

Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano 2 – Nº 17 – 2005

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Esp. Âgueda Bichels – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dármis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho técnico-científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos *Cadernos Teologia Pública*, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A Teologia Pública busca articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se assim a participação

ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade hoje, especialmente a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Introdução

Objetiva-se, neste texto, apontar a maneira de se produzir teologia na Pós-modernidade. Justifica-se este objetivo pela constatação de que há uma crise da metafísica no contexto atual incidente no sistema teológico, questionando conceitos básicos da teologia cristã e trazendo à tona o desafio de se formular um complexo teórico em um contexto marcado pela manifestação da diferença, do pluralismo, da transversalidade, do nomadismo epistemológico. Assim sendo, não é mais possível à

teologia fundamentar-se em categorias fixas, em concepções imutáveis e distantes da dialética subjacente na formulação de pensamentos para desenvolver seus conceitos e seus argumentos. Torna-se necessário entrar no clima intelectual atual, articulando as categorias emergentes com a fé, cujo conteúdo está presente na *regula fidei*¹ que serve como elemento operacional na elaboração de uma teologia, capaz de ser sempre contemporânea a um determinado período histórico.

Para atingir esse objetivo, apresentar-se-á o *status quaestionis* da Pós-modernidade, sua relação filial com a

¹ GONÇALVES, P.S.L., *Liberationis Mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação analisado à luz da *Regula fidei*. In: ANJOS, M.F. (ed.). *Teologia em Mosaico*. São Paulo: Santuário, Aparecida, 1998. p. 123-36. *Regula fidei* é um elemento antigo da teologia que permite professar a fé no Deus criador de todas as coisas, no Filho, redentor e salvador de todos os seres humanos, no Espírito transformador e santificador de toda a criação e na Igreja uma, santa, católica e apostólica, presente no mundo para ser sacramento de salvação universal.

Modernidade, suas novidades epistemológicas, históricas e antropológicas, bem como se mostrará a produção teológica, marcada pela conceituação de teologia como ciência e como reflexão crítica da fé, pela constatação da historicidade da teologia e pela necessária incidência na teologia na Pós-modernidade, sem fundamentar-se em preconceitos, mas total espírito de abertura e diálogo, tendo em vista assumir os *sinais dos tempos*.

Em seguida, desenvolver-se-á o significado da teologia na Pós-modernidade, assumindo a hermenêutica teológica como via teórica a ser seguida na referida produção e suscitando os pontos subjacentes ao estatuto epistemológico da teologia na atualidade.

1 O *status quaestionis* da Pós-modernidade

Conceituar a Pós-modernidade não é tarefa fácil em função da diversidade epistemológica em torno do próprio conceito. Em termos interrogativos: Será a Pós-modernidade uma total recusa da Modernidade? Com a emergência da Pós-modernidade, decreta-se o

fim da Modernidade? Ou será que a Pós-modernidade é uma outra face da Modernidade? É possível afirmar a Pós-modernidade como um verdadeiro paradoxo de ruptura e continuidade com a Modernidade?

Intui-se que responder a essas questões, implica suscitar as características fundamentais da Modernidade, porque, sem sua compreensão, é impossível conceituar Pós-modernidade. A Modernidade é filosoficamente um estado de espírito denotativo de um profundo antropocentrismo que superou histórica e filosoficamente o teocentrismo característico do período medieval e do cosmocentrismo da Antigüidade. A proposição cartesiana “penso logo existo” explicitou que o pensar moderno, centrado no ser humano livre, autônomo, fundamentado na matemática moderna, sustentada no limite metódico da dúvida, é condição da existência humana. Dessa forma, o conhecimento oriundo da relação do sujeito com o objeto, é inato ao ser humano e imbuído do poder de externar, no objeto, o conteúdo da subjetividade racional humana². Em contraposição a essa proposição, mas simultaneamente presente na rota da Modernidade, o pensamento empirista afirmou ser todo o

² DESCARTES, R. Discurso sobre o método. Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. In: *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 25-71. (Os Pensadores).

conhecimento oriundo do objeto, tornando, assim, o sujeito humano única e exclusivamente reflexo do mesmo objeto³. Diante dessas posições antagônicas, o idealismo kantiano emergiu como um pensamento sintético que deu primazia ao sujeito humano no ato conhecimento. Admitiu-se, então, a existência de um grau de conhecimento inato ao ser humano, mas um outro grau presente no objeto cognoscível.

