



Teologia na universidade, como convém¹

Afonso Maria Ligorio Soares^{2*}

O que o Ocidente uniu... pós-modernos não separem

Jorge Luis Borges afirmou certa vez que “todo homem culto é teólogo”. Um elogio e tanto, vindo de quem veio, não fosse a desconfortável conclusão da frase: “e para isso não é necessária a fé”³. Evidentemente, o desconforto não será sentido nos ambientes já tocados pelo que às vezes é chamado de pós-moderno. É o caso de Gianni Vattimo, para quem a morte do Deus moral-metafísico, anunciada por Nietzsche, é uma dissolução da qual “renasce a abertura para a experiência religiosa por parte do pensamento filosófico e, ainda, da cultura e da mentalidade coletiva das nossas sociedades”. Vattimo vai além: “a secularização... é um fato interno à história da religiosidade do Ocidente”, cuja vocação histórica consiste numa experiência religiosa caracterizada por “uma longa ‘matança’ de Deus”⁴ – uma marca da *denkform* ocidental desde que os antigos cristãos seduziram o Império Romano com sua síntese da espiritualidade monoteísta radical judaica traduzida nas categorias filosóficas gregas.

Isso significa que a teologia é uma companhia inseparável do mundo contemporâneo – ao menos daquela parte do orbe que reconhece no Ocidente [algo de] suas raízes intelectuais. Porque fazer teologia é preocupar-se justamente com a incômoda síntese do pensamento simbólico-literário semita com a reflexão simbólico-conceitual grega. Querendo ou não, somos filhos [alguns, bastardos] desse constructo cultural.

O ateísmo filosófico é, basicamente, uma recusa a aceitar o Deus [judeu] cristão como princípio metafísico. Mas se “Deus morreu”, como profetiza o Zaratustra nietzschiano, caiu o último pretense fundamento absoluto. E com ele se foi o próprio ateísmo e sua tese metafísica da não-existência de Deus. Vattimo diverte-se com isso e chega a afirmar que voltou ao cato-
.....

¹ In: João Décio Passos & Afonso Maria Ligorio Soares. (Org.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. 1ed.São Paulo: Paulinas, 2011. p. 277-289.

² * Este texto, com leves modificações, foi publicado anteriormente em: J.D. Passos e A.M.L. Soares (org.), *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 99-112.

³ Apud Rafael C. Alcaraz, A fé poética dos crentes literários, in: *IHU on-line*, 251, 17/03/2008, p. 15.

⁴ G. Vattimo, *Depois da cristandade; por um cristianismo não religioso*. Rio: Record, 2004, pp. 38-39.

licismo justamente porque não mais precisa ter fé para fazê-lo. Michel Onfray assume raivosamente a posição de ataque e propõe uma “via lateral da teologia, o caminho que percorre a montante o discurso sobre Deus para examinar seus mecanismos mais de perto a fim de descobrir o avesso do cenário de um teatro planetário saturado de monoteísmo”. Essa “física da metafísica”, “teoria da imanência” ou “ontologia materialista”, ele a chama (tomando o termo emprestado de Georges Bataille) de *ateologia*.⁵ Mais comedido, Comte-Sponville prefere a via “estóica” do não-enfrentamento amistoso (já que ninguém sabe mesmo se Deus existe e o que viria a ser isso, caso existisse) e investe no caminho do meio de uma espiritualidade sem Deus. “Digamos que sou um ateu não dogmático”, diz ele, “não pretendo *saber* que Deus não existe; *creio* que ele não existe”.⁶ Convenhamos que, nos tempos hipermodernos porque passamos, é uma atitude mais sensata e científica.

Mas o que isso tudo tem a ver com nosso tema? Quando salientamos que o Ocidente é mais atado à teologia do que gostaria (até mesmo se alguém pleiteia uma visão materialista atéia da realidade, isso se faz no contexto de uma tradição axiológica ocidental que inclui pressupostos metafísicos), também estamos afirmando que a teologia é uma organização do saber inevitavelmente destinada a sempre se confrontar com todo o conhecimento humano disponível.

Segundo o *Dictionnaire critique de Théologie*, teologia é, em sentido estrito, “o conjunto de discursos e doutrinas que o cristianismo organizou sobre Deus e sobre sua experiência de Deus”, a saber, “os frutos de certa aliança entre o *logos* grego e a reestruturação cristã da experiência judaica”.⁷ Digamos, pois, que a interdisciplinaridade da teologia já vem do berço: pressupõe, além da experiência mística originária (valorizada até por ateus de pensamento sutil, como o supracitado Comte-Sponville), o acesso regrado aos antigos textos hebraicos do *Tanak* (*Tora, Nebiim, Ketuvim*) e a assimilação do acervo filosófico grego e suas questões fundamentais.

Os escritos bíblicos proporcionam uma eletrizante viagem pelas ciências da linguagem (lingüística, semiótica, línguas antigas, hermenêutica, literatura)⁸, além de cultivarem aquele espírito inconformista que caracteriza, no Ocidente, a “rebelião contra a idéia da normalidade

⁵ M. Onfray, *Tratado de ateologia*; física da metafísica. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, pp. xxiv-xxv. Nessa linha, ver tb.: J. GRAY, *Cachorros de palha*; reflexões sobre humanos e outros animais. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁶ A. Comte-Sponville, *O espírito do ateísmo*; introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, pp. 69-125 (aqui: p. 71). Com esse mesmo espírito dialógico, cf. tb.: U. Eco & C.M. Martini, *Em que crêem os que não crêem*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁷ J.-Y.LACOSTE. *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo: Paulinas - Loyola, 2004, p. 9. A tradução e edição brasileira foram financiadas pelo Ministério Francês da Cultura (Orig.: *Presses Universitaires de France*, 1998.). Cf. tb.: R. HAIGHT, *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, D. LAMBERT, *Ciências e teologia*; figuras de um diálogo. São Paulo: Loyola, 2002 e D. TRACY, *A imaginação analógica*; a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

⁸ Cf. J. Delorme & A. Rousseau, A prática da interdisciplinaridade: dois exemplos. In: B. Lauret & F. Refoulé (org.), *Iniciação à prática da teologia*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 239-258.

do mal” e a dinâmica do progresso⁹. Da verve grega, principalmente nas duas vertentes paradigmáticas do platonismo e do aristotelismo, vem o impulso investigativo e classificatório, aliado à pergunta metafísica.

Em suma, se ninguém mais se colocasse o problema da interdisciplinaridade e da desejável transdisciplinaridade do saber, a teologia o faria por dever de ofício, pois tal é sua vocação desde os primórdios. Mesmo se considerarmos seu desdobramento histórico numa leitura *ad intra*, diremos que a história da teologia é a história da autocomunicação divina à humanidade e as tentativas de correspondência por parte do ser humano. É uma asserção explicitamente confessional, mas não menos interdisciplinar, pois checá-la implica na investigação das presumidas respostas que a humanidade vem dando ao apelo de seu Criador, ou, de forma menos assertiva, exige o estudo dos caminhos seguidos por nossos ancestrais na busca do sentido último de suas vidas. Sendo assim, tudo o que é humano concerne à teologia.

De rainha a colega de trabalho

A teologia já reinou absoluta na Universidade medieval e já teve como escrava de luxo a filosofia. As circunstâncias mudaram tanto que hoje não é nada evidente o lugar do saber teológico em nossos centros de pesquisa e reflexão. Afinal, qual relevância terá essa área de conhecimento em tais ambientes? Seria concebível uma nova teologia universal, acessível a qualquer pessoa, independentemente de suas convicções religiosas?¹⁰ No caso das universidades regidas, financiadas e/ou inspiradas por instituições religiosas, não se poderiam levantar suspeitas sobre a idoneidade e autonomia intelectual dos teólogos? Se a Ciência da Religião já cobre a pesquisa da religião em nossas universidades, o que resta de específico à reflexão teológica séria, acadêmica e que se pretende útil para o cotidiano das pessoas?

Se a Universidade não for um dos lugares decisivos em que se pense a formação integral de nossos cidadãos, inclusive dando espaço também à dimensão ético-espiritual, os questionamentos do parágrafo anterior permanecerão sem resposta. Se, em vez, pudermos estar de acordo em que há espaço para o cultivo da sabedoria em nossos ambientes universitários, não será exótico propor aí uma interação entre as perguntas que nos instrumentam (como?), aquelas que despertam nosso senso crítico (por quê?) e as que questionam a profundidade e a coerência de nossos valores (até onde estou disposto a chegar?).

Nessa busca comum de conhecimento, os saberes são intercambiáveis. A busca científica nos municia para sobrevivermos às dimensões inóspitas da natureza. A reflexão ou especula-
.....

⁹ Esta é a hipótese defendida por P. Nemo, *O que é o Ocidente*. São Paulo: Martins, 2005, pp. 45-57 (aqui: p. 45).

¹⁰ Embora não insistirei nessa direção, vale registrar a posição de J. Milbank, radicalmente favorável a uma nova afirmação do saber teológico, desde que retome suas subdisciplinas “como sendo também tentativas, para além do aspecto acadêmico ou científico, de participar da mente de Deus” (J. Milbank, *O conflito das faculdades: a teologia e a economia das ciências*. In: I. Neutzling, *A teologia na universidade contemporânea*, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005, pp. 99-116).

ção filosófica pergunta-se pelo sentido de se lutar pelo desenvolvimento humano e se questiona acerca da Realidade última, podendo ou não chegar à *afirmação* desta. A teologia, por sua vez, acolhe criticamente o que determinada tradição espiritual -- em geral, referendada por um acervo coerente de escritos -- afirma sobre a Realidade última, podendo ou não chegar à *adoração* dessa Realidade. Mesmo crítica, a teologia não questiona a tradição em si, pois a entende como consistente doadora de sentido, que remonta a um conjunto coerente de testemunhas referenciais.

Embora interessadas, por assim dizer, no mesmo objeto de pesquisa (a realidade humana, seu presente e futuro), ciência, filosofia e teologia diferem na maneira de abordá-lo. Por conseguinte, todo e qualquer tema que interesse a filósofos e cientistas de qualquer especialidade é, como se diz, teológico, ou seja, pode ser focado a partir do postulado ou da presumida experiência de tal Realidade fundante – em si, teológica.

Ainda que o discurso dos teólogos seja irredutível à observação científica, pois este acolhe numa dimensão afetivo-axiológica afirmações que o pensamento científico só pode receber do ponto de vista analítico-concreto, ele maneja, no entrelaçamento dos saberes, uma lógica distinta e complementar daquela dos demais cientistas. Para o bem comum e a garantia da *res publica*, o cientista precisa exercer uma *époche*, um “ateísmo” metodológico enquanto circunscreve e classifica seu objeto. O teólogo, de seu lado, terá de suspender seu eventual ateísmo e praticar um “teísmo” metodológico que pressuponha a via mística como condutora de autoconhecimento e de inteligência da raiz ontológica do real.

A teologia se faz na habilidade hermenêutica de atualizar a afirmação mística da vitória de certos valores ao traduzi-los em novos significantes, mais conformes à realidade do interlocutor (seja ele o educando ou o sujeito da experiência de sentido). Mas para isso supõe-se conhecimento prévio da realidade destinatária (biologia, física, sociologia, direito, economia, psicologia, história, grandes obras da literatura etc.) e efetivo diálogo com a mesma. Assim, o teólogo sempre terá na filosofia uma bem-vinda parceira de percurso que se revela na arte de questionar as traduções feitas, seja com base na reconhecida complexidade do real traduzido (ênfase propriamente científica), seja a partir da evidente limitação de nossos mecanismos cognoscitivo-lingüísticos (ênfase psico-antropológica).

Construção interdisciplinar do *logos* teológico

Não tenciono incorrer em anacronismos nas próximas linhas. Afinal, como afirmam Maria Lucia Maciel e Sarita Albagli¹¹, embora “os caminhos para a expansão do conhecimento passem, no mundo atual, pela interdisciplinaridade”, trata-se de “um relativo resgate (...) de

¹¹ M. L. Maciel & S. Albagli, Novos rumos da interdisciplinaridade. In: *Liinc em Revista*, 1/1 (2005): 1-2 (<http://www.ibict.br/liinc>).

uma acepção de conhecimento que feneceu desde a partição da ciência em disciplinas relativamente estanques, a partir do século XIX”. Na Renascença, o indivíduo “conjugava as hoje chamadas humanidades, a ciência e a técnica numa mesma visão do mundo”. Dante Alighieri, autor da Divina Comédia, estudou filosofia, teologia, astrologia, aritmética, geometria e história. E, como dizem as citadas autoras, “seriam impensáveis a arte e a literatura renascentista sem o desenvolvimento da anatomia, da botânica, da ciência ótica e das leis da perspectiva, da filosofia e da engenharia desenvolvidas àquela época”.

Segundo Olga Pombo¹², o conhecimento já foi interdisciplinar – ou melhor, adisciplinar – e a fragmentação em disciplinas e subdisciplinas é um processo relativamente recente na história do conhecimento. No entanto, pode ser instrutivo para o tema que nos ocupa neste livro, determo-nos um pouco sobre o caminho “interdisciplinar” da teologia propriamente dita.

Como costuma dizer Rubem Alves, a teologia, mais que um falar sobre o mistério, é um falar diante dele. O encontro com o mistério resulta numa pluralidade das falas e expressões; donde a inevitável pluralidade de teologias desde o Primeiro Testamento Hebraico até nossos dias. Mesmo os textos canônicos do cristianismo contemplam essa pluralidade, a começar pela versão quádrupla dos evangelhos. Esse ponto de partida, somado a alguns fatores que influenciarão a reflexão teológica patrística¹³, dá o tom do que, hodiernamente, podemos chamar de interdisciplinaridade ad intra e ad extra da ciência teológica.

Desde os primórdios patrísticos, a teologia (embora o termo “teologia” ainda não seja então consensual) é entendida como reflexão a partir da correta exegese da Bíblia. Se os gregos tinham seus textos filosóficos para comentar, os cristãos também contavam com acervo bibliográfico próprio e não fugiriam do debate. No Oriente cristão, teólogos alexandrinos (Egito) e antioquenos (Síria) apenas se dividem com relação ao melhor método hermenêutico de acessar a revelação documentada nas Escrituras: para os primeiros, influenciados pela metafísica platônica, vale mais o sentido alegórico-espiritual dos textos bíblicos; na opinião dos últimos, mais propensos à lógica e à dialética aristotélicas, só merece credibilidade a leitura histórico-literária da Bíblia. Os discípulos dos primeiros enfatizarão mais a divindade do Cristo, com insistência na exigência mística; os mais afinados com os antioquenos defenderão a humanidade de Cristo e suas conseqüências para a vida moral; e serão estes últimos a melhor representar o legado da teologia universitária nos séculos seguintes.

.....

¹² Cf. nota anterior. Ver tb.: U. D'Ambrosio, *Transdisciplinaridade*. São Paulo, Ed. Palas Athena, principalmente pp. 149-174.

¹³ J.L. Segundo explica detidamente como o presumido encontro com a Verdade absoluta dividiu os cristãos em duas linhas/tendências de pensamento: os que preconizavam não haver nada mais a buscar (linha do Ev. de Mateus) e os que acreditavam que o processo revelador de Deus continua história afora (linha joânica e paulina). Somadas a três fatores importantes – a saber, a diferente identidade do “povo” cristão (não mais contida numa etnia única, como os antigos judeus), o deslocamento pós-pascal, que fez com que a pregação do Reino/reinado de Deus desse lugar à pregação da pessoa de Jesus Glorioso; e a gradual assimilação da Igreja menos no modelo sinagoga e mais como religião de mistério (o que inclui o que modernamente chamamos de inculturação do cristianismo no helenismo) – tais tendências demarcaram a reflexão e a pesquisa teológicas até nossos dias. (Cf.: J.L. Segundo, *O dogma que liberta*, 2 ed. SP, Paulinas, 2000, cap. 7 e 8).

Os famosos embates com as chamadas heresias¹⁴ outra coisa não representam senão a assunção racional-filosófica das dificuldades para assimilar a revelação cristã. Esse movimento recíproco, do cristianismo que se esforça por se tornar concebível à cultura greco-romana, e dos gentios convertidos que tentavam aprofundar, a partir de sua própria tradição, a fé recém-assumida, forçou, aos poucos, a um meticuloso desdobramento temático no interior da reflexão teológica, cada vez mais especializado.

Em geral, cristãos orientais e ocidentais possuem distintas preocupações teológicas. Para o romano-latino, é central o problema da graça e da sua necessidade para a vida (redenção) da humanidade; os gregos (e, depois, os bizantinos) concentram-se nos mistérios fundamentais da fé cristã: trindade, encarnação.¹⁵ Cada um desses tratados exigirá, com o tempo, estudos especializados quase à maneira do que chamamos hoje disciplinas.

Do período medieval em diante, a teologia será, na prática, a teologia ocidental. O Oriente ortodoxo ficará na penumbra, e a recíproca parece ser verdadeira até a entrada no século XX. Não obstante essas dolorosas querelas, o essencial da teologia dogmática já foi conquistado (trindade, encarnação). Também já se tem uma doutrina antropológica desenvolvida (graça, liberdade), que pouco mudará até o séc. XIX. O medieval conhecerá uma retomada da pesquisa sobre o “Homem”, que depois terá incidência na idéia de Cristo. Além disso, os autores da teologia mudam. Não são mais bispos comprometidos na pastoral, ou seja, com uma teologia das igrejas particulares. Principalmente a partir de Carlos Magno, a teologia acadêmica (abades, professores) destaca-se da imediatez pastoral.¹⁶

O saldo positivo desse ingresso da teologia no âmbito universitário foi a assunção das chamadas realidades terrestres como meio de acesso ao transcendente. As escolas ligadas à vida urbana foram o germe da Universidade. Nelas, a crescente influência de Aristóteles faz com que a “teologia” vá aceitando não somente um instrumento de análise e de raciocínio, mas uma concepção cosmológica e antropológica. De fato, o instrumento lógico aristotélico, a *quaestio*, não era só resposta a uma dificuldade, mas um procedimento metódico de elaboração do conhecimento: primeiro se arrolavam as proposições opostas; depois, tentava-se encontrar uma razão em favor de um dos termos ou uma distinção que estabelecesse a cada qual sua parte de verdade. Pedro Abelardo (+1142) irá desenvolver tal procedimento no quadro da *lectio* (atividade escolástica).

.....

¹⁴ E não foram poucas: gnosticismo, subordinacionismo, montanismo, sabelianismo, arianismo, nestorianismo, eutiquianismo, monotelismo, pelagianismo e tantas outras construções teóricas.

¹⁵ Basta observar onde ocorreram os principais Concílios Ecumênicos da Antigüidade e as questões que os provocaram: Nicéia, Éfeso, Calcedônia, Constantinopla III, Nicéia II. E com o seguinte pormenor: tais discussões interessavam às massas populares a ponto de forçarem as convocações conciliares. Cf. G. Lafont, *História teológica da Igreja católica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

¹⁶ Um resultado ambíguo dessa evolução histórica – sem com isso menosprezar suas qualidades – foi que a Igreja, desde então, acabou falando pouco através de Concílios. Nos Concílios mais importantes do Ocidente – Trento, Latrão IV (mais canônico) e o próprio Vaticano II – os bispos contam menos. A teologia patrística, em vez, embora adisciplinar e sem os recursos das futuras universidades, conseguia harmonizar melhor a pregação e as definições dogmáticas. Cf. G. Lafont, *História teológica da Igreja católica*, passim. V. tb.: P.P. Gilbert, *Introducción a la teología medieval*. Estella: Verbo Divino, 1993.

Portanto, a nova forma de teologia que se instaura no Ocidente se liga ao desenvolvimento das escolas de tipo universitário, onde a teologia é ensinada juntamente com outras ciências/ artes, utilizando procedimentos semelhantes aos delas, de tipo analítico-racional (metódico e crítico). Abelardo quer responder à opinião de que não se pode crer naquilo que não é antes compreendido: assume a exigência de racionalidade. Essencialmente lógico, ele quer fornecer dialeticamente razões verossímeis através dos enunciados da fé.

No final do século XII, começa-se a conhecer e utilizar a metafísica, a psicologia, a física e a ética de Aristóteles. Os teólogos se dotam de uma filosofia, a saber, de um conhecimento racional da natureza das coisas das estruturas psicológicas do ser humano. Se tal era verdadeiro e válido, por que não aproveitá-lo para responder a algumas dificuldades ou elaborar um dado de teologia? Dessa forma, S. Alberto Magno (+1280) e Santo Tomás de Aquino (+1274) aderem intelectualmente à filosofia aristotélica, enquanto conhecimento científico do mundo, das estruturas do criado e também do ser, procurado por si mesmo. E nenhum conhecimento humano possível ficará, desde então, sem a correspondente aproximação teológica, seja à maneira de genitivo – teologia da criação, teologia do trabalho, teologia da saúde e da libertação – seja como instrumental de aprimoramento (ciências históricas e da linguagem) ou questionamento crítico (filosofia, ética, ciência da religião) da fé teológica.

Rumo ao transdisciplinar

Não é difícil recuperar, ao longo da história da teologia, o melhor sentido em que esta foi apresentada como científica.¹⁷ Ainda que a escolástica clássica tenha reduzido o caráter científico da teologia à metódica sistematização de princípios doutrinários e suas conclusões coerentes¹⁸, isso não é ciência para Aristóteles nem para Santo Tomás; a tarefa da razão científica é julgar a realidade, distinguindo-a das falsas convicções e das ilusões. Portanto, nada impediria que a ciência teológica tivesse lugar garantido ao lado das proposições das demais ciências.

Com isso, é possível pretender muito mais que a tolerância recíproca entre teologia e ciência na academia, à maneira de magistérios não-interferentes (MNI), conforme sugeria Stephen J. Gould.¹⁹ Seria até mesmo desejável que a ciência e a teologia, embora ciosas de sua autonomia, colaborassem mutuamente com vista a afastar aquilo que Comte-Sponville detecta como duas tentações mortíferas de nossa geração: a tentação da sofística (“Se Deus não existe, não há verdade”; então, tudo se equivale, nada vale, e mesmo a “ciência não passa de uma mitologia como outra qualquer”) e a tentação do niilismo (“Se Deus não existe, tudo é permitido”;

¹⁷ Ver, por ex., M. D. Chenu, *Es ciência la teologia?*, Andorra, 1959, pp. 57-116. E também: J. Comblin, *História da teologia católica*, São Paulo: Herder, 1969, pp. 65-98.

¹⁸ Redução na qual incorre, segundo Comblin (op. cit., p. 71), o próprio Yves Congar em *La foi et la théologie*, Tournai, 1962, pp. 130-132.

¹⁹ S. J. GOULD. *Pilares do tempo; ciência e religião na plenitude da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

portanto, “é proibido proibir”). Nietzsche sintetiza as duas num de seus *Fragmentos póstumos*: “Nada é verdade, tudo é permitido”.²⁰

No enfrentamento de ambas as tentações, teologia, ciência e filosofia talvez possam redescobrir um novo areópago na universidade contemporânea, que supere de vez uma das três modalidades de *discordismo* que costumam ser difundidas. A primeira entende que ciência e teologia falam de duas ordens de realidade não aproximáveis porque completamente distintas (ponto de vista ontológico); a segunda as vê como discursos hermeticamente separados (ponto de vista epistemológico); a terceira quer que ambas sejam independentes quando se trata de escolhas éticas. Qualquer saída dissolve o conflito pela completa separação entre esses dois campos.

Mas à medida que a própria universidade é chamada a testar novas formas de abordagem, de ensino e de pesquisa segundo o paradigma da transdisciplinaridade, talvez encontremos este novo caminho de colaboração entre saberes. A experiência da *teologia da libertação*²¹ talvez seja nossa melhor contribuição para este debate – sem que precisemos importar nenhum modelo externo de solução (com todos os riscos que tais importações costumam trazer no pacote). Ela representou, de fato, a superação, no estilo latino-americano, do restrito espaço das comunidades de fé para voltar-se ao bem comum da sociedade inteira.

Esse deveria ser, portanto, o enfoque de uma reflexão crítica amparada na defesa pública da liberdade e da responsabilidade das atividades científicas. Mas, no espírito que tornou célebre a *teologia da libertação*, é preciso acrescentar que o critério último de juízo dessa teologia universitária é a vida ameaçada dos pobres e de todos os seres vivos mais fracos – critério este não raro entre os grandes sábios e místicos da humanidade.²² O teólogo cumpre aí a tarefa de estimular o confronto público entre as diversas comunidades de fé e de religião, e com o mundo arreligioso ou secular.

Enfim, como já afirmamos em outra sede, “ao teólogo não resta alternativa: ou terá alguma relevância sua palavra no areópago do século XXI ou nem será ela uma palavra digna de menção”. Sempre que falarmos da teologia [cristã], estaremos nos referindo a “uma tomada de posição corajosa, fundamentada na revelação bíblica e na tradição eclesial, que ensaia a clássica interação entre fé e razão”. Isso não é o mesmo que se apresentar como palavra definitiva ou imune a erros quando dedicada aos temas que realmente interessam à sociedade atual. O discurso teológico “pode e deve sair modificado do debate acadêmico, do diálogo ecumênico e

²⁰ Apud A. Comte-Sponville, *O espírito do ateísmo*, op. cit., pp. 49-53.

²¹ R. ALVES, *O Enigma da Religião*. Campinas: Papyrus, 1988; P. RICHARD, *Força ética e espiritual da teologia da libertação: no contexto atual da globalização*, São Paulo: Paulinas, 2006; J.L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978; A.M.L. SOARES, *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 2003.

²² Cf. W. NISKER, *Sabedoria radical: rompendo as barreiras do senso comum e do lógico-racional*. São Paulo: Cultrix, 2005. E também o que já escrevemos sobre este tema em: A.M.L. SOARES, *Teologia e doutrina social na universidade confessional*. In: J.D. Passos & A.M.L. Soares (org.), *Doutrina social e universidade*. S. Paulo: Educ-Paulinas, 2007, pp. 117-128.

do intercâmbio inter-religioso. Mas, sem dúvida, possui legitimidade sua reivindicação de ser ouvido no mundo político e na academia”.²³

O modelo da teologia da libertação representa uma proposta *sui generis* no tema aqui estudado. Ela saiu dos bancos universitários, recusou o conforto academicista, serviu como meio de escoamento da produção científica em benefício da sociedade e acabou representando um importante divisor de águas ético no interior da própria universidade. Sua práxis inovadora gerou um diferenciado interesse público pela teologia, atraiu “não-iniciados” para seu estudo e privilegiou (em sua segunda fase) a novos sujeitos (mulheres, negros, índios, jovens) que, por sua vez, trouxeram novas questões (gênero, etnias) e novas prioridades (suspensão do juízo sobre “teologias populares”; reconhecimento do MEC; profissionalização) para o plano da prática e da reflexão.

Não há como negar que esta escola teológica tipicamente latino-americana ainda tenha muito a contribuir, sem demérito para outras tendências internas à teologia²⁴, com nossos principais centros de saber. E poderá oferecer uma adequada aproximação ao problema da relação entre racionalidade científica e racionalidade teológica que não descambe da anterior separação entre fé e razão para uma, agora excessiva e pós-moderna, conciliabilidade entre ambas.²⁵

Para concluir

Embora seja a hora de interromper, a certeza de que os outros capítulos desta obra aprofundam com rigor a relação interdisciplinar entre a teologia e as ciências permitem que nos contentemos com algumas sucintas considerações finais acerca da relevância e da pertinência do discurso teológico na universidade.²⁶

Em primeiro lugar, convém assegurar que a fala do teólogo é crítica. Ela põe em questão o sistema de crenças usual da cultura/sociedade à qual pertence (atenção para a distinção entre fé e crenças)²⁷. Para tanto, ela assume a tarefa de revisitar e revisar as bases de sua própria tradição espiritual, checando as coerências e eventuais descarrilamentos daquele fio condutor

²³ Cf. A.M.L. Soares, A teologia em diálogo com a ciência da religião. In: F. Usarski (org.), *O espectro disciplinar da ciência da religião*. S. Paulo: Paulinas, 2007, pp. 281-306 (aqui: pp. 297-298).

²⁴ J. Moltmann apresenta uma sucinta resenha de algumas dessas tentativas de mediação moderna da teologia, com destaque para a teologia existencial de Bultmann (o problema da história), a teologia transcendental de Rahner (o problema do antropocentrismo), a teologia da cultura de Tillich (a interpretação religiosa do mundo secular) e a teologia política (a modernidade incompleta). Cf. J. Moltmann, *Que es teologia hoy?* Salamanca: Sígueme, 1992, pp. 87-139.

²⁵ Aludo aqui ao alerta explicitado por B. Forte, Teologia e ciência, in: Idem, *Teologia em diálogo: para quem quer e para quem não quer saber nada disso*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 119-132.

²⁶ Um exercício inter e transdisciplinar muito concreto é o que estamos oferecendo em nosso livro mais recente: A.M.L. Soares, *No espírito do Abba: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo: Paulinas, 2008.

²⁷ Recentes trabalhos que retomam a distinção fé/crenças: R. Panikkar, *Ícones do mistério*, São Paulo: Paulinas, 2006; e M. Corbí, *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder, 2007.

original. O esforço teológico consiste, assim, na reinterpretação dos símbolos religiosos em geral (símbolos cristãos originais) enquanto comunicam e mediam a realidade transcendente.

Em segundo lugar, é preciso sublinhar – por incrível que pareça – que o discurso teológico é humilde. Ele tem consciência de suas limitações e está atento a sua historicidade. Portanto, trilhar a pesquisa e a reflexão teológicas é missão que se abraça sem deixar de lado o sentido de contingência (não necessidade) de suas declarações, o inevitável pluralismo de seus resultados e a necessidade de mudança em suas formulações. Se na outra ponta do discurso está o próprio Deus (como realidade ou horizonte último da imaginação humana), do lado de cá estão a linguagem (nosso único artefato disponível para compartilhar o indizível) e o paradigma (que graças às polêmicas entre Kuhn, Popper e outros aprendemos ser condição de possibilidade para todo e qualquer modelo de observação do mundo). Tudo isso temperado pela fabulosa fragilidade da vida (humana) e, quem sabe, mirado de longe pelo enigma do universo.

A construção teológica é, em terceiro lugar, inculturada. O termo em si talvez não seja o mais adequado (inculturação) por suscitar em português aproximação semântica com incultura etc. Mas tem sido adotado normalmente para explicar o esforço historicamente assumido pelos cristãos de procurar traduzir sua experiência mística ou convicção ontológica mais profunda (o ultimate concern de Paul Tillich) nas categorias culturais de outros povos e épocas. No Ocidente, na maior parte do tempo, a teologia assumiu as categorias do pensamento grego – theorein, aletheia, o Uno platônico como princípio de classificação da realidade, a dialética aristotélica como método de discernimento sobre a mesma. Tudo isso dentro do pressuposto comum de que devemos observar e contemplar a natureza.

Finalmente, ousamos garantir que a teologia é benéfica à sociedade assim como esta última é idealizada no Ocidente. Ela funciona como uma espécie de ombudsman humanitário. A teologia não é um empecilho à ciência – embora, muitas vezes seja um problema. O empecilho serão as sociedades sem teologia, isto é, aquelas que não admitem críticas internas a suas convicções. Como parece que não será para breve o desaparecimento das religiões sobre a face da terra (a menos que tudo desapareça da face da terra), convém considerar seriamente a contribuição social de uma ciência que revolve criticamente suas próprias origens religiosas ao mesmo tempo que julga eticamente nossas mais ou menos democráticas construções sociais.