché (2004), é preciso urgentemente

*“sepultar certos conceitos que, rigorosamente úteis em seu tempo, perderam o sentido com o passar do tempo, mesmo que se trate de preservar o que eles quiseram com toda a razão preservar. Por isso, devemos também ter a audácia de novos conceitos, no mínimo de conceitos reavaliados, que nos restituam em nosso tempo e na nossa cultura, o vigor da intuição primeira”.*⁷

Ao deixar de lado conceitos que não mais respondem ao nosso tempo a ciência teológica deve ser audaciosa na busca de novas expressões de linguagem. Adolphe Gesché (2004) diz que

*“a teologia é a procura permanente de reencontros e de renovação do sentido. Somos guiados por uma verdade que veio ao mundo (Jo1,9), mas também por aquela que vem deste mundo”.*⁸

Portanto, aqui se coloca a questão da transdisciplinaridade, sem a qual não temos acesso à verdade que vem deste mundo.

De fato, se colocam duas questões: primeiramente, a descoberta do sentido que nos vem do dado objetivo da Revelação e posteriormente, a articulação desse sentido revelado com os sentidos que nos vêm das descobertas e interrogações das outras ciências.

Para melhor compreendermos a ciência teológica na metodologia transdisciplinar, vejamos como explicitar melhor as questões teológicas que aqui consideramos importantes para que esse seja um diálogo eficaz.

2.2

⁷ GESCHÉ, Adolphe. Deus para pensar. *O Cristo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.11-12.

⁸ Ibid., p.12.

**Algumas questões teológicas relevantes para o diálogo transdisciplinar:
Teologia da Revelação, Teologia da Criação e a Ciência Teológica**

*“Tendo criado firmamento da linguagem humana,
tendo criado uma porção do amor,
antes de ter concebido sua futura morada terrestre,
antes de ter concebido seu futuro firmamento,
da sabedoria contida na sua própria divindade,
e em virtude de sua sabedoria criadora,
criou, na sua solidão, a origem de um hino sagrado”.*

Mito dos mbyá-guarani⁹

A partir das contribuições recolhidas no capítulo primeiro dessa dissertação, ousamos apresentar um método para um possível diálogo transdisciplinar na articulação entre a ciência teológica e as demais ciências.

A ciência teológica vem sendo qualificada como ciência hermenêutica, uma ciência que visa articular o dado positivo da Revelação com a linguagem científica. Dessa forma, Clodovis Boff a define como uma ciência “*sui generis*”, pois diversamente de todas as outras ciências, arranca de um saber transcendente já dado: a Revelação – seu princípio objetivo – e a fé – seu princípio subjetivo. Sendo um discurso humano sobre um objeto, necessita de todos os recursos da inteligência para falar dele. Como Deus só se mostra através do mundo e da história, a teologia necessita da contribuição das demais ciências como uma mediação para a sua tarefa de compreender Deus na história e no mundo.

Clodovis Boff observa que as ciências se ocupam com as causas do mundo, a filosofia com sua essência e a teologia com o seu sentido derradeiro – Deus¹⁰. Assim, segundo Clodovis Boff:

“A razão filosófica é a ‘razão veritativa’, a razão da verdade absoluta: ela busca o universal, o metafísico (...). Seu campo é o indisponível: o Ser (...). Levanta a questão do sentido, dos valores, dos fins (...). A razão das ciências humanas é a ‘razão funcional’, a razão instrumental e prática: busca o domínio das coisas. Pertence ao reino do disponível: os entes (...). Mas, de vez que a razão das ciências humanas tem caráter hermenêutico, ela compreende implicitamente a verdade metafísica e, por isso, pode ser perfeitamente compatível com a razão filosófica¹¹”. “A razão teológica representa o saber mais

⁹ **José Severino Croatto:** é formado em Teologia, Ciências Bíblicas e Orientais e Língua Hebraica. Foi professor de Filosofia e História das religiões na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires (Argentina). Desde 1975 lecionou Antigo Testamento e Fenomenologia da Religião na Faculdade de Teologia do Instituto Evangélico de Estudos Teológicos de Buenos Aires. No Brasil é conhecido por suas diversas obras no campo bíblico e também por seus artigos na revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA). Cf. sua obra, *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁰ Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 358-389.

¹¹ *Ibid.*, p. 381.

elevado, a ciência soberana, a sabedoria absoluta. Sua excelência provém do fato de que considera a Realidade absoluta que é Deus, objeto máximo do pensar humano e objetivo derradeiro do mundo”.¹²

Clodovis Boff afirma ainda que a ciência teológica tem um papel específico em situações específicas. Na *universidade* deve ser avaliada por sua prática efetiva de diálogo com as demais ciências. Na *sociedade*, pela pesquisa das condições de possibilidade da construção de um sujeito argumentativo, teórico e prático. Na *Igreja*, pelo vínculo intrínseco do sujeito que enuncia sua fé através de sua leitura da palavra de um Outro/outro, na revalorização de sua função pastoral, espiritual e de *lectio divina*¹³.

A ciência teológica busca hoje inserir-se em campos tão díspares quanto os relacionados à cosmologia, às ciências da vida, à espiritualidade, à orientação espiritual e à psicanálise. Surgem assim os chamados “fluxos teológicos globais” – teologia da libertação, teologias feministas, teologias ecológicas, teologias dos direitos humanos, teologias da cultura, teologias contextuais, teologias inter-religiosas.¹⁴

Desejamos, assim, nesse item ouvir novamente a nossa fé falar e dizer suas próprias palavras ao mundo pós-moderno. Sabemos que para isso é necessário renunciar a uma retórica de triunfo e de conquista para ousar uma nova linguagem na ciência teológica. Audácia que nenhum discurso desse mundo jamais pode ter, pois essa linguagem lhe vem de Deus e em Deus encontra sua razão de existir enquanto ciência¹⁵. Na pós-modernidade a ciência teológica tem necessidade da contestação para ser ouvida. Aceitar o diálogo e a contestação é aceitar encontrar sua própria verdade diante da pluralidade de expressões da religiosidade de hoje. Adolphe Gesché (2005) afirma que

¹² Ibid., p. 383.

¹³ Cf. BOFF, Clodovis. *Introdução ao método teológico*, p. 380.

¹⁴ O termo *fluxos teológicos globais* utilizado por Hans Küng faz referência a campos teológicos que não se referem a uma determinada cultura, mas sua reflexão se adequa a todas as demais culturas. Cf. KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 150-184.

¹⁵ Para nosso trabalho nos referimos a Clodovis Boff quando fala da importância da linguagem afirmativa na teologia; “*Deus não é apenas o “totalmente outro”. Não é um ser absolutamente estranho ao mundo, uma realidade radicalmente heterogênea ao pensamento. Se assim fosse, só existiria equivocidade na linguagem religiosa*”. Cf. *Teoria do Método Teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 340 - 341.

“*não se trata mais de aferrar-se à sua fé, mas de ajudar os seres humanos a derrubar por terra o inútil e o medíocre. De abrir-se ao que há de mais amplo, e que, o espírito sopra muitas vezes de onde não se espera*”.¹⁶

André Torres Queiruga é um dentre os novos teólogos que nos ajudam a avançar nessa perspectiva. Ele já propôs e repensou em suas obras o tema da Teologia por uma nova *Imagem de Deus* (2001), da *Ressurreição* (2004), da *Cristologia* (1999) e da recuperação, na pós-modernidade, do significado da *Salvação* (1999) e da *Criação* (2003).

Um dos primeiros passos para novos olhares é a superação da armadilha do “dualismo” religioso. Cremos em um Deus que se realiza em nós e nos deseja realizados Nele. Cria-nos, para sermos co-criadores¹⁷ Nele.

Nossa cultura atual nos desinstala e ao mesmo tempo nos impulsiona a recuperar temas desafiantes para a fé cristã através do Texto Sagrado numa abertura ao diálogo transdisciplinar. Iniciaremos o confronto com os desafios atuais, refletindo sob novos olhares a teologia da revelação de um Deus que cria e ao mesmo tempo salva o ser humano das armadilhas do individualismo pós-moderno. Um Deus Criador-Salvador.

2.2.1

Transdisciplinaridade e Teologia da Revelação

“*A glória de tua face
está inscrita em nossas fronteiras*”
Cf. Sl 4,7

A Revelação não é expressão de conhecimento objetivo; não é dedução objetiva das expressões primeiras; não é solução para novas questões mediante

¹⁶ GESCHÉ, Adolphe. *O Sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 133.

¹⁷ **Co-criadores:** a fé na criação traz esclarecimentos sobre o próprio sentido da existência humana. A palavra Criação evoca muitos mal-entendidos, entre os quais o mais grave é o de fazer crer que, se há criação, o ser humano não passa de um ditado de Deus. Ora, o segredo bíblico e teológico desse termo significa que o ser humano foi criado criador, provido de direitos e deveres de invenção e liberdade. E de invenção e liberdade criativas, em que não há de se temer um Deus que, ao contrário, o atrai, se assim podemos dizer, ao exercício dessa invenção criativa. Poder-se-á ver uma concepção do ser humano que, reapropriando-se desta velha palavra Criação, é levado por uma audácia que vai bem mais longe do que geralmente se imagina. Cf. Adolphe Gesché em sua obra, *Deus para pensar O Ser Humano*, São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 53 – 90. Há diversos antropólogos hoje recuperando uma teologia antropológica, dentre eles cito Alfonso Garcia Rúbio, já compreendia o ser humano como co-criador e citava o próprio Adolphe Gesché com a obra *Lé discours théologique sur l'homme*, NRT, 9, 1975, pp. 801-819. Cf. GARCIA RUBIO, Alfonso. *Unidade na Pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs e outros*. São Paulo: Paulus, 3ª ed., 2001, p.85.

uma inferência objetiva. Os “dados da revelação” são expressões que remetem ao conteúdo extraído de uma intensa *experiência de Deus*, mas não *sobre Deus*. Já uma “asserção teológica” é formada de uma interpretação metódica da *experiência* da revelação e faz referência direta à *experiência* de Deus. São expressões que interpretam a realidade à luz do encontro com Deus¹⁸ Roger Haight afirma que

*“o sentido e a coerência de toda a teologia, como segunda reflexão, é aferir seu significado em referência aos ‘dados da revelação’ e ao mesmo tempo descobrir o significado da afirmação teológica atual no contexto de um encontro coerente com a presença de Deus”*¹⁹

Vimos, portanto, a estrutura relacional e dinâmica entre Teologia e Revelação como *encontro* com Deus. Estrutura essa de dependência e, ao mesmo tempo, de liberdade, o que dá à ciência teológica a dimensão de algo que aponta sempre para o futuro da revelação de Deus em favor de salvação para a humanidade.

Roger Haight, utilizando a contribuição de Paul Tillich (2000), nos ajuda a dar um avanço na distinção entre Revelação original e Revelação dependente²⁰ afirma ele:

“A revelação original refere-se à primeira ocorrência de uma revelação específica. É a experiência original e originante da presença de Deus em termos específicos, através de um meio histórico que encabeça uma tradição religiosa. Vimos que o NT, conquanto seja a expressão mais próxima da revelação à sua fonte, não é sinônimo de revelação original. Pelo contrário, essa experiência reveladora originante deve ser postulada nas origens do desenvolvimento da literatura neo-testamentária. Contrastivamente, a revelação dependente refere-se à continuação dessa experiência revelacional na história, sob a forma de uma tradição religiosa. A revelação original é legada, mediada ou transmitida a terceiros, fazendo com que, desse modo, o que é legado e ulteriormente experienciado torne-se dependente da revelação original como que de uma fonte”.²¹

O que muda e o que permanece idêntico na história da ciência teológica e da revelação cristã, se a própria *experiência* da Revelação altera-se no curso

¹⁸ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*, p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, id.

²⁰ *Ibid.*, p.102

²¹ *Ibid.*, id.

histórico da revelação dependente? É possível determinar um nível da *experiência* da revelação cristã que nem muda e nem se desenvolve? É possível porque o objeto da Revelação é um sujeito único, o próprio Deus.

Em toda Revelação cristã, original e dependente, o meio histórico central é único: Jesus de Nazaré. É uma *experiência* que engloba a totalidade humana, trazendo à tona uma resposta cabal. Em seu nível mais profundo, essa *experiência* de *encontro* nem se desenvolve nem muda. Seu centro de gravidade, único, interior e radical de toda a realidade pessoal e social é chamado Revelação Transcendental: Cristianismo.

Acima da complexidade do Cristianismo como religião histórica e institucional, acima de todos os dogmas, doutrinas e variedade de crença e interpretação, encontra-se a presença pessoal de Deus mediada à consciência cristã. Essa mediação propicia o *encontro* com um Deus que é amor infinito para cada pessoa individualmente. Revelação que é base consistente para uma interpretação e expressão contínua e sempre nova. Perguntamos-nos então: qual a implicação desta concepção de Revelação para a ciência teológica?

Revelação, como já afirmamos, não é conhecimento empírico, racional, científico. Revelação é uma forma de *experiência* religiosa. Um fenômeno comum que se distingue dos demais e que não é ameaçado por nenhum outro conhecimento. A Revelação Cristã é *encontro* existencial com um Deus amoroso pessoal que se faz presente aos seres humanos, historicamente situados, a partir de fora do eu, pelo evento e pela pessoa de Jesus de Nazaré. Base fundamental da qual dependemos e no interior da qual subsistimos. Teologia não é Revelação! Doutrinas, dogmas são asserções teológicas. Inserem-se no campo da ciência teológica. Não há doutrina revelada como tal! Porém, só com base na Revelação podemos fazer afirmações como: “Deus é pessoal” ou “Deus é bom”.

A Revelação se dá em prol da salvação de seres humanos nesse contexto vital e do modo como a vida hoje é direcionada. A reinterpretação deve ir ao âmago da própria Revelação. Toda asserção teológica deve expressar e mediar a presença pessoal de Deus como Espírito e Graça aos dilemas atuais. A teologia fundamental compreende e anuncia:

*“todo conhecimento está fundamentado na experiência, ou, ao menos, busca esta fundamentação, ainda que seja a experiência de um ‘outro’. Um conhecimento sem experiência é puro verbalismo, conceito vazio, ilusão”.*²²

A hermenêutica se abre assim, humildemente, aos demais saberes, para uma melhor compreensão do texto. Através da hermenêutica redescobrimos o rosto de um Deus que, se revelando como Amor, cria e salva. Essa redescoberta nos levará à contemplação do Deus Criador-Salvador e junto Dele encontrar uma sabedoria existencial capaz da busca do sentido da destinação teológica de todo ser humano.

O diálogo transdisciplinar nos exige retomar, sob novos olhares, alicerçados em outros saberes, temas fundamentais na teologia da revelação. Um deles é a revelação da face do Deus Criador-Salvador.

2.2.1.1

A Teologia da Revelação de um Deus Criador-Salvador

*Nada pode ser recebido
cognitivamente sem emoção,
ou seja, nenhuma união do sujeito e objeto
é possível sem participação emocional.*

Paul Tillich

A concepção do Deus Criador-Salvador revelado como Amor, em Jesus de Nazaré, o Cristo, reflete uma nova maneira de se relacionar com o Texto Sagrado, e também um novo olhar sobre as narrativas da criação. François Euvé²³ (2006), compreendendo o mundo criado e saído de Deus, nos afirma que, por mais rica e complexa que seja, a compreensão de um Deus Criador-Salvador leva-nos à unidade. Não a uma unidade estática oriunda da visão ocidental, mas uma unidade relacional, numa relação de troca entre Criador, mundo criado e criaturas. Segundo ele, no Texto Sagrado há uma profunda integração num movimento de doação. *“No movimento de doação, residir em si mesmo é ao mesmo tempo sair de si em direção ao outro. Nem Deus nem a criatura em seu objetivo divino fecham-se ‘em si’ mesmos”.*²⁴

²² GELABERT, Maite Martin-Aragón. *Valoración cristiana de la experiencia*. Sigüeme: Salamanca, 1990. p. 21.

²³ **François Euvé**: jesuíta, físico e doutor em Teologia. Leciona e pesquisa no Centro Sèvres, em Paris.

²⁴ Cf., EUVÉ, François. *Pensar a Criação como jogo*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp.194-195.

Isto nos remete à noção do “existencial em Deus”. O que aqui denominamos de existencial em Deus, está de acordo com Adolphe Gesché, que o identifica como uma destinação teologal. Todo ser humano quer fazer algo de sua vida. Algo que seja bom para ele e parta dele. Ele pretende dar um sentido, uma direção à sua vida. Fazer de sua vida alguma coisa que seja bem sua. A idéia de dar-se um sentido implica também a de ultrapassar, transcender de alguma maneira os limites de sua finitude. Desejar sua destinação teologal, que nada mais é que a construção do seu destino em Deus. O Texto Sagrado fala de uma destinação teologal do ser humano sob a forma de esperança de eternidade, isto é, de partilha da própria vida de Deus num único destino. (cf. 1Cor, 29; Lc 16,9; Mt 25, 34...). No cristianismo uma destinação teologal, a da construção de nosso destino em Deus, é, pois, afirmada e oferecida. E as palavras para expressá-la são: salvação, graça, dom, gratuidade, superabundância, imprevisto. O Deus de Jesus Cristo é imprevisível, porque se apresenta dando-se, oferecendo-se ao ser humano fora de toda a expectativa bem definida.

François Euvé nos apresenta uma concepção de criação como um jogo. Essa dinamicidade do jogo na criação já era apontada nas reflexões de Teilhard de Chardin, no final do século XIX e o começo do século XX. Acreditamos que a maior contribuição de Teilhard de Chardin para a antropologia teológica nos remete à teologia da criação. Ao desmistificar a cosmovisão estática herdada da tradição, ele deu à Teologia uma compreensão dinâmica do universo, não feito desde sempre, mas em contínua evolução. A contribuição de Teilhard de Chardin alcançou o Concílio Vaticano II. O texto da *Gaudium et Spes*, n.º 45 reflete o otimismo da sua reflexão teológica.

“As esperanças de uma nova terra não devem enfraquecer, mas estimular a nossa solicitude em cultivar esta que nós temos, porque aqui cresce o corpo de uma nova família humana, um corpo que também agora é capaz de participar da antecipação da nova era”. E reafirma a sua escatologia: “O Senhor é o fim último da história humana, o ponto focal ao qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os seus desejos”.²⁵

²⁵ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*, 1965, n.º 45.

Na obra *O peso da glória*, de Teilhard de Chardin, publicada posteriormente a sua morte, a metodologia transdisciplinar retira hoje contribuições, quando ele afirmava: “*Não queremos simplesmente ver a beleza, queremos estar unidos à beleza que vemos, atravessá-la, tornarmo-nos parte dela, acolhê-la em nós*”. E ainda, “*Assim como os meridianos, ao se aproximarem dos pólos*”, escreveu ele, “*a ciência, a filosofia e as religiões estão fadadas a convergir à medida que chegam mais perto do todo*” (Teilhard, 1959, p. 30).

Para a metodologia transdisciplinar o legado de Teilhard Chardin contribui para a noção do Deus Criador-Salvador. No próximo tópico avançaremos um pouco nessa perspectiva.

2.2.1.2

A Revelação do Deus Criador-Salvador em Jesus de Nazaré

Cristo é o que Jesus fez

O evento histórico da Revelação cristã é Jesus de Nazaré. É Dele que decorre a Revelação cristã. “*A centralidade da mediação de Jesus na Revelação cristã deve ser tomada em termos estritos*”.²⁶ Nosso conhecimento da Revelação é sempre interpretado. Existem muitos meios que condicionam o nosso conhecimento acerca da Revelação. Nosso próprio conhecimento de Jesus possui uma mediação histórico-cultural. Porém, esses meios são sempre periféricos em relação ao centro da Revelação que é Jesus de Nazaré. Para a metodologia transdisciplinar a humildade teológica nesse campo é de fundamental importância. Só podemos conhecer Deus a partir de um espaço sagrado – Texto da Escritura – e de um ser concreto – Jesus Cristo. Espaço e ser concretos acessíveis às demais ciências, o que pode colaborar para a certeza teológica de que é “*preciso preservar e manter que, fora do (que manifestou) Cristo, não há outro Deus*”.²⁷

Em Jesus de Nazaré, o Cristo, o conteúdo da Revelação cristã é o de um Deus pessoal, amoroso, que se autocomunica gratuitamente aos seres humanos de todos os tempos. O *encontro* pessoal e amoroso entre Jesus e o Pai possibilita-nos a compreensão da Revelação como uma *experiência de encontro*. A Revelação

²⁶ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*, p. 91.

²⁷ GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, p. 64.

cristã é a revelação de um Deus pessoal, amoroso, autocomunicante, que nos atrai para um *encontro* existencial com Ele. A *experiência* cristã passa a ser uma *experiência* de *encontro* com esse Deus. Portanto, a análise de *encontro* com Deus é útil e possível, a partir da relação de Jesus com o Pai.

A analogia do *encontro* pode ser percebida em alguns aspectos significativos da própria Revelação de Deus em Jesus de Nazaré. Entre alguns desses aspectos destacamos: a relação íntima que Jesus tinha com o Pai, a ponto de compreendê-Lo como Abbá; a descrição que Jesus faz desse Pai quando O revela por meio de parábolas; a obediência e fidelidade em seu compromisso com a causa de Deus. Esses aspectos abrem nossa própria consciência cristã ao Deus de Jesus.

O existencial em Deus, portanto,²⁸ nos remete a Jesus de Nazaré. Esse homem acreditou em Deus, falou sobre Deus, deu testemunho de Deus e revelou-se como Palavra de Deus encarnada. Com seu existencial trouxe uma Boa Notícia para toda a humanidade: é na doação dessa imagem de Deus revelada por Jesus que Deus mesmo se encontra. Em sua *emoção e ternura* com os doentes, seu *comportamento* com os leprosos e com a cananéia, sua *delicadeza* com a hemorroíssa, seu *encontro* com a samaritana. Adolphe Gesché testemunha que, o próprio Jesus encontra “*na fé em Deus uma dimensão fundamental e radical*” de sua existência. Contra todas as evidências Jesus crê nesse Deus até o fim. Afirmando humanamente que não há vida fora de Deus, Jesus nos revela que o Deus que nos salva é o mesmo Deus que nos criou. A analogia do *encontro* caracteriza a *experiência* cristã da revelação no existencial humano.

Hoje, o existencial humano é marcado pela solidão do individualismo pós-moderno, em detrimento do *encontro*. Qual a possibilidade de *encontro* numa sociedade marcada por um racionalismo quantificador que compreende o ser humano como gerador de fluxos monetários? Uma sociedade de interesses, ambições, poderes, explorações? Tentando dar respostas a essas questões concordamos com Edgar Morin, quando afirma que

“...o individualismo ocidental promove mais o egocentrismo, o interesse pessoal, a auto-justificação do que a compreensão do outro, sendo responsável pelos problemas gerados pela incompreensão nas famílias, nos grupos, nos lugares de

²⁸ Cf. a obra de Adolphe Gesché; *Deus para pensar: O Sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

*trabalho e, certamente, entre aqueles que deveriam ensinar a compreensão: os educadores”.*²⁹

Partindo dessa reflexão nos perguntamos: como compreender e realizar um *encontro* com o Deus pessoal de Jesus nesse contexto de pós-modernidade?

2.2.1.3

A Teologia da Revelação como *encontro*

*“Quanto mais elevado for aquele que é meu outro,
quanto maior for a alteridade,
tanto mais minha identidade fica confirmada.”*

Adolphe Gesché

A atitude transdisciplinar impõe a busca de novas expressões de linguagem a serviço da autêntica comunicação da teologia da revelação com o mundo pós-moderno. A linguagem analógica do *encontro* nos leva a entender melhor a Revelação. No entanto se faz necessário um esclarecimento sobre o que entendemos por encontro hoje.

No mundo pós-moderno o *encontro* pessoal no cotidiano de cada pessoa pode acontecer de várias formas. Esclarecê-las impede de nos expormos aos riscos diante de nossa fé, quando analogamente nos referimos ao *encontro* pessoal com o Deus de Jesus. Podemos conhecer alguém com quem nunca nos encontramos antes. Podemos também, ao contrário, conhecer alguém pessoalmente e profundamente. Nessa *experiência* estaremos realizando um *encontro* com a subjetividade do outro e da outra. O conhecimento passa a ser interpessoal e intersubjetivo. Um *encontro* que reside na liberdade dos dois. Liberdade entendida como qualidade autotranscendente. O verdadeiro eu, realmente livre, transcende.

No campo da fé é necessária uma distinção entre a) extravasamento da liberdade humana e b) o espírito humano como liberdade autotranscendente. Essa distinção nos dá uma melhor compreensão do próprio existencial humano, como *encontro*. A liberdade humana se autocomunica no mundo material. O que se vê e

²⁹ MORIN, Edgar. Para além da globalização e do desenvolvimento: sociedade mundo ou império mundo? In: CARVALHO Edgar de Assis e MENDONÇA Terezinha (orgs.). *Ensaio de Complexidade 2*, p.18.

o que se ouve não é necessariamente o que se tem diante de si.³⁰ A revelação é uma autêntica autocomunicação com o Deus de Jesus, porque

*“é recebida como revelação de um eu interior, em que o que é “interior” faz referência à liberdade do outro. O encontro com a alteridade possui a qualidade de “evento”, algo que não necessariamente se verifica nos gestos, mas que esse outro deixa transparecer livremente pelos canais e nos canais exteriores de comunicação”.*³¹

A revelação cristã assume antes a forma de um *encontro* pessoal com um sujeito divino. Nesse paradigma podemos nos perguntar: quais são os atributos de um *encontro* pessoal com um sujeito divino? Para responder, precisamos compreender o *encontro* como uma *experiência* transformadora.

A Revelação como *encontro* evidencia um Deus que comunica seu ser à consciência do outro no seu “ser-presente-a-si-mesmo”; portanto, é uma comunicação intersubjetiva. Comunicação que nos transforma. *“Uma experiência de Deus é experiência daquilo que transcende infinitamente a própria subjetividade e os meios históricos terrenos que fazem do ser presente de Deus um objeto da consciência”.*³² É autocomunicação de Deus que se doa. Sempre que a Revelação ocorre como autocomunicação ou é experienciada como *encontro* interpessoal com Deus, a própria qualidade temática da *experiência* se realiza a partir da livre iniciativa de Deus. Não é mais apenas uma *experiência*. É uma *experiência* determinante!

A Revelação, portanto, é *sui generis*, pois representa um conhecimento de espécie própria. Ela transcende a própria analogia do *encontro* e difere de qualquer modalidade de conhecimento. Nenhum conhecimento deste mundo ameaça a Revelação, mas ela é, contudo, cognitiva, porque se dá na consciência humana. Portanto, pela Revelação como *encontro* é possível o conhecimento de Deus. Schillebeeckx (1994)³³ também nos ajuda no esclarecimento da dinâmica da Revelação:

³⁰ A distinção entre espírito e matéria neste trabalho não implica em dicotomização.

³¹ ROGER. Haight. *Dinâmica da Teologia*, p. 94.

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ **Edward Schillebeeckx** (1914), teólogo holandês, frei dominicano, é considerado um dos mais importantes peritos oficiais do Vaticano II e um dos mais importantes teólogos do século XX.

*“Pode-se dizer que em cada experiência de revelação humana podemos reconhecer algo de passagem surpreendente, de “páscoa”: de integração diária inicialmente não-crítica passando por desintegração rumo a nova reintegração de orientação diferente. Toda “experiência de revelação” implica conversão: renovação de vida; nova orientação”.*³⁴

Enquanto dinamicidade a revelação nos leva a cada *encontro* à uma nova *experiência*. Na humildade percebemos que a cada *encontro* avaliamos nossas verdades, solidificando-as ou desintegrando-as. Ai está o nosso crescimento pessoal rumo à revelação de um Deus Criador-Salvador que um dia se dará face-a-face. Para entendê-lo é necessário experimentá-lo. Propomos então avançarmos no estudo da Revelação como *experiência*.

2.2.1.4

A Teologia da Revelação como *experiência*

*“Deus capaz do ser humano,
enamorado pelo ser humano,
desejante e apaixonado por nossa bondade
e por nossa grandeza
(...) esse Deus é finalmente um Deus
'admissível, (experimentável) e crível'.”*
Adolphe Gesché

Na dimensão reveladora da *experiência*, o sujeito é receptivo ativo – impressão -, mas a teologia é ativa enquanto esforço humano - expressão. Como a Teologia não tem acesso direto a Deus, ela é dependente da *experiência* revelacional. Portanto, é mutável em um mundo em evolução.

Segundo o teólogo Roger Haight (2004), existem alguns princípios para compreender a estrutura das afirmações teológicas e para interpretá-las, contidos nessa visão da Revelação. É possível situar o centro de gravidade da *experiência* cristã e seu conteúdo: Deus existe – Deus é pessoal – Deus é infinito Amor. Essas afirmações contêm por implicação o conjunto da interpretação cristã em qualquer período dado: ontem, hoje e sempre. São expressões interpretativas do conteúdo da *experiência* da Revelação.

Para uma metodologia transdisciplinar, o teólogo Roger Haight (2004) afirma ser a Revelação Cristã um fenômeno existencial subjetivo que se dá no

³⁴ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana, Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 42.

coração de homens e mulheres, numa história concreta, cujo caminho central é a vida e a morte de Jesus de Nazaré. A linguagem da *experiência* humana também ajuda na linguagem da *experiência* da Revelação. Assim se percebe a relação entre transdisciplinaridade e ciência teológica.

Como comunicação na *experiência*, a iniciativa é sempre daquele que se revela: em nosso campo específico, o Deus de Jesus. O Deus de Jesus, ao revelar-se, é recebido por seres humanos concretos, subjetiva e existencialmente. A Revelação é uma forma de *experiência* humana. Como *experiência* possui um caráter subjetivo. Roger Haight (2004) afirma “*uma certa prioridade da Revelação em relação à fé*”.³⁵ Fé e Revelação são então unificadas na consciência humana. Ao mesmo tempo em que as compreendemos como unidade, podemos também distingui-las: a Revelação é recebida pela fé e a fé responde à Revelação. Existe, portanto uma prioridade da Revelação em relação à fé, pois o objeto da fé é transcendente, inapreensível, é dom. O objeto da fé cristã presente em nossa subjetividade humana opera dentro de nós e nos impulsiona à exteriorização de uma resposta histórica. A Revelação cristã é um apelo à *experiência* existencial em Deus.

Um *encontro* que constitui uma *experiência* reveladora é sempre mediado. Tratando-se da Revelação cristã, Jesus é seu meio histórico central. Através de Jesus podemos perceber a historicidade da Revelação como *experiência*.

A Revelação “*é uma experiência que toca fundo a personalidade humana e estimula uma resposta da totalidade da pessoa*”.³⁶ Há uma recepção passiva e uma resposta ativa da pessoa ao Deus revelado. A dinamicidade entre recepção e resposta determina o sentido da Revelação: a Salvação da Humanidade. “*O que é Revelado imprime-se na subjetividade humana a partir de fora do eu. A revelação não é uma experiência que brote das entranhas de homens e mulheres*”.³⁷ A impressão dessa experiência na subjetividade humana provém de uma fonte externa ao eu; na *experiência* cristã, essa fonte é Deus. O que é revelado é precisamente então uma alteridade transcendente. Essa impressão, porque se dá no interior da consciência, está intimamente ligada a uma interpretação ativa dessa impressão. Nessa perspectiva de dinamicidade entre

³⁵ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*, p. 91.

³⁶ *Ibid.*, p. 97

³⁷ *Ibid.*, id.

impressão e interpretação, não pode haver diferenciação entre o que vem primeiro e o que vem segundo. “A interpretação é espontânea, é uma reação no interior da impressão, na medida em que é cognitiva; e a impressão está dentro da concepção na medida em que é concebida na consciência”.³⁸

Não pode haver nenhuma *experiência* pura que já não seja *experiência* interpretante, nem recepção puramente passiva que não envolva resposta ativa de interpretação. A impressão necessita de uma interpretação “reflexiva” do objeto da revelação. A diferença entre impressão e interpretação, por um lado, é o que chamamos de primeira expressão; por outro, *é a diferença entre o que é espontâneo e o que é mais deliberado*.³⁹ Uma concepção mais deliberada e mais reflexiva do ocorrido em uma *experiência* reveladora pode produzir uma narrativa lingüística mais organizada do objeto. Quando a totalidade do ser de uma pessoa é existencialmente comprometida, no *encontro* e na resposta ao ser presente de Deus à subjetividade humana, podemos compreender esse *encontro* como *experiência* pascal.

Segundo Adélia Prado⁴⁰, poeta e mística de nosso tempo, toda *experiência* implica acontecimento real. A eternidade da *experiência* supõe a profundidade da emoção. A *experiência* eternizada não é só para mim; torna-se universal.

Assim é a *experiência* de Deus. Um fenômeno experienciável, eterno e universal, possível a todos os homens e mulheres de hoje. Parodiando Adélia Prado, afirmamos que a função da Revelação é “*oferecer para mim, que sou pequena, um sinal de natureza universal*” – **Revelação** – “*e que segura para mim aquela emoção,*”⁴¹ **de chamar a Deus, Abbá!**

Uma *experiência* nesta perspectiva nos leva a compreender que a salvação se dá no “fundamento próprio” do Deus criador. Deus cria e as criaturas unem-se a Deus sem outro objetivo a não ser “ser”. Deus não objetiva sua criação: Ele a

³⁸ Ibid., p. 98.

³⁹ Ibid., id.

⁴⁰ **Adélia Prado:** Nascida aos 13 dias do mês de dezembro de 1935, mineira, foi professora, formou-se em filosofia, filiou-se à Ordem Terceira de São Francisco. Casada, mãe de cinco filhos, logo mostrou um grande desejo pela poesia. Como escritora e poeta assumiu o papel de profetisa de Deus entre os homens. Seus poemas são por ela mesma, definidos como “*a passagem de Deus entre nós, o sinal luminoso de Seu dedo na brutalidade das coisas. Tocados por Ele, não morreremos. A ressurreição se garante. Claro que isso ocorre também fora da arte (...) a poesia é verdade. Posso inventar uma linguagem, nunca uma emoção.*” cf. DINIZ, Sônia Figueiredo. *Adélia Prado: poesia, a passagem de Deus entre os homens*. Belo Horizonte, Suplemento Literário de Minas Gerais, 22/05/76, n.º 505, p.4.

⁴¹ PRADO, Adélia. *Mística e Poesia*. In: MAGIS. Cadernos de Fé e Cultura. Rio de Janeiro: Centro Loyola, n.º 21, 1997, p. 2.

cria por absoluta gratuidade. A contemplação passa a ser uma via de envolvimento gratuito com Deus. O próprio livro da sabedoria nos adverte: “*vãos foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é, nem, considerando as obras, de reconhecer o Artífice*”.⁴²

A Revelação está contida nos textos da Sagrada Escritura e da Tradição, e a hermenêutica consiste na correta interpretação desses textos. A hermenêutica conforme Paul Ricoeur,⁴³ apresenta três momentos teóricos que muito contribuem para uma nova compreensão da teologia da revelação ante uma metodologia transdisciplinar: *a pré-compreensão; a explicação que é o momento em que intervêm as diferentes disciplinas das ciências sociais, ciências humanas e ciências da linguagem e a compreensão final, intermediada por essas ciências.*⁴⁴

Uma proposição teológica pode ser considerada como uma interpretação intencional do “objeto” da revelação ou da realidade, à luz da *experiência* revelacional. É possível distinguir uma asserção teológica da própria experiência da revelação. A *experiência* da Revelação enquanto *experiência* religiosa inteiramente comprometedora leva a um *encontro* passivo e dependente da iniciativa de Deus. A interpretação deste momento significativo na vida da pessoa é espontânea; portanto, primeira expressão da *experiência*, uma asserção de primeira ordem. A asserção teológica, porém, é uma resposta intelectual, uma interpretação reflexiva e deliberada; portanto, uma segunda interpretação.⁴⁵ Precisamos, por isso, compreendê-la melhor.

É o reconhecimento da criação como caminho de conhecimento de Deus que abordaremos no próximo item.

⁴² Sb 13,1.

⁴³ **Paul Ricoeur** (1913 – 2005): foi um dos grandes filósofos e pensadores franceses do período que se seguiu à Segunda Guerra Mundial. Foi no pós-guerra acadêmico na Universidade da Sorbonne. Passou também pelas universidades de Louvain (Bélgica) e Yale (EUA), onde fez uma importante obra de filosofia política. Ricoeur participou em debates sobre a linguística, a psicanálise, o estruturalismo e a hermenêutica, com um interesse particular pelos textos sagrados do cristianismo. Cristão e antitotalitarista, notabilizou-se pela oposição à guerra da Argélia (1954-1962) e à da Bósnia, em 1992. Entre as suas obras contam-se *Histoire et Verité* (1955), *Soi-même comme un autre* (1990), *La Memoire, l'histoire, l'oubli* (2000) e *L'Herménétique biblique* (2001).

⁴⁴ Cf., RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 133 – 221

⁴⁵ Cf., SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: a experiment in Christology*. Seabury Press, 1979, pp. 545-550.

2.2.2

Transdisciplinaridade e Teologia da Criação

*Quando assentava os fundamentos da terra,
eu estava junto com ele,
como uma criança querida.
Eu era o seu encanto todos os dias,
e brincava o tempo todo em sua presença;
brincava na superfície da terra,
e me deliciava com a humanidade.*
Pr 8, 29-31

Para mostrar a relação entre transdisciplinaridade e a Teologia da Criação, em primeiro lugar, devemos compreender esta última como um só discurso que fala ao mesmo tempo sobre Deus, sobre a natureza e sobre o ser humano. Como cristãos à procura de um maior entendimento de nossa fé, desejamos verdadeiramente que a afirmação do Deus Criador-Salvador permaneça como uma certeza capaz de ser compreendida, no mundo pós-moderno, por toda a humanidade. Daí a importância de uma aliança entre os saberes sobre o ser humano e o cosmo como propõe hoje a metodologia transdisciplinar; porém esta deve possibilitar ao ser humano os recursos necessários para estender essa aliança à transcendência num contexto pós-moderno. E, assim, compreender com o profeta Isaías: “*Ele –Deus - não a fez – terra - para ser um caos, mas para ser habitada – contemplada*”.⁴⁶

A relação entre Deus, o ser humano e o universo é harmoniosa e intrínseca na reflexão teológica. Percebemos no saber multidisciplinar exposto no item dessa dissertação, isto é, no saber apreendido na tradição, a prática mística da contemplação da natureza para um *encontro* com Deus. Na tradição a cosmologia teve grande destaque na reflexão teológica. Deus, o ser humano e o universo são como os três lados de um triângulo equilátero. Há uma imbricação tão grande entre os três que se um é deixado de lado, o triângulo não mais existe e a compreensão dos três fica comprometida.

Com o fim da metafísica, na pós-modernidade, o conhecimento unidimensional centrou-se na dimensão antropológica e a cosmologia foi deixada de lado. A reflexão teológica de então assume um viés ético e antropocêntrico; caminho teológico válido, porém reduzido, prescinde de um lado desse triângulo: o cosmo.

⁴⁶ Is 45,18. O grifo é nosso.

Esse vínculo harmonioso entre Deus-criação-ser-humano, é trabalhado por Adolphe Gesché (2004) e François Euvé (2006). A quebra dessa harmonia no mundo pós-moderno, segundo eles, reduziu nossa compreensão do próprio Deus, do ser humano e do universo. Considerar Deus como Deus apenas no horizonte do humano é correr “o risco de reduzir Deus à nossa medida, às nossas necessidades”.⁴⁷ Para amenizar o risco é necessária a compreensão de um Deus que se envolve por inteiro na criação e salvação da humanidade. Um Deus que “me conceda falar com inteligência e um pensar semelhante a esse dom, pois ele não só mostra o caminho da Sabedoria, mas também dirige os sábios; em suas mãos estamos nós, nossas palavras, toda a inteligência e a perícia do agir”.⁴⁸ Essa espiritualidade harmoniosa é desejada por nossos jovens que a buscam por caminhos espirituais ou amorosos, artísticos ou filosóficos no desejo de não se deixarem massacrar por ideologias desumanizantes.

A esperança da sabedoria existencial escatológica é procurada por todos os caminhos. Os caminhos da liberdade e da libertação levam em conta os meios concretos e históricos. Está aí, sem dúvida, uma das grandes descobertas de nosso tempo que devemos aos teólogos da libertação. Os caminhos da liberdade e da libertação nos levam a perceber as certezas e incertezas científicas, bem como os limites da própria ciência. O cientista deve reconhecer pela liberdade e pela paixão⁴⁹ que o produto de suas pesquisas deve se unir a outros saberes. Abordaremos então a necessária recuperação da Teologia da Criação para melhor dialogar com a metodologia transdisciplinar.

François Euvé analisa como as proposições da dogmática católica foram posicionadas, na história, antes do saber científico e do próprio saber teológico. Ele faz um balanço entre fé e razão, considerando a posição tomada pela constituição *Dei Filius* do Concílio Vaticano I e a constituição *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II, quanto à relação conflituosa entre o mundo moderno e a teologia da criação.

⁴⁷ GESCHÉ, Adolphe, Deus para pensar. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 22.

⁴⁸ Sb 7, 15-16.

⁴⁹ No comportamento transdisciplinar o cientista deve perceber que todos os fenômenos são dependentes e interligados e admitir que nada é simples, tudo é complexo. Diante dessa compreensão o cientista deve estar inteiro (pensamento e sentimento) diante da realidade a ser pesquisada. Deve humildemente perceber que há sempre a possibilidade da lógica do terceiro incluído.

Para François Euvé, uma boa distinção entre a doutrina da criação do Vaticano I e a do Vaticano II, ajuda a compreender a relação entre fé e razão, e aponta caminhos para hoje.

Na constituição *Dei Filius* há uma clara distinção e soberania do Criador em relação à criatura. A superioridade da natureza divina defendida pelo Vaticano I, torna essa relação quase incomunicável. Essa distinção acarretou uma relevância da fé em detrimento da razão, causando uma dependência desta em relação àquela. Compreende-se então a simbologia do “todo poderoso” no Vaticano I, como uma resposta ao pensamento científico que questiona a criação a partir do nada. Desse ponto de vista algumas críticas, segundo François Euvé (2006), se fazem necessárias. A unicidade absoluta do princípio criador relega a segundo plano questões profundas para a ciência teológica: a dimensão trinitária da criação; a dinamicidade do ato criador, a unicidade entre o Deus criador e Deus salvador e ainda a noção de ser humano como co-criador.

A constituição pastoral *Gaudium et Spes*, do Vaticano II, restituiu “à doutrina da criação o lugar que lhe cabe no bojo do conjunto do mistério. A criação aparece, de fato, centrada em Cristo, o que honra a perspectiva neo-testamentária⁵⁰”. A *Gaudium et Spes*, mesmo apresentando grandes avanços, tais como: a solidariedade (Cf. GS 1); o diálogo para uma comunicação universal (Cf. GS 3); o cristocentrismo da criação (Cf. GS 3); a liberdade constitutiva do ser humano (Cf. GS 17), aponta para uma doutrina da criação “antropocêntrica” (Cf. GS 12).

Para François Euvé (2006), esse antropocentrismo da criação apresenta também alguns riscos: o esquecimento por parte do ser humano da sua profunda ligação a Deus e à natureza como constitutivos do seu ser no mundo, a compreensão por parte do ser humano de que o cosmo é apenas um objeto à sua disposição e ainda, para ele o mais gritante, o de reduzir Deus às suas próprias medidas.⁵¹

Já se passaram quarenta anos da *Gaudium et Spes*, e várias são as atitudes do mundo pós-moderno diante de uma nova compreensão da relação entre os seres humanos e o cosmo. François Euvé (2006) apresenta-nos duas atitudes opostas, mas importantes para uma resposta teológica cristã:

⁵⁰ EUVÈ, François. *Pensar a Criação como jogo*, p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 43.

*“a primeira atitude predominante no panorama espiritual contemporâneo, valoriza a fluidez, a abandono ao fluxo dos acontecimentos, sem buscar outra coerência que a que deriva espontaneamente da auto-organização. A segunda quer cingir-se a princípios firmes, definidos de uma vez por todas, uma criação estabelecida nos primórdios do tempo de um Deus imutável. A filosofia científico-mística de Capra foi tomada como figura emblemática da primeira atitude. O aspecto nitidamente panteísta de um tal pensamento faz com que não se possa adota-lo sem reservas como a expressão de uma teologia. A segunda atitude aproxima-se da teologia clássica do Vaticano I. Viu-se que tal teologia não podia constituir uma resposta adequada às questões atuais”.*⁵²

E, respondendo a essas atitudes, ele apresenta uma outra, necessária para pensar a Criação como um jogo. Afirma François Euvé ser o jogo sempre o movimento de um em direção ao outro, com um vínculo estabelecido entre os jogadores. Pensar a criação como um jogo leva-nos a compreender que a relação entre Criador e criatura é, a um só tempo, transcendente e imanente, exterior e interior, soberania e inabituação; portanto, uma relação orientada para uma aliança. François Euvé (2006), afirma ainda que nesse jogo há uma “plena comunhão sem confusão de parceiros”.⁵³

Para nós, nesta dissertação, essa aliança, essa comunhão, sem confusão de parceiros, pode ser alcançada com uma atitude transdisciplinar. Nela, a atitude humilde do teólogo na escuta de outros saberes, acolhe os saberes que o ajudam a recuperar a doutrina da criação e, nessa mesma humildade, descarta do jogo o que não contribui para essa nova e, ao mesmo tempo tão antiga, teologia da criação.

Resgatar uma teologia do cosmo é resgatar Deus e o próprio ser humano. Uma sabedoria criadora dá mais espaço a um Deus não restrito ao ser humano apenas, mas Deus do ser humano e do universo. A metodologia transdisciplinar nos ajuda a dar mais esse passo em direção a uma nova compreensão da Teologia da criação, e ao mesmo tempo o resgate do próprio Deus Criador. Como afirma o teólogo André Torres Queiruga, precisamos recuperar a criação, encarcerada num dualismo religioso⁵⁴. Adolphe Gesché (2004) nos alerta que uma teologia exclusivamente antropológica *“pode não só se sufocar (por falta de Deus), mas*

⁵² Ibid., p. 45.

⁵³ Ibid., id..

⁵⁴ Cf. QUEIRUGA, André Torres. *Recuperar a Criação*. São Paulo: Paulus, 2ª ed., 2003.

*paradoxalmente acabar sufocando também o próprio homem, a quem procura defender”.*⁵⁵

Com o individualismo pós-moderno, percebemos claramente que o ser humano se sufoca por falta da *experiência* da alteridade, um grande motivo para o resgate da Teologia da Criação. Segundo Adolphe Gesché (2004),

*“a teologia antropológica pretendia dessacralizar o cosmo, pois este não é Deus nem divino, e isso é rigorosamente certo. Entretanto, não é necessário agora que a teologia caia no extremo oposto o de sacralizar o homem (mesmo que seja verdadeiro que **res sacra homo**). Um excesso antropocêntrico poderia ser também tão ingênuo quanto o geocentrismo anterior a Galileu”.*⁵⁶

A trilogia: Deus – cosmo – ser humano, nos faz perceber que o ser humano necessita infinitamente do cosmo; ele precisa morar, comer, amar, viver, admirar. *Experiências* vitais para ele. Um ser humano a-cósmico estaria em todos os sentidos perdido. O universo é eminentemente dom de Deus. O ser humano, sua melhor criação.

Deus cria o ser humano criador. Cria na liberdade e para a liberdade. Na raiz da história do mundo e dos homens está o Deus da Vida que comunica seu amor, sua liberdade e sua bondade. Deus da Vida, que se revela criativo e livre. Cria o ser humano à sua imagem e semelhança. Nessa perspectiva é essência do ser humano ser livre e criativo. O saber científico fala do ser humano. Fala a partir da criação final: a natureza humana.⁵⁷ A ciência teológica tem algo a dizer sobre o ser humano, algo que o antecede, sua criatividade, sua liberdade e sua imagem de Deus. Estamos diante dos limites do saber científico e da resposta que somente a ciência teológica pode dar. Falar do ser humano, a partir de Jesus Cristo, antes mesmo de sua criação: a liberdade humana.

Priorizando a Criação, o paradigma judaico-cristão, segundo Adolphe Gesché, *“anuncia a prioridade da liberdade sobre a natureza”*. E, ainda:

“...no paradigma cristão da criação, a liberdade preside a constituição das coisas; no qual desde logo a liberdade está inscrita no ser; no qual ela é vista não como objeto (tardio) de uma extorsão, e sim como o direito (primeiro) de um

⁵⁵ GESCHÉ, Adolphe, *O Cosmo*, p. 23.

⁵⁶ Ibid., p. 24.

⁵⁷ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano*, pp. 53-89.

*dom. (...) a criação, e conseqüentemente, a liberdade e a invenção são o direito e o fio, o tecido da existência humana”.*⁵⁸

Entendendo com Adolphe Gesché a liberdade como essência do humano, nessa liberdade essencial podemos também compreender Deus como Amor. Alfonso Garcia Rubio nos leva a uma maior compreensão dessa liberdade de um Deus Amor que cria o ser humano capaz de Deus na liberdade, quando afirma

*“Se o decisivo em Deus é o Amor e a Liberdade, devemos concluir que o ser humano, criado à imagem de Deus, deverá ser valorizado, sobretudo pela capacidade de se decidir com liberdade (de maneira condicionada e finita, mas real) e de amar (também de maneira limitada e penetrada de ambigüidades, mas real). Ou com outras palavras, o ser humano, na perspectiva cristã, é acima de tudo alguém, uma pessoa chamada a se decidir na abertura, para acolher o dom de Deus salvador-criador e para viver o amor concreto aos outros seres pessoais e a assumir sua responsabilidade face ao mundo criado pelo amor de Deus. Alguém criado à imagem de um Deus criador-salvador, chamado a criar algo novo na história e no cosmo.”*⁵⁹

Estamos diante de novas constatações sobre Deus criador-salvador e sobre o ser humano criado criador. O que nos ajuda a repensar a teologia da criação em vista de uma teologia cósmica.

No campo científico a revolução newtoniana parecia ser irreversível. Contudo, vemos claramente que a imagem que a ciência tem do mundo hoje está mudando. O Princípio da Indeterminação nos remete à imprevisibilidade, não por nossa inaptidão, mas, pela própria natureza das coisas, cujo futuro simplesmente ainda não existe e, portanto, não poder ser previsto. O tempo gasto nas discussões entre teoria da evolução e teoria da criação, não deve mais ocupar o lugar principal na reflexão teológica. A visão holística bem-entendida procura integrar de forma harmoniosa e justa as diferenças na unidade. Filósofos, sociólogos, antropólogos, economistas reencontraram na natureza um paradigma perdido. A reflexão teológica não pode ficar indiferente a esse processo. A visão holística, segundo Luis Carlos Susin (2003), consegue mostrar que:

⁵⁸ Ibid., p. 59.

⁵⁹ GARCIA RÚBIO, Alfonso. Novos rumos da antropologia teológica cristã. In: GARCIA RÚBIO, Alfonso (org.) *O humano integrado. Abordagens de antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 265.

“...a inteligência mais verdadeira e eficaz é aquela que é mais penetrada de emoção e paixão, e que a emoção é penetrada pela inteligência. Portanto, a contraposição do calor da emoção e da frieza da inteligência, vistas de modo separado e antagônico, não é mais considerada verdadeira no paradigma holístico. A paixão é inteligente e a inteligência é apaixonada. Isso é reconhecido como verdadeiro”.⁶⁰

Cabe à ciência teológica integrar inteligência e paixão em vista do conhecimento verdadeiro em detrimento da noção de causalidade na compreensão da criação. Essa concepção reduziu a relação entre Deus, ser humano e mundo.

A pós-modernidade se abre então no campo filosófico, teológico, antropológico e lingüístico ao vasto campo dos *mitos e símbolos*, campo das paixões e criatividade. Julgados preconceituosamente pela racionalidade científica, foram relegados à condição de ingenuidade. Ao recuperá-los e traçar bem as fronteiras da linguagem, apostar neles e explorá-los para perceber suas capacidades próprias, a ciência teológica só tem a ganhar.

Nessa perspectiva a criação deve ser entendida não apenas como algo pronto como um ingênuo criacionismo. Mas, compreendida a partir da linguagem: *Deus faz*. É compreender que é Deus que faz com que as criaturas e o cosmo se façam. Afirmar Deus como Causa, não deve passar pela idéia de fabricação, pois o próprio texto bíblico nos remete à idéia de um surgimento, de um evento. “*No (num) princípio Deus criou..*” (Gn 1,1a). Segundo Alfonso Garcia Rubio,

“o conceito de Causa aplicado ao Deus Criador está sendo bastante criticado. Como é notório, a categoria de causalidade está em crise, na ciência atual. Do ponto de vista teológico, deve reconhecer-se que afirmar Deus como causa tem o mérito de ressaltar que tudo encontra em Deus seu último fundamento. Mas, existe o grave risco, como assinala, entre outros, o teólogo Adolphe Gesché, de reduzir Deus a uma função utilitária, de confundir Deus com um fabricante de coisas, ao estilo do grande relojoeiro do deísmo moderno.”⁶¹

Na tradução dos setenta o texto hebraico nos remete ao termo *advir*, *surgir*. A tradução latina o traduz por *faz*, sugerindo, conforme Adolphe Gesché (2004), uma fixidez.⁶² Segundo ele, ao rezarmos no credo “*por Ele todas as coisas*

⁶⁰ SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Criação: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, Ivo (Org.). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.31.

⁶¹ GARCIA RÚBIO, Alfonso. *Ibid.*, p. 286.

⁶² CHESCHÉ, Adolphe, *O Cosmo*, p. 62.

*foram feitas*⁶³ em nome de não perdermos a dinamicidade e o gesto inacabado do evento divino, deveríamos rezar “*por Ele todas as coisas se tornaram*”. A criação não é ato perfeito, acabado; necessita desde o princípio de uma mediação. Há nela uma íntima e estreita relação entre o Criador e o criado. Não devemos ainda identificar Deus como uma causa como tal e, sim, Deus como o lugar da causa. É em Deus que se encontra a origem e a razão das criaturas e do cosmo, portanto a causa delas. Adolphe Gesché (2004) diz que :

“...não se quer identificar Deus com uma causa, o que faria dele quase um mero conceito, e um conceito totalmente metafísico, isto é, quase mecânico, e que não diz nada a respeito de sua verdadeira natureza. Pretende-se dizer mais, que Ele é o lugar pessoal onde se encontra a causa (e não em outro lugar) daquilo que acontece”.⁶⁴

Assim, poderemos identificar as causalidades seculares que agem hoje na criação. Nesta perspectiva a criação passa a ser vista como espaço de possibilidades à liberdade humana. Que Deus tenha criado o mundo é dado de fé. E a nossa fé cristã no Deus criador se reconcilia com a observação da realidade do mundo a partir da ciência, algo dinâmico e criativo. Para nós é importante a observação feita por Adolphe Gesché (2004) de que deveríamos fazer a distinção entre a criação desejada e a criação desejante. Para ele,

“a criação desejada (a criação como ato de Deus) e a criação desejante (a criação em seu ato dinâmico próprio). É de Deus que o mundo recebe seu ser e seu princípio; contudo, as decisões internas do mundo foram deixadas e confiadas por Deus ao próprio mundo”.⁶⁵

O conceito de co-criação ganha novo horizonte. No princípio não existia nada. Deus na sua liberdade criadora cria o ser humano à sua imagem e semelhança. Portanto, é constitutivo do ser humano, a criatividade e a liberdade.⁶⁶ Através desse ponto de vista da reflexão teológica é possível falar do ser humano antes mesmo de sua criação e a partir dela. Mas de qual ser humano essa reflexão

⁶³ Cf. Is 45,18; Sl 115,16; Fl 2, 6.

⁶⁴ Ibid., p. 63.

⁶⁵ Ibid., p. 66.

⁶⁶ Cf., GESCHÉ, Adolphe, Deus para pensar. *O Ser Humano*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 5-11.

teológica fala? Do ser-humano-que-fala-de-Deus-na-fé.⁶⁷ O salmista em nome da fé proclama que: “*O céu pertence à Javé, mas a terra, ela a deu para os homens*”.⁶⁸ O ser-humano-que-fala-de-Deus-na-fé é o que contempla a Criação e nela o Deus Criador.

No campo da fé, vamos percebendo que a criação não é objeto científico ou filosófico, mas, uma verdadeira confissão de fé. Nela estão implicadas palavras como graça, dom, salvação, superabundância, acréscimo, próprias da reflexão teológica da criação.

Proclamar que Deus é Logos é proclamar de antemão que Deus é salvação. Deus salva e o ser humano guarda. Salva-guardar nossa terra ganha então, um sentido transcendente. Preservar a terra é também salvaguardá-la. A terra é compreendida então como morada de dois sujeitos: o Sujeito – Logos e o sujeito – humano. Deus e o ser humano habitam uma mesma morada.⁶⁹

2.2.2.1

Deus e o Ser Humano na Criação

*“O Texto Sagrado é a base sólida
para a fidelidade à revelação cristã
que foi dada em determinado momento do tempo;
sem ela, a comunidade inevitavelmente
se dispersaria historicamente da verdade de Deus”.*

Roger Haight

O Texto Sagrado nos leva à relação com Deus e com os irmãos. Nele está contida a *experiência* relacional entre Deus e os seres humanos e, então, entre os seres humanos e Deus. Adolphe Gesché afirma que o texto sagrado nos revela a linguagem da salvação desejada por Deus para toda a humanidade, anunciando:

*“Deus, como autor de um livro, é aquele que se desgarra da segurança (que é paralisadora e infecunda) da página que poderia ficar em branco e sem falhas, e corre o risco de escrever, de transgredir a piedade do silêncio”.*⁷⁰

⁶⁷ Cf., Ibid., pp. 29-52.

⁶⁸ Sl 115,16.

⁶⁹ Cf. Gn 3.

⁷⁰ GESCHÉ, Adolphe, *O Cosmo*, p. 138.

A razão do ato criador, razão primeira, encontra-se na Palavra subsistente do Pai no Filho sob a ação do Espírito Santo. O Filho não é concorrente do Pai. Ele está em Deus, ele é de Deus, ele é Deus. É no Filho que Deus vai revelar a dinamicidade do cosmo, e da alteridade. A diferença, a alteridade habita Nele e Nele é fonte de unidade. Deus se exterioriza no Filho para nos interiorizar através do Filho, Nele. A fé trinitária não pertence somente ao mistério de Deus ou da Graça. Ela também se insere na criação.

Dizer que Deus criou por meio do Verbo, da Palavra, da Sabedoria, será o mesmo que dizer que o jogo da criação não tem nada de louco ou de arbitrário, mas sim que ele é como que arbitrado pela inteligência e pelo amor. Deus não criou jogando de qualquer maneira os dados para o ar. Toda a criação será perpassada por essa flecha do Logos”.⁷¹

A criação enquanto fonte de sentido e gratuidade amorosa nos leva a compreender o Deus Criador também como Deus Salvador. Falar de salvação como amor é falar de um Deus que cria pela sabedoria, pela justiça, pela misericórdia, por amor. É encontrar categorias teológicas que sejam mais apropriadas que outras. É compreender o gesto criador como um gesto ético. Isso implica entrarmos no campo das pessoas e das relações.

“Falar da criação em termos éticos é dizer que o mundo é amoroso e sensato, lugar de destinação e de sentidos. É dizer que ele não é um mundo arbitrário, (...) e, sim, por um mundo pensado, trabalhado por desígnio e por uma idéia, animado por um sopro, por um espírito, longe das categorias estáticas de simples produção”.⁷²

Essa forma de pensar a criação nos dá possibilidade de ir de encontro com a pós-modernidade. No jogo do amor Deus não deve ser pensado em termos de explicação e de utilidade, mas em termos de relação. Essa relação de amor entre Deus e o Povo e o Povo e Deus se encontra registrada no Texto Sagrado. O registro desse amor mútuo, em sua dimensão universal, está endereçado a toda a humanidade, por meio de Jesus Cristo.

⁷¹ Ibid., p. 125.

⁷² Ibid., p. 129.

Aprendemos de Jesus Cristo quem é Deus, e Deus em Jesus conhece a fundo o ser humano. O acesso a Deus não se dá a partir de uma idéia, mas a partir da pessoa de Jesus. É a partir da encarnação como um dado histórico que devemos entender o que é Deus. Na liberdade da encarnação divina podemos buscar um discurso teológico que se expressa através da liberdade em termos de decisão e escolha e não em termos de lei e coação. É, sobretudo, através da escolha de um Deus único e verdadeiro que podemos ser fiéis. A fé cristã não nasce do medo, da indiferença, da neutralidade histórica, mas da esperança.

O Deus relacional do Texto Sagrado exige um clima de gratuidade e confiança do ser humano que vive uma verdadeira relação com Ele. Relação que constrói e estrutura o ser humano; não uma relação que o aliena. Na relação com o Deus do Texto Sagrado o ser humano pode, no mundo pós-moderno, responder à pergunta que lhe fazem: Onde está o teu Deus? Adolphe Gesché⁷³ conclui nosso pensamento com sua teologia, afirmando que para entender Deus voltamos frequentemente ao tema da criação. E na criação percebemos que é no âmago de um comportamento, de uma relação que se manifesta aquilo que Deus é. “*É olhando Deus em suas obras que o entenderemos, e bem melhor que numa reflexão abstrata*”.⁷⁴ A maneira de entendermos a relação entre Deus, o homem e o universo, constitui o critério do discurso sobre Deus. Para falar da Criação é preciso falar de Deus, do homem e do universo. Pretender falar da Criação rompendo essa relação é perder a autenticidade do próprio discurso.

O Livro do Gênesis afirma a nossa imagem e semelhança em relação a Deus Criador⁷⁵. Assim, quando criamos amando, ou quando experimentamos a criação no amor, nos percebemos como imagem e semelhança de Deus. O ato de amar e criar nos potencializa. Quando criamos e amamos nosso ser se eleva, enche-se da alegria e exaltação, como se fôssemos eternos poetas potencializados pelo prazer gerado pela criação. O prazer é também entrega, entrega para o Mistério da criação. A arte é desejo de ultrapassar nossos limites, entrega ao mistério. E o Mistério é encantamento em si mesmo. Por isso,

⁷³ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Deus*, pp. 85-106.

⁷⁴ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano*, p.100.

⁷⁵ Cf. Gn 1,1.

*“a arte é escola de transcendência; no ápice de seu poder, ela faz desabrochar a consciência individual até a consciência cósmica, da mesma forma que a ciência se esforça por explicar os fenômenos particulares por meio de leis gerais, quer dizer, reconduzir enigmas singulares ao grande enigma universal”.*⁷⁶

Assim vemos a unidade entre ciência teológica e transdisciplinaridade. Na perspectiva de enigma, o ser humano é regido por uma gratuidade misteriosa, uma descoberta que lhe é dada, maior que ele. Chamamos a essa gratuidade de dom. Nada é tão surpreendente quanto a energia criadora experimentada pelo ser humano. Muito bem a compreende Adélia Prado: *“Eu vivo sob um poder / Que às vezes está no sonho / No som, de certas palavras agrupadas, / Em coisas que dentro de mim / Refulgem como ouro...”*⁷⁷

A felicidade nos leva a ultrapassar nossos próprios limites. O ser humano quer reter e manter o tempo, reter e manter com Deus o segredo da vida, o Mistério. O Deus criador se faz companhia constante que permite ao ser humano dialogar, questionar e aperfeiçoar esse Seu mundo que também é o mundo dos poetas. É um Deus presença amiga, irmão e irmã, que leva o poeta a pedir, ao tempo-Deus⁷⁸, atenção aos seus ecos proféticos, sapienciais, solidários, pedagógicos e esperançosos de uma *“nova terra e um novo céu”*. Compreendemos assim com Adolphe Gesché, que o ser humano é um ser criado para a felicidade.⁷⁹

Fomos evangelizados estabelecendo o sofrimento como o critério para encontrar Deus, temos por isso ao mesmo tempo, desejo e medo da felicidade e de nela encontrar um Deus feliz. Conforme Adolphe Gesché, nós *“os seres humanos nunca admitimos que Deus viva, se alegre e sorria. Somente admitimos que ele seja crucificado”*.⁸⁰ Afirma ainda ser necessário uma nova evangelização capaz de recuperar um Deus feliz desejoso da felicidade do ser humano, pois,

“se Deus, como nós o proclamamos, criou por amor e gratuitamente, mais do que por razão e cálculo, creio que estamos autorizados, (...) a solicitar o tema da

⁷⁶ KOESTLER, Arthur. *A verdade da imaginação*. In: Diógenes. Brasília: EUB, 1981, pp. 35-42.

⁷⁷ PRADO, Adélia. *O coração disparado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. p. 93.

⁷⁸ Na linguagem poética o tempo se faz eternidade.

⁷⁹ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano*, p.123 - 147.

⁸⁰ *Ibid.*, p.132.

*felicidade. Ela é também um desses traços de Deus inscritos na criação onde nós nos apoiamos para descobrir Deus”.*⁸¹

O Texto Sagrado aponta para um desejo profundo de nossa natureza constituída pela liberdade e pela justiça para a felicidade (cf. Gn 2, 4b-25). Nele descobrimos que a felicidade é um existencial indispensável ao ser humano. O próprio Deus assim o desejou. E por isso só em Deus o ser humano encontra, aqui e agora, sua felicidade. Concluimos com Júlia Kristeva⁸² que,

*“se não há Criador, de onde viria esse bem desejável que nos faz amar? De onde viria a naturalidade significativa das pulsões do desejo, do amor? Descartando o Criador, estamos descartando o fundamento do bem (felicidade)”.*⁸³

Nosso Deus Criador, fundamento de nossa felicidade, é também nosso Deus Salvador. Salvação identifica-se com felicidade em Deus. Falar de felicidade num mundo que apresenta distorções como mostra o Texto Sagrado (cf. Gn 2, 4b-25), torna-se para a ciência teológica uma tarefa desafiadora. Porém, é na *experiência* da falta de coerência deste mundo que percebemos o horizonte do que deveria ser. A intuição fundamental da Teologia da Libertação consiste exatamente na proposta de eliminação da pobreza, da opressão, da miséria, do sofrimento, consideradas condições subumanas. Essas condições, diante do que nos afirma o texto Sagrado, nos levam a negar a negação, descobrir condições que deveriam prevalecer e instaurá-las para a felicidade do ser humano. Por isso podemos afirmar com Adolphe Gesché, que

“Antes de tudo nosso Deus é um Deus de Salvação; em sua configuração teológica, esse termo (salvação) não está bem próximo daquilo que entendemos

⁸¹ Ibid., p.125.

⁸² **Júlia Kristeva** (1966): Psicanalista, professora de lingüística na Universidade de Paris, autora de livros de sucesso no mundo acadêmico é uma das mais respeitadas intelectuais da atualidade. Seu pensamento combina várias disciplinas: filosofia, semiologia, teoria literária e psicologia. A Rocco publicou *Os samurais, Estrangeiros para nós mesmos, Sol negro, depressão e melancolia, O velho e os lobos, Sentido e contra-senso da revolta*. Depois de *O feminino e o sagrado*, Kristeva lançou *As novas doenças da alma, O gênio feminino*: tomo I, Hannah Arendt e tomo II, Melanie Klein.

⁸³ KRISTEVA, Júlia. *Histoires d’amour*. Paris, 1983, pp. 157-158. Citada por GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano*, p.125.

*por felicidade? Não nos esqueçamos de que ‘Deus viu que (a criação) era boa’ e até ‘muito boa’ quando se fala do ser humano (Gn 1,31)’.*⁸⁴

O poder transcendente da salvação consiste, na sua forma mais fundamental, na realidade da presença de Deus. O dado fundamental é de que Jesus é o portador da salvação de Deus. Revelando quem é o ser humano na sua intimidade com Deus, Jesus revela ao homem quem é Deus, e a Deus o que é ser humanamente, imagem e semelhança de Deus. Nas relações de salvação, a abertura à alteridade nos faz compreender que a felicidade está intrinsecamente ligada à felicidade dos outros e do totalmente Outro.

*“Sem o Uno, não há salvação; a alteridade se abriu nele mesmo (...). Seria perigoso se as figuras dos Narcisos psicológicos ou estéticos viessem acompanhar as crises de religiões da salvação, e que elas se impusessem em nosso mundo contemporâneo, abalado pela morte de Deus”.*⁸⁵

Esse Deus Tri-Uno obriga a teologia a olhar em, através e além das diferenças culturais, a fim de descobrir uma linguagem capaz de descobrir o real desígnio da salvação transcendente. Obriga a avançar nas questões escatológicas e no sentido último da criatividade humana, na história e na busca da felicidade. Adolphe Gesché, comentando Isaías, afirma que nas palavras do profeta podemos alargar nosso horizonte de interpretação e nela aprofundar a própria apreciação da criação e da vontade salvífica de Deus para a humanidade como tal.

*“Quando Isaías diz que Deus fez a terra para que o ser humano nela habitasse e que ela não foi criada em vão (cf. Is 46,18), o que ele está dizendo senão que a felicidade é o seu fio, tanto para Deus como para o ser humano?”.*⁸⁶

A busca da felicidade para o ser humano passa por todas as esferas do saber, valorizando uma atitude transdisciplinar diante do tema da felicidade humana. Queremos no tópico seguinte avançar na compreensão de uma sabedoria existencial que nos leva ao Deus Criador-Salvador.

⁸⁴ GESCHÉ, Adolphe. *O Ser Humano*, p.125.

⁸⁵ *Ibid.*, p.130.

⁸⁶ *Ibid.*, p.128.

2.2.2.2

Teologia da Criação e Sabedoria Existencial

*“Acolher a vida,
com o agradecimento de quem a reconhece como dom
e com a admiração de quem, apoiado nesse reconhecimento,
é capaz – apesar de tudo – de captá-la em sua radical maravilha.
Talvez essa devesse ser a nota mais característica
da atitude religiosa para com a vida.
E também da atitude cristã”.*
André Torres Queiruga

Estando sempre em busca da sua identidade, o ser humano se depara sempre com os questionamentos: quem sou eu? O que eu sou? Não basta ao ser humano apenas existir. Para a sua existência necessita de um outro que lhe possa responder sobre o seu existir. Ao colocar a questão sobre a sua identidade o ser humano deseja encontrar-se verdadeira, definitivamente. A pergunta primeira é pelo nome não para saber o que sou, mas para saber quem eu sou. Para que os outros saibam quem sou eu. Pergunta que já inquietava o próprio Jesus em sua vida histórica: *“E vós, quem dizeis que eu sou?”*.⁸⁷ Com essa pergunta Jesus já nos indica a alteridade como fator constitutivo da sua própria identidade. Assim também acontece conosco. identidade e alteridade fazem parte do mistério que nos constitui. Segundo Adolphe Gesché

“pelo mistério da alteridade, do outro que me provoca a ser: esse tema da alteridade estará no centro do debate da identidade, da construção da identidade, porque esta não se acha totalmente dada (como existência), mas está para ser feita”.⁸⁸

Na construção de nossa sabedoria existencial, Adolphe Gesché nos ajuda na compreensão de que

“o outro (alter, heteros) não é o inimigo, o intruso, que definitivamente e ao pé da letra me aliena. O outro, como mostraram Lévinas e Ricoeur, é exatamente aquele que, justo por sua alteridade, chama-me, convoca-me e assim me faz sair do enclausuramento em mim mesmo”.⁸⁹

⁸⁷ Cf. Mt 16,15.

⁸⁸ GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 45.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 49.

Com a nossa existência firmada no Deus Criador-Salvador, que se encarnando revelou-se como amor, não podemos nos conhecer na solidão. Para saber se somos amados é necessário que nos digam, pois o amor nos desinstala da solidão. Para quê? Para sabermos quem somos e o que somos. Nesse sentido nossa autonomia centra-se numa relação dialógica. A teologia de Adolphe Gesché nos alimenta quando afirma que *“a consciência de si é, antes de tudo, consciência do outro”*.⁹⁰ As experiências e as regras da vida cotidiana nos ensinam bastante. A identidade supõe alteridade⁹¹, apela para a alteridade que a faça emergir, existir, sair do indiferenciado e do não identificado.

A pergunta por nossa identidade nos coloca diante do outro. Consigo por mim mesmo dizer quem eu sou, mas me resta a pergunta seguinte – o que eu sou? –, cuja resposta depende do outro para obtê-la. As questões sobre Deus referem-se também ao ser humano. Ainda diante da teologia de Adolphe Gesché afirmamos que *“o lugar natal da identidade encontra-se naquilo que Lévinas chama exterioridade. Ele nos vem de outrem, de outro lugar”*.⁹²

Diante de uma atitude transdisciplinar a nossa identidade é submetida a diversos campos do saber. Somos, a um só tempo, um ser físico, biológico, psíquico, cultural, social, histórico. Essa unidade complexa da nossa natureza humana foi totalmente desintegrada no saber unidimensional, tornando quase que impossível apreender o significado de nossa existência.

Precisamos restaurá-la, de modo que o ser humano, onde quer que se encontre, tome conhecimento e consciência, ao mesmo tempo, de sua identidade complexa e de sua identidade comum a todos os outros humanos. Restaurá-la é colocar o ser humano diante de um outro que o faça refazer alguns conceitos para que entenda o outro como parceiro de sua identidade. Adolphe Gesché nos afirma: *“a autoridade (auctoritas) é justamente o ato de um outro que me aumenta (augere), eleva-me (elevare), faz-me passar para mais, educa-me (educere), ensina-me (insignare) engrandece-me”*.⁹³

⁹⁰ Ibid., p. 51.

⁹¹ **Alteridade**, acompanhando a teologia de Adolphe Gesché, num ato de fé, é constitutiva de nós próprios e de nosso avanço na aventura da existência. Esse tema será melhor abordado no capítulo terceiro dessa dissertação.

⁹² Ibid., p. 51.

⁹³ Ibid., p. 58.

Quando, na busca da identidade o ser humano nega o outro, ele se aliena. Essa alienação pode acontecer de forma interna ou externa.

Não há como negar que nossa identidade está entrelaçada com a existência de um outro. Mas não podemos nos iludir pensando que para nos descobrir é necessário apenas esse outro. Segundo São João “o homem não pode receber alguma coisa se esta não lhe for dada do céu”.⁹⁴ Nossa identidade está intrinsecamente ligada à semelhança de Deus. Vindo do céu, nos deparamos com um Outro mais elevado que nós. Adolphe Gesché o identifica como o Terceiro-Transcendente de minha identidade.

*“Quanto mais elevado for aquele que é meu outro, quanto maior for a alteridade, tanto mais minha identidade fica confirmada. É aí, exatamente, que se esboça a idéia de Deus como Terceiro-Transcendente, e Terceiro-Transcendente não de aniquilação, mas de comunhão. Não Terceiro que exclui, mas Terceiro que inclui”.*⁹⁵

Esse Terceiro-Transcendente que arranca da alienação exige do ser humano uma resposta na mesma dimensão da sua abertura; na liberdade e na gratuidade. A essa resposta denominamos fé. Fé que se enquadra na mesma dimensão do Terceiro-Transcendente, nos arrancando da alienação. Nenhum ser humano pode viver sem essa resposta, pois dela depende nossa existência. Em qualquer nível de realidade em que nos encontramos somos chamados a uma resposta. A alteridade presente no ato de fé é constitutiva do ser humano e é, ao mesmo tempo, o impulso necessário na aventura da existência. Adolphe Gesché afirma

*“ninguém pode viver sem fé: sem dar fé, nem, sobretudo, talvez, sem que nunca lhe façam fé. Ninguém pode, mesmo no dia a dia mais banal, verificar a todo instante tudo por si mesmo e fiar-se apenas em si. Ficaria imediatamente imobilizado. Ele deve, em certos momentos, abandonar-se para depositar confiança (em quem, claro, seja digno: “digno de fé”, precisamente)”.*⁹⁶

Ante a pós-modernidade onde o ateísmo, questionando a identidade de Deus, é menos protesto contra Deus do que protesto a favor do homem, nos

⁹⁴ Jo 3,27.

⁹⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, pp. 57 - 58.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

perguntamos: como resgatar a fé em Deus Criador-Salvador cuja imagem está tão desgastada em nosso mundo? Como resgatar o sentido da fé, onde é entendida como alienação e não como possibilidade de identificação do próprio ser humano?

Somente com a apresentação de um Deus Trindade – um Deus não fechado com relação a si próprio – e de encarnação – um Deus não fechado em relação a nós –, a alteridade pode ser vista, não como possibilidade de distanciamento e de solidão, mas alteridade de comunhão. Seria confirmar com Adolphe Gesché que

*“ser criado é ter de Deus (alteridade constituinte) o manter-se por si mesmo (alteridade constituída). Eu sou, portanto tu és. (...) Aí está o segredo da idéia da criação, a de um Deus que suscita outrem, provocando à existência uma pessoa, um ser para ele mesmo e com face de alteridade. É esse o sentido da palavra hebraica bara, que significa fazer algo de completamente diferente e de absolutamente novo”.*⁹⁷

A novidade do Deus Criador-Salvador invade nosso ser cotidianamente e também nos aponta para uma esperança de que um dia todos os seres humanos possam se sentir à vontade na sua liberdade diante de Deus. O sentido de nossa existência não se fecha na história, mas aponta para um além da história: o *kairós*⁹⁸ de Deus. A vida eterna em Deus como caminho para a felicidade de todo ser humano, é o que abordaremos no próximo item.

2.2.2.3

Teologia da Criação e Sabedoria Existencial Escatológica

“Aí estão razões para se falar e não adormecer em pleno meio-dia”

Platão

⁹⁷ Ibid., p. 65.

⁹⁸ *Kairós*: Segundo Adolphe Gesché, com a encarnação de Deus, na qual a eternidade e o tempo se encontram o cristianismo fez notar três subversões no tempo. O tempo-*chronos*, o tempo desta terra, na qual o ser humano é convidado a encontrar-se com o tempo e o lugar de sua vocação à eternidade; o tempo-*aion*, o tempo de eternidade não é reservado a Deus, mas é acessível ao ser humano e o tempo-*Kairós*, tempo vertical, tempo em que a eternidade vem visitar o tempo. *Kairós* é o instante em que o tempo da nossa temporalidade é transpassado por flechas de eternidade. É o tempo feliz, gracioso, bem-vindo, instante repentino de graça e de favor do alto, tempo de junção com a eternidade, quando o tempo de Deus vem até nós. Cf. a obra, *Deus para pensar: A Destinação*, pp. 92-99.

Vimos até aqui, que para o exercício do diálogo transdisciplinar, foi necessário resgatar a compreensão do Deus Criador-Salvador, da Criação, da Revelação de Deus em Jesus Cristo e da identidade cristã do existencial humano. Resta-nos agora mais um questionamento existencial no âmbito teológico para facilitar o diálogo transdisciplinar: Para onde vou? Qual o fim último da existência humana?

Tentando dar resposta a essas questões nos defrontamos com significado de salvação e/ou vida eterna que perdeu grande parte de seu significado para o ser humano, hoje. Tendo em vista que essa confissão de fé já surgiu num paradigma diferente do seu nascimento redacional e que difere do paradigma no qual vivemos, aumenta nosso desafio. Para enfrentarmos esse desafio acompanharemos a teologia de Adolphe Gesché⁹⁹.

Ele já inicia sua reflexão identificando felicidade, salvação e vida eterna. E, mais ainda, nos faz acompanhá-lo em sua reflexão de que esses conceitos podem ser experienciados no aqui e no agora de nossa existência. O que seria viver eternamente hoje? Para ele, a vida eterna, a salvação e a felicidade do ser humano, é viver em Deus. A felicidade do ser humano aqui na terra dever ser um aperitivo do que experienciaremos no final, pois “*A felicidade na terra é primícias da felicidade no céu*”.¹⁰⁰

Talvez esses conceitos sejam os que mais perderam sua transparência original. Não apenas o materialismo nos dificulta nessa reflexão, mas também a própria perda da espiritualidade, do imaginário e da sensibilidade do ser humano. A espiritualidade, o imaginário e a sensibilidade foram reduzidos pela urgência do imediatismo. Portanto, a salvação, a vida eterna e a felicidade do ser humano, hoje, passam a ser uma questão familiar, comunitária e ao mesmo tempo social.

Adolphe Gesché vê na liberdade do ser humano o direito à dúvida sobre essas questões existenciais, pois a dúvida é a mola propulsora no avanço em busca da verdade. O povo bíblico já nos revela a dificuldade de crer numa vida em Deus após a morte. Segundo Adolphe Gesché,

“poderíamos até dizer que se trata de agradecer ao Texto Sagrado por não ter nunca tentado prová-la ou demonstrá-la. Ela de fato nunca o fez, ela que sabe

⁹⁹ GESCHÉ, Adolphe. *Deus para pensar. A Destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁰⁰ Id. *O Ser Humano*, p.134.

muito bem, desde o Cântico dos Cânticos, que há coisas das quais não é assim que se aproxima.” Existe no Texto Sagrado uma intuição. “A intuição de que, se há vida eterna, ela não é devida à nossa natureza e, portanto, escapa necessariamente à certeza da razão e à evidência da sensibilidade?”¹⁰¹

O Evangelho nos apresenta a vida eterna como uma verdade que começa aqui. São João já nos afirma que crer em Jesus Cristo já é ter a vida eterna¹⁰². Em Jesus Cristo todo o Novo Testamento afirma que a salvação chegou pois já fomos ressuscitados em Cristo¹⁰³.

A tradição cristã retomou o Texto Sagrado. A tradição afirma que, desde já, vivemos uma participação na vida trinitária de Deus, pois Jesus Cristo aboliu do ser humano em Deus a escravidão da Lei, do pecado e da morte. Segundo Adolphe Gesché, todo o Novo Testamento nos leva a compreender que a eternidade da palavra de Deus se dá no sentido da primeira carta de Pedro, é “*viva e permanente*”¹⁰⁴. Ao mesmo tempo, para Paulo a fé em Cristo aponta para uma vida eterna. O ser humano para Paulo é chamado a estar lá onde Deus está, quando afirma “*receberemos de Deus uma habitação no céu, uma casa eterna não construída por mãos humanas*”¹⁰⁵.

A fé nos torna capazes de percebermos a vida eterna, a salvação e a felicidade do ser humano no *aqui e agora* de nossa história, apontando para um *ainda não* a ser construído para toda a humanidade. Eis o que denominamos sabedoria escatológica. Adolphe Gesché no âmbito transdisciplinar, assegurando que nenhuma disciplina se constrói no isolamento, afirma que

“a fé, porém, não deixa de ser, como a arte ou o prazer ou a ação, uma forma de abrir, e de abrir com pertinência, para certos aspectos da realidade que se furtam a outras abordagens. A fé, no nível daquilo que é dela, tem lugar no concerto dos comportamentos e dos discursos humanos. Ao menos ela faz pensar (Kant, Ricoeur). Muito mais, ela muitas vezes se revela como salvaguarda do eco de uma verdade profunda, de outra maneira desconhecida, esquecida ou inacessível”¹⁰⁶.

¹⁰¹ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*, pp.105-106.

¹⁰² cf. Jo 3,36.

¹⁰³ cf. Ef 2, 5-6.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp.107-109 e cf.1Pd 1,23.

¹⁰⁵ 2 Cor 5,1

¹⁰⁶ GESCHÉ, Adolphe. *A Destinação*, p.113.

Percebemos com Adolphe Gesché que o lugar possível para se repensar uma linguagem que fale hoje sobre a eternidade é a FÉ. A esperança cristã respeita nossa liberdade. Não podemos nos impor a fé, mas podemos pensá-la. A linguagem que Adolphe Gesché aponta para a eternidade é a que “*consiste na participação na vida divina, e apenas isso*”.¹⁰⁷

Mesmo podendo duvidar da eternidade, pois a dúvida muitas vezes nos convida a um caminhar rumo à verdade, temos em nós uma outra dimensão, talvez mais profunda, que é o desejo de eternidade. Mesmo duvidando temos direito ao desejo. A dúvida nos leva a suspeitar de nossos desejos, mas eles permanecem em nós. A idéia de eternidade, quando questionada, se volta para a liberdade do ser humano.

De fato, o Deus Criador-Salvador, o Deus dos profetas e de Jesus Cristo é a mais absoluta contestação de todas as ofensas ao ser humano. Portanto devemos fazer desse Deus, hoje ainda, uma boa notícia de salvação para o ser humano. Deus deve ser compreendido sempre como o princípio e o fim da história humana. Para Adolphe Gesché, na realidade

*“a sociedade tem necessidade de um Deus que conteste algumas de suas evidências e seguranças. Um Deus colocado à parte do mundo, um Deus sem mundo, isso pode conduzir a um mundo sem Deus, a um mundo onde o ser humano livre de toda a palavra profética e contestadora, acha que pode impunemente impor sua lei e seu poder. Como vemos, o discurso teológico não pode ser tratado fora de certa verificação ‘pública’.”*¹⁰⁸

Na mensagem cristã e na sabedoria existencial escatológica, apesar de um “já-ai”, de um “já-dado”, o anúncio da boa notícia permanece sempre diante de um “ainda - não” que aguardamos esperançosos.

No campo cultural, o tempo e a história entram nas ciências da natureza que podem aproximar uma nova aliança entre o ser humano e o cosmo. Nessa perspectiva a teologia não pode ficar indiferente.

¹⁰⁷ Ibid., p.129.

¹⁰⁸ Ibid., p.144.

2.2.3

Transdisciplinaridade e Ciência Teológica

“...a inteligência me foi dada;
invoquei,
e o espírito da Sabedoria veio a mim”.
Sb 7,7

A ciência teológica é expressão interpretativa da realidade, do mundo, de nós mesmos, de Deus, baseando-se na *experiência* da Revelação. É interpretação da Revelação. A ciência teológica se distingue da *experiência* revelacional de um *encontro* com Deus. Em si mesma a ciência teológica não é Revelação. No entanto, a ciência teológica é dependente da Revelação, inseparavelmente vinculada a ela.

As ciências teológicas, tanto quanto as demais ciências, apóiam seus avanços sobre a compreensão de novos paradigmas. Segundo Hans Küng (1999), os novos paradigmas devem ser confrontados com a *autoridade do texto* ou a de um *mestre*, chamada *ciência normal* ou *tradição*, caracterizada por um crescimento cumulativo de conhecimentos¹⁰⁹.

Na ciência teológica, esse caminho rumo a um novo paradigma inicia-se com Paulo no Novo Testamento, seguido dos Santos Padres da Igreja que se transformam em *clássicos* para as ciências teológicas posteriores.

O novo paradigma, tanto na ciência teológica como nas demais ciências que romperam e rompem com o modelo já estabelecido, pode ser considerado como ameaça. Por temor à ruptura, muitas vezes é desacreditado ou reduzido ao silêncio. A ciência empírica e a ciência teológica possuem paralelismos que as caracterizam. Primeiramente, ambas possuem um crescimento cumulativo de conhecimento, são desejosas pela solução dos enigmas e apresentam uma grande resistência ao Novo¹¹⁰. Há nelas um processo de continuidade, que consiste não apenas em descobrir novos paradigmas, mas reformular os antigos à luz dos novos.¹¹¹

A teologia como ciência da fé enfrenta, nesse processo, um pano de fundo bem diferente das demais ciências, pois seu objeto de análise é a “verdade”. Verdade existencial! Verdade esta que já se encontra revelada de forma definitiva

¹⁰⁹ Cf. KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 150-184.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid.

e plena na Sagrada Escritura, alma e princípio vital da teologia. Essa Verdade, revelada num contexto histórico, está sujeita a releituras em virtude de fatores históricos atuais, sociopolíticos ou da própria evolução da ciência teológica. O concílio Vaticano II, com a *Dei Verbum*, traz à tona paradigmas antigos sob nova luz. Entre eles, a Revelação de Deus e a redescoberta da pregação de Jesus sobre o Reino de Deus, que são referenciais escriturísticos da Teologia da Libertação. As mudanças de paradigmas na teologia nunca podem se desviar do testemunho original como testemunho fundamental.

A Verdade, com a qual lida a ciência teológica, é uma verdade que atinge toda a humanidade. As questões existenciais “*de onde*” e “*para onde*” do mundo e do homem são sua busca e seu critério original. Por isso, o *novo* na teologia deve poder ser referendado por toda a humanidade e não apenas pelo mundo dos especialistas. E é exatamente aqui que devem avançar as pesquisas teológicas, sempre em continuidade com a Verdade Revelada.

Assumindo a teologia como uma disciplina que envolve a razão crítica, segundo outro teólogo da atualidade, Roger Haight (2004)¹¹², a sua tarefa é “*tornar inteligível de que modo os fundamentos da fé, da revelação e da linguagem simbólica da transcendência fazem sentido e são universalmente relevantes para a vida humana*”.¹¹³

Contemplando o Texto Sagrado percebemos a dinamicidade da Sabedoria divina. Dinamicidade que é comprovada nas palavras do salmista; “*Ele sai de um extremo dos céus e até o outro extremo vai seu percurso; e nada escapa ao seu calor*”.¹¹⁴ Isaías já nos afirmava que o Texto Sagrado não apresenta o cosmo como caos; ao contrário, o Texto Sagrado afirma que o cosmo foi criado com ordem e inteligência. A Sofia¹¹⁵ divina presidiu aos seus inícios e lhe deu ordenamento¹¹⁶. A sabedoria de Deus está *em casa* tanto na terra como aos pés do Senhor no céu.

¹¹² Cf., HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 89-107.

¹¹³ Ibid., p. 19.

¹¹⁴ Sl 19,7.

¹¹⁵ **Sofia**: em hebraico, *hokmah*; em grego □□□□□ e em latim *sapientia*. Outra forma de falar do mistério de Deus é a figura bíblica da Sabedoria (Sofia) no A.T.. A trajetória bíblica posterior da Sabedoria é bastante complexa. A afinidade entre a *ruah* e a *hokman*, ambas símbolo da energia de Deus envolvido na vivificação cósmica universal, inspiradoras da palavra profética da justiça, renovadoras da terra e do coração humano, levaram à identificação entre Espírito – Sabedoria. Cf. JOHSON, Elisabeth. *Aquela que é. O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 134-157.

¹¹⁶ Cf. Pr 8, 29-31.

O cosmo é fundado,¹¹⁷ desdobrado com inteligência.¹¹⁸ O cosmo guarda uma lógica que o homem não saberia desfazer. O ser humano precisa de liberdade, espaço para viver e para respirar. O cosmo nos ensina os caminhos de uma vida que precede o cálculo e sabe experimentar, receber, acolher. Há no cosmo uma linguagem de salvação. Essa linguagem salvífica está escrita no Texto Sagrado para a felicidade do ser humano. Segundo Adolphe Gesché analisando o relato da criação em Gn 1,1-4b,

*“O homem, criado à imagem e semelhança de Deus – e, portanto, segundo o Modelo – Exemplar que é o Logos de Deus – é precisamente aquele que vai receber a vocação de ordenar esta terra. Ele é o seu lugar tenente a quem ela foi confiada – e sabemos com quanta solenidade – para que a habite, a faça frutificar e a ‘submeta’. O homem é exatamente (...) – o vivente-à-imagem-do-Logos – que vai poder tornar a atravessar, como imagem da Imagem, essa Criação atravessada pela primeira vez pelo Logos do Pai”.*¹¹⁹

Para o Texto Sagrado a Criação é a morada onde Deus e homem vão realizar-se. Cabe ao cristão trabalhar para dar à Criação toda a dimensão de habitação.

Conclusão

Apresentamos nesse segundo capítulo algumas questões teológicas que mais deveriam ser retomadas pela ciência teológica diante do desafio da metodologia transdisciplinar.

Percebemos que questões como Revelação, Contemplação e Teologia devem ser retomadas com novas expressões de Linguagem para não correr o risco do auto-isolamento.

Retomando a Revelação percebemos com Roger Haigh, que a expressão de linguagem “*encontro*” leva-nos a uma melhor compreensão da *experiência* do Deus de Jesus Cristo. Nossa reflexão teológica por vezes demais especializada

¹¹⁷ Cf. Sl 89, 12.

¹¹⁸ Cf. Jr 10,12.

¹¹⁹ GESCHÉ, Adolphe, *O Cosmo*, p. 86.

dificulta o verdadeiro entendimento de Deus. Nossa fé é única, verdadeira e imutável, mas nossa confissão de fé pode e deve buscar novas formas de se fazer presente no mundo.

Já as novas formas de espiritualidade na pós-modernidade levando-nos de volta à contemplação fizeram-nos concluir que sair do Teocentrismo para o Antropocentrismo como caminhos antagônicos não nos levaram a dar grandes passos em direção aos nossos questionamentos. Ao redescobrir a trilogia inseparável Deus – Criação – Ser Humano, nos deparamos com novas atitudes de contemplação a partir da Alteridade. Distanciamento e proximidade, reconhecimento e respeito, eis o segredo da alteridade. O Deus cristão tal como presente em Jesus é o Deus da *kénosis*, Deus do despojamento. A grandeza desse Deus está, antes, no dom e na certeza de liberdade que ele nos dá.

Com Adolphe Gesché percebemos uma linguagem nova e própria para a ciência teológica na pós-modernidade. Deus cria na liberdade. Criatividade e liberdade são essências em Deus. Deus cria o ser humano para ser imagem e semelhança e co-criador. A ciência teológica esbarra com a liberdade do ser humano oriunda de Deus. Local onde as demais ciências não chegam. Todas exercem suas atividades, buscas e descobertas a partir da natureza humana criada. Temos portanto algo novo e urgente a colaborar com as demais ciências. Humildemente temos nossa fala teológica sobre a liberdade humana em Deus Criador-Salvador para colaborar com as demais ciências.

Com François Euvé, pensamos a criação como um jogo. Há uma dinamicidade entre a trilogia Deus – Criação – Ser Humano.

A “Lógica do Terceiro Incluído” na metodologia transdisciplinaridade auxilia a teologia no diálogo entre as culturas e as religiões. Acompanhamos com firmeza o pensamento de Adolphe Gesché. Segundo ele, o próprio da teologia é se apossar de qualquer questão, tomá-la em si e colocá-la em Deus. Fazer com que o termo Deus a atravesse como uma resistência e pacientemente deixar o Espírito de Deus agir.

Foi essa a nossa intensão nesse segundo capítulo. Colocar a metodologia transdisciplinar diante das questões teológicas de fundo para não correremos o risco de ficarmos “fora do mundo”. A ciência teológica deve ser estudada criticamente em vista de uma orientação para a transformação da pessoa e da

sociedade. Pessoa e sociedade não se opõem uma à outra, mas antes se enriquecem mutuamente.

Conservar na fé a dignidade da juventude nesse mundo pós-moderno é inserirmo-nos no mundo e falar ao mundo. Falar é crer em uma presença. E crer em uma presença é crer na possibilidade de uma resposta. Compreendemos então na conclusão desse capítulo que necessitamos da Alteridade como o ar que respiramos. Precisamos através da Alteridade justificar a presença da ciência teológica na Universidade.

A ciência teológica tem uma importante necessidade de totalidade a ser satisfeita relacionando e reconectando os diversos saberes num processo que visa uma estreita afinidade com a sabedoria. O todo na ciência teológica não é entendido como um universal abstrato e superior mas, como um horizonte que acompanhará a busca meticulosa e detalhada do conhecimento em qualquer esfera determinada do saber. Precisamos deixar que a teologia seja fecundada pela epistemologia transdisciplinar da complexidade para uma eficácia no diálogo inter-religioso.

A ciência teológica diante desses novos desafios precisa compreender que a *experiência* nos mostra que a incerteza aumenta com a especialização; que para um problema resolvido pela especialização, há outros que surgem e que desafiam qualquer solução; que está havendo cada vez mais erosão na confiança dos peritos e profissionais. Não há garantia para a confiança com a especialização mas apenas graus de confiança. A teologia deve seguir um caminho que a leve a encontrar as raízes desta incerteza e enfrentar as demais ciências numa configuração acadêmica completamente diferente do espaço oferecido pelo contraste entre fé e razão. A ciência teológica tem seu lugar próprio na universidade e deve defendê-lo não se isolando, mas abrindo-se cada vez mais à metodologia transdisciplinar.

Concluimos nosso segundo capítulo com os pés na esperança cristã. Pensando com França Miranda¹²⁰ no cristianismo como um modo de existir, veremos no terceiro capítulo dessa dissertação como existir cristãmente nesse novo aerópago – PUC-Rio.

¹²⁰ Anotações de aulas dadas no mestrado.