Em sua capacidade de elaborar juízos, o ser humano produz os juízos sintéticos *a priori* e os juízos sintéticos *a posteriori*. Os primeiros correspondem àqueles conhecimentos inatos ao ser humano e uma capacidade de manter autonomia diante do objeto. Os segundos denotam a capacidade humana de formular conhecimentos, cuja origem se encontra no objeto cognoscível. Essa teoria do conhecimento denotou a primazia da subjetividade humana na constituição da razão moderna, superando a razão teocêntrica pré-moderna e equivalendo à moral com a religião⁴. Desse racionalismo idealista de conotação moral, emergiu o racionalismo idealista sistêmico, apoiado na dialética de pólos conflitivos, cuja existência só é possível quando há o conflito. Assim, a tese já con-

tém dentro de si a sua antítese, e o conflito entre ambas origina a síntese concebida como nova tese que, por sua vez, já possui intrinsecamente uma nova antítese, e o novo conflito propicia a emergência de uma nova síntese. Essa dialética denota um sistema em que existem dois pólos opostos, cujo sentido está na contraposição entre eles a fim de que surja, mediante a contradição, a síntese cognitiva⁵.

A Modernidade criou não apenas uma nova teoria do conhecimento fundamentada na subjetividade e no empirismo, com primazia do idealismo, mas também uma nova concepção de ciência. Na perspectiva pré-moderna, a ciência era baseada na filosofia platônico-agostiniana que admitia a existência de dois mundos, um ideal e um real, um superior e um inferior, estabelecidos hierarquicamente, bem como na metafísica aristotélico-tomista que, fundamentada na especulação, concebeu um mundo ontologicamente constituído e visto, com base em um conceito previamente formulado. A concepção moderna de ciência apoiou-se no racionalismo subjetivista e empirista e elaborou uma tríplice dimensão científica: a hipótese, a observação e a verificação. A subje-

³ HUME, D. Investigação acerca do entendimento humano. In: *Berkeley e Hume*. São Paulo: Nova Cultural, 1992. p. 55-145. (Os Pensadores).

⁴ KANT, I. Crítica da Razão Pura. In: *Kant(III)*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 5-245. (Os Pensadores).

⁵ HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito(I-II)*. Petrópolis: Vozes, 1992.

tividade se corporifica na experiência, compreendida como objetivação das potencialidades humanas observadas pelo próprio sujeito humano, verificando-se a plausibilidade em sua eficácia prática. A ciência moderna emergiu, então, com um profundo caráter messiânico, capaz de superar todos os outros dois estágios já experimentados pelos seres humanos, o religioso – efetivamente arcaico e ultrapassado, porque afirmava a fé no sobrenatural, comprovada pela ciência moderna como não existente – e o filosófico – denominado também como contemplativo e visto modernamente como inadequado aos novos tempos – e solucionar todos os problemas suscitados pela humanidade⁶.

Além do racionalismo subjetivista e do cientificismo positivista, a Modernidade trouxe à tona uma nova filosofia política, fundamentada em uma concepção antropológica e social de cunho liberal. Ao dar-se conta de sua subjetividade e de sua condição de sujeito, o homem moderno concebeu a história como campo dos acontecimentos humanos, vendo a si mesmo como sujeito e produtor de história. Compreendeu, então, a possibilidade de levar a cabo uma nova concepção de estado, fundada

não mais no teocentrismo, que possibilitou a organização de sociedades teocráticas e de um estado dependente da religião hegemônica. O estado moderno surgiu com uma característica liberal, alicerçada na condição natural do ser humano carente de sistematização e de proteção. Visto, única e exclusivamente, em sua natureza, o ser humano é miserável e selvagem, efetuando um conjunto de guerras de uns homens contra outros. Nesse sentido, não há paz entre os homens, mas apenas e tão somente a guerra.

Diante dessa análise naturalista do homem, surgiu a teoria do *Leviatã*, um estado visto como totalidade soberana imbuída de todo poder sagrado e profano e que tem nos homens os seus súditos. Na luta contra a natureza hostil e guerrilheira, se estabelece uma aliança, um contrato entre o estado – cabeça – e os homens súditos – corpo –, tendo em vista pôr fim à guerra de todos contra todos⁷. No entanto, essa concepção naturalista de homem não foi inteiramente aceita. Emergiu a concepção acerca da desigualdade social, física e social. A primeira compreendia as diferenças apoiadas na natureza de idade, força corporal e disposição anímica; a segunda cor-

⁶ COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Comte*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 1-39. (Os Pensadores).

⁷ HOBBS, T. O *Leviatã*. In: *Hobbes*. São Paulo: Nova cultural, 1997. (Os Pensadores).

respondia à preocupação com a desigualdade moral e política. Constatava-se que o primeiro nível de desigualdade era aceito por qualquer perspectiva de pensamento, mas o segundo escapava à lógica leviatana e surgia, então, uma concepção liberal de política.

Aderia-se a uma idéia paradisíaca de natureza humana, pela qual se poderia imaginar uma saúde universal que anularia a debilidade, o predomínio das virtudes da sensibilidade, das relações sexuais puramente animais e sem complicações, da independência dos homens em sua linguagem e em sua produção – já que não existem as indústrias e as conseqüentes relações de trabalho. Quando os homens ultrapassam o estado natural, criam situações de senhorio e de servidão, de violência e de roubo, mostrando-se como maus e cheios de avareza e ambição. Ademais, deu-se continuidade ao mal emergente após a saída do estado natural e, por meio das leis e do estado, foram criados outros três grandes males: a propriedade privada, que possibilitou a criação de ricos e pobres; a autoridade, que propiciou a emergência de dominadores e dominados; a degeneração do poder na arbitrariedade, que deu origem aos senhores e aos escravos.

A superação dessa desigualdade social ocorreu por meio da elaboração da concepção de governo civil, isento do substrato religioso regulador e capaz de estabelecer uma crítica às teorias da monarquia absoluta e de fundamentar a autoridade política à luz da liberdade moderna. Todos os homens são livres e, pelo seu trabalho, possuem o direito à propriedade privada e ao reconhecimento de sua individualidade, porém, sem a sociedade política, torna-se impossível a efetividade dos direitos e dos deveres humanos. Assim, o governo civil emerge pela vontade e determinação da maioria dos homens, portanto possui uma fisionomia consensual, tendo sustentação na maioria eleitora⁸.

Paralelamente à concepção de governo civil, surgiu a idéia de contrato social que coloca a liberdade natural em consonância com a ordem estatal. O contrato social ocorre quando cada indivíduo se entrega a si mesmo, com tudo o que possui, como um bem comum à direção de suprema vontade geral. Emerge, então, uma pessoa pública, uma corporação total animada, denominada povo, o único portador de soberania. Para que seja efetivado o contrato social, torna-se necessária a rea-

⁸ LOCKE, J. Segundo Tratado sobre o Governo. Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do Governo civil. In.: *Locke*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 212-313. (Os Pensadores).

lização de uma educação correta, pela qual o ser humano deve ser mantido distante das influências de deformação e próximo de todo elemento disponível ao amadurecimento da boa disposição natural que reside em cada homem⁹.

Diante do exposto, constata-se que, em sua teoria do conhecimento, em sua concepção de ciência e de estado, a Modernidade emergiu com uma acentuada característica messiânica. A Modernidade mostra-se capaz de resolver todos os problemas humanos e de suprimir toda a busca de sentido da existência humana. No entanto, a crítica à Modernidade que propicia a origem da Pós-modernidade apontava para um horizonte sustentado em uma filosofia materialista-histórica, na visão psicanalítica do homem e no niilismo que trouxe à tona uma nova perspectiva de cultura fundamentada no super-homem.

Para a psicanálise, o homem não se reduz ao positivismo científico, defensor de atitudes altruístas, nem ao racionalismo idealista apologeta de um conhecimento de predomínio da subjetividade. O homem é *psique* e constituiu-se para além do que é historicamente visível e expe-

rimentável em sua sensibilidade de consciência. A *psique* é a profundidade humana na qual estão presentes os desejos denotativos do caráter libidinoso que constitui o homem. Dessa forma, o homem ultrapassa o visível, o superficial, manifesta o seu inconsciente e passa a conhecer o significado de seus sonhos. Na descoberta de sua *psique*, o homem passa a compreender o significado da civilização como elemento que possibilita a repressão e a necessidade de se pautar pelos seus desejos.

O niilismo caracterizou-se como a conclusão final da lógica dos grandes valores e ideais humanos. Em sua profundidade, o niilismo tornou-se o convencimento da absoluta inconsistência da existência, quando se trata dos grandes valores reconhecidos e do direito de estabelecer um além do *em si* das coisas em relação ao divino e à personificação moral. Assim, o niilismo é o produto histórico de um período histórico ocidental, convertido em forma de vida, pois se trata de uma diminuição de poder, uma fraqueza ou doença, cuja origem se encontra no total extravio da humanidade no que diz respeito a seus instintos fundamentais. Ele é também o sentimento da ausência de valor e de permissão para que o ser humano

⁹ ROUSSEAU, J.J. Do Contrato social. In: ROSSEAU, São Paulo: Abril Cultural, 1978 p. 15-145. (Os pensadores). Id. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Ibidem*, p. 201-310.

considere a globalidade da existência por meio dos conceitos-fim, unidade e verdade.

Diante disso, tem-se a teoria do eterno retorno como resposta para superar a metafísica que gerou o niilismo, redimindo o ser humano da vingança, por intermédio da mudança do sentimento de tempo e do valor do devir. Para isso, torna-se necessário abarcar, pela criatividade, o perecível, os símbolos denotativos do tempo e do devir, iluminando um novo horizonte para a liberdade, entrecruzando vontade criadora e destino. A verdade não mais impera para tornar o ser humano livre, mas a vontade de gerar e o devir. Dessa forma, a vida é vontade de poder. A justiça e o amor pós-metafísicos são os novos sinais que indicam a superação da igualdade teórico-prática. Ao redimir-se da vingança e do sofrimento, o ser humano se abre à liberdade criativa e a uma nova forma de vida sem a metafísica, em função de um pensamento aberto aos sentidos que reafirmam a experiência niilista que imerge o ser humano no fatalismo lúcido e lúdico e que inaugura um pensamento efetivamente trágico. A tragédia tornou-se um novo horizonte de vida, marcado pela tensão entre o real e o ideal, a necessidade e a liber-

dade, o acaso e a necessidade. Implica ainda viver uma radical rebelião, que gera um estado crítico crônico em todos aqueles que almejam transmutar os valores sem outra razão para a esperança. Dessa forma, a tragédia é um novo modo de degustar a facticidade e de se aprender a viver as contradições e o absurdo vital. Da tragédia, aflora o humanismo feito de rebeldia à injustiça e a tudo aquilo que perverte a vida humana. Para além do niilismo, o humanismo pode apurar a experiência e despertar o ser humano do sono niilista, ligando-o ao verdadeiro fundamento que o sustenta e o faz ser o que é, desde a mais profunda realidade humana¹⁰.

A crítica materialista-histórica concebeu o homem como um animal social que, ao trabalhar, objetiva a sua potencialidade. Ocorre que essa alienação do trabalho se desenvolveu historicamente em um processo de luta de classes, estabelecendo o domínio de uns homens sobre os outros. O trabalho alienado, desenvolvido em uma história movida pela luta de classes, propicia um processo de emergência efetiva de mais-valia, de predomínio do capital sobre o trabalho, havendo perda efetiva da corporeidade e do valor do ser humano.

¹⁰ NIETZSCHE, F.W. La nascita della tragedia In: NIETZSCHE. OPERE 1870/1881, Roma: Newton, 1993 p. 105-87; Id. Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. In: Ibidem, p. 505-886; Id. Ecce Homo. Come si diventa ciò che si é. In: Ibidem, p. 821-901.

Assim, o ser humano é despersonalizado e dominado pelo sistema social vigente.

Diante disso, torna-se necessário transformar a sociedade, não pela formação de um estado leviatano, nem por um governo civil fundamentado na lei natural, nem mesmo por meio de um contrato social, mas pela organização e pela ditadura do proletariado rumo à construção de uma sociedade que seja um efetivo reino de liberdade. Resgata-se a subjetividade do ser humano – perdida nas relações mercantis, em que o produto efetuado pelo trabalhador torna-se uma mercadoria independente de seu criador – a partir da centralidade afirmativa da comunidade, cuja função é controlar, com justiça, a relação do homem com a natureza¹¹.

A consequência das críticas da Modernidade é fundamentalmente o processo de emergência de uma série de elementos que desembocaram no que se denominou Pós-modernidade. Trata-se de reconhecer criticamente, de um lado, a precariedade do caráter messiânico da Modernidade, sua limitada universalidade e o questionamento acerca de seu caráter sistêmico fechado; de outro, a afirmação da subjetividade, da ciência fundamen-

tada em base empírica, de uma história com centralidade antropológica que passou a ser uma realidade cada vez mais presente e fortalecida. Emerge com esse paradoxo, uma razão sensível marcada por uma lógica de abstração denotativa da crise da metafísica, da nova relação entre ciência e vida e da emergência de novos jogos de linguagem caracterizados pela ambigüidade cotidiana. Com isso, tem-se uma razão interna vivificada por uma racionalidade aberta e marcada pela pluralidade de realidades, pelo entrelaçamento das múltiplas partes que constitui um todo, pela complementaridade dos fragmentos e pela consequente flexibilidade aí presente. Trata-se de um raciovitalismo selado por uma ambivalência que gera a unidade orgânica dos diversos elementos que compõem a vida humana¹².

Essa razão sensível está profundamente ligada ao niilismo em sua condição de destino, pelo qual os valores supremos – compreendidos como o valor supremo: Deus – são desaparecidos e o ser – da metafísica – se dissolve completamente no discorrer do valor, nas transformações indefinidas da equivalência universal. Trata-se de compreender o mundo – que fora reduzido a valor de tro-

¹¹ MARX, K., *Il Capitale* Roma: Newton, 1996.

¹² LYOTARD, F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993; MAFFESOLI, M., *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 2005; ZYGMUNT, B. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ca – como fábula e constatar a debilidade do ser, possibilitando a massificação e o desenvolvimento do processo de comunicação midiática, e a mobilidade do simbólico ao invés do estabelecimento de novos valores supremos. Com isso, surge a crise do humanismo, cuja compreensão se efetua no contexto da denominada morte de Deus e da emergência da técnica moderna. Ocorre que o humanismo era compreendido, tendo como fundamento a metafísica clássica, cuja credibilidade foi questionada já com o surgimento do racionalismo moderno em sua forma idealista e em sua forma empirista.

A técnica moderna aparece como causa de um processo de desumanização, de perda da subjetividade nos mecanismos de objetividade e na procura de uma humanidade tecnicamente perfeita. Irrompe, então, a necessidade de se repensar a condição do sujeito moderno ou pós-moderno em sua qualidade de Ser. Isso implica fugir da ontologia estática e elaborar uma concepção de Ser na perspectiva do evento como significado para o próprio sujeito¹³. Do niilismo como destino, surge a verdade da arte, cuja característica fundamental é ser profética e utópica.

Constata-se uma explosão da estética em sua integralidade, especialmente por meio do desenvolvimento da tecnologia e da expansão da mídia, propiciando a efetividade da verdade periódica, pois o mundo de cada época é um sistema de significados. Por meio da arte, a verdade já não é um conjunto de complexos verbais previamente estabelecidos e aplicados às situações históricas dos seres humanos, mas evento de linguagem levado a cabo de diferentes formas. A linguagem torna viva uma realidade, inclusive a realidade da morte, e, na arte, sua maior incidência está situada na poesia, cuja fórmula lingüística é a abertura de nova possibilidade. No entanto, a linguagem é uma fórmula não plena que proporciona recorrer a um outro elemento importante da arte: o monumento. Por meio dele, espaço e tempo tornam-se verdadeiramente eventos, porque são deslocados e são vivazes em função da recordação evocada nele. Realiza-se, assim, uma revolução artística que tem, na fluidez e na liberdade das artes, um modelo de historicidade, capaz de superar a historicidade moderna, fundamentada em um mecanismo normal de intelectualidade denotativo de um estado de espírito.

¹³ HEIDEGGER, M. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991; VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Martins Fontes. p. 3-36; Id. *Depois da Cristandade*. Por um Cristianismo não religioso. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004. p. 17-35.

Introduz-se uma nova historicidade, constituída da genialidade que abre novos caminhos e novos horizontes, marcados pela valorização da novidade, pela secularização extrema que prima pela descentralização interpretativa da vida mundana, pela verdade agora fraca, pois não é mais selada pela solidez da metafísica clássica. Assim, o pós-moderno da arte é, fundamentalmente, um meio privilegiado de expressão da crise social, histórica e cultural da Modernidade, bem como a abertura a um novo horizonte vital do diálogo do pensamento com a realidade lúdica¹⁴.

A Pós-modernidade se manifesta também na hermenêutica em sua relação com o niilismo, com a retórica e com antropologia, formatando, dessa maneira, uma efetiva filosofia da diferença em sua qualidade de pensamento diverso e nômade. Sabe-se que a hermenêutica surgiu no contexto de crítica da Modernidade, especialmente no que se refere à preocupação com a compreen-

são e a interpretação do discurso denotativo de uma produção de conhecimento¹⁵. Entretanto, a hermenêutica desenvolveu-se também no âmbito da filosofia e da comunicação social, tendo em vista levar a cabo o conceito de comunidade ilimitada da comunicação¹⁶, no âmbito das necessidades de se elaborar uma hermenêutica filosófica fundamental, capaz de compreender a verdade na arte, nas ciências do espírito¹⁷, na elaboração de uma ontologia hermenêutica¹⁸ e na formulação de uma filosofia da linguagem consistente, hábil para explicitar o caráter conflitivo da interpretação e o papel do símbolo no ato de interpretar¹⁹.

Em sua relação com o niilismo, a hermenêutica, vista como ontologia, tem como base o Ser aí, em sua condição de totalidade hermenêutica como Ser no mundo que articula uma tríplice estrutura: compreensão- interpretação- discurso. Esse círculo hermenêutico é a estrutura constitutiva central do Ser no mundo que caracte-

¹⁴ VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*, p. 39-106; MORRA, G., *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992, p. 114-17.

¹⁵ SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*, São Francisco, Bragança Paulista, 2003.

¹⁶ APEL, K.O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

¹⁷ GADAMER, H.G. *Verdade e Método (I)*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; São Francisco, 2003; Id. *Verdade e Método (II)*. Complementos e índice. Ibidem.

¹⁸ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; São Francisco, 2003.

¹⁹ RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations* Paris: Seuil, 1969; Id. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*. Brescia: Paidéia, 1983.

riza o Ser aí. O Ser no mundo deve estar familiarizado com uma totalidade de significados e com um contexto referencial básico de sua existência. No entanto, há de se entender que o Ser aí é projeto e, por isso, é ligado à mortalidade. Assim se estabelece a relação entre o Ser aí e o Ser para a morte, sendo o primeiro totalidade à medida que se antecipa para a morte. Nessa proximidade, realiza-se a interpretação e o passo para o discurso denotativo de um contexto caracterizado de sentido próprio de uma totalidade. Desse modo, a fundação do Ser aí é vista em sua mobilidade e no evento do Ser. Com a experiência da morte, esvai-se a idéia de fundamento e de solidez, emergindo a idéia de fraqueza e de debilidade. Diante desse novo horizonte, a hermenêutica possibilita recordar o passado tornado vivo mediante a tradição, cuja vivacidade se efetiva pelo processo de transmissão ocorrido somente em função do ciclo de nascimento e morte. O anúncio intrínseco ao processo de transmissão e conteúdo explícito desse mesmo processo é o próprio Ser.

Ao desenvolver uma relação com a retórica, a hermenêutica leva a cabo a conexão entre ser e linguagem.

Na verdade, o ser se dissolve na linguagem e é compreendido nela, porque o mundo é mediado totalmente pela linguagem. Essa mediação é um *logos* que desemboca em um *ethos*, cuja teleologia é o bem. Esse *logos* é simultaneamente mundo e linguagem e é dialético à medida que se manifesta como entendimento e consciência social. Nesse caminho da linguagem, a hermenêutica relaciona-se à retórica – compreendida como a arte da persuasão mediante os discursos²⁰ –, tendo em vista dar à ciência um uso social. Nessa perspectiva, a ciência é simultaneamente lingüística e ética em seu caráter social, evidenciando, assim, sua natureza retórica, pública, histórica e cultural. A relação entre a hermenêutica e a antropologia explicita a relevância dos acontecimentos históricos, enquanto são provenientes da atuação do ser humano em sua condição de sujeito e de produtor de cultura. Trata-se aqui de compreender o ser humano na perspectiva de uma ontologia hermenêutica que permite visualizar o Ser como evento e como projeto. Isso significa que não se verá mais o ser humano segundo modelos fixos e previamente determinados conceitualmente, mas ele será concebido em sua dialética entre singularidade e

²⁰ Segundo Foucault (*A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996), “os discursos podem ser passageiros e permanentes e possuem uma ordem controlada pelas instituições, pela vontade de verdade, pela especificidade do autor marcado pela necessidade de se ter disciplina e equilibrar a relação entre o desejo e o poder”.

pluralidade, particularidade e universalidade, em sua individualidade e sociabilidade e em seu universo simbólico, já notadamente reconhecido. Isso implica que o ser humano está situado em um contexto específico, cujo cotidiano é marcado pela ambigüidade e por um horizonte que ultrapassa a aparência e alcança a profundidade de sua existência, compreendida na concepção de inconsciente coletivo e na busca de sentido vital. Por isso, a hermenêutica propiciará compreender o ser humano em sua tradição, reavivando a atualidade, de modo que a *arché* seja sempre significativa, eficaz e imbuída de sentido existencial à vida humana²¹.

A Pós-modernidade traz à tona o fenômeno da globalização do estado. Não se reflete mais única e exclusivamente o estado nacional ou as relações internacionais como política entre os estados, mas busca-se a efetividade da mundialização da Terra, configurando, desse modo, um processo de superação da visão exclusivamente geográfica de mundo e de emergência de uma vi-

são histórica e holística. É verdade que existem muitas metáforas sobre a globalização²², mas todas indicam que as palavras complementaridade, interdependência, entrelaçamento, dinamismo e pluralismo são chaves à compreensão desse fenômeno. Trata-se de um fenômeno historicamente emergente no século XX, especialmente a partir do final de Segunda Guerra Mundial, quando o mundo foi dividido em dois grandes blocos político-econômicos – o capitalista e o socialista –, quando se estabeleceu a guerra fria, cujo fim aconteceu somente no final dos anos 1980, com a crise do socialismo real e com o surgimento da nova configuração dos países do Leste europeu.

Do ponto de vista histórico, tem-se, então, um processo de globalização da economia de cunho neoliberal, criando-se, dessa maneira, uma economia-mundo que fundamenta todas as economias nacionais, por meio da afirmação do mercado de todo o universo e de sua apresentação nas economias locais ou regionais. Ocorre,

²¹ VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*, p. 107-68.

²² IANNI, O. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 11-25. Este autor desenvolve a idéia de “metáforas da globalização” para demonstrar que a linguagem referente a esse fenômeno é marcada por títulos figurativos denotativos de seu real significado. Assim, a globalização é denominada de “aldeia global”, “fábrica global”, “Terrapátria”, “nave espacial”, “nova Babel”. Ao lado dessas metáforas, estão outras, tais como “economia-mundo”, “sistema-mundo”, “shopping center global”, “Disneylândia global”, “nova visão internacional do trabalho”, “moeda global”, “cidade global”, “capitalismo global”, “planeta Terra”, “hegemonia global”, “fim da história”.

ainda, a superação política da soberania do estado moderno, surgindo uma política de interdependência dos estados-nações, mas que aponta a hegemonia de um determinado grupo de força política e econômica²³, fortalecendo a tese de que, em geral, a economia é determinante no encaminhamento político.

Forjou-se também o conceito de comunidade continental, baseado na formação e na organização da comunidade européia, inclusive com a possibilidade de se ter uma constituição única, bem como levou-se a cabo a concepção de organizações de cunho econômico e político – Tratado de Livre Comércio da América do Norte, Mercado Sul-americano, Associação do Sudoeste Asiático, Cooperação Econômica da Ásia e do Pacífico e Comunidade dos Estados Independentes. Ademais, foram criadas organizações – como a Organização das Nações Unidas e o Fundo Monetário Internacional, por exemplo – denotativas de um sistema mundial de interdependência das nações. A supracitada hegemonia de um grupo determinado de nações ocorre em função da detenção

do poder de recursos materiais por parte desse grupo, realizando a equivalência entre mundialização e modernização nos moldes do capitalismo ocidental. No entanto, há de se compreender que, se o espírito moderno buscou realizar um processo de ocidentalização do mundo, o espírito pós-moderno demonstra paradoxalmente a força política do Oriente, sustentada por um forte teocentrismo, alimentando a possibilidade de um processo de globalização que supere o ocidentalismo e seja efetivamente mais justa, capaz de superar a pobreza já presente em todo o mundo.²⁴

Contudo, a Pós-modernidade é um estado de espírito em que se manifesta um paradoxo de ruptura e continuidade com a Modernidade. Dessa forma, emergiu um sujeito autônomo e livre diante de Deus ou dos deuses, mas que vive o drama do significado de sua liberdade e clama novamente pela divindade ou divindades. Apareceu também uma ciência moderna pretensamente messiânica, mas incapaz de ter alcance a todos os problemas humanos e mundanos e, conseqüentemente, de re-

²³ Evidentemente aqui, acena-se para a hegemonia dos sete países mais ricos do mundo e da Rússia, os quais, juntos, compõem o Grupo dos Oito (G8), no cenário político-econômico mundial.

²⁴ IANNI, O. *Teorias da globalização*, 27-256; CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura* (III). Fim de milênio. Rio de Janeiro: Paz e Tera, 2000; ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994; DUPAS, G. *Atores e poderes na nova ordem global*. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação. São Paulo: UNESP, 2005.

solvê-los. Por isso, a hermenêutica adquiriu tanta importância na teoria do conhecimento científico, trazendo à tona um conceito de verdade marcadamente interpretativo, processual, histórico, flexível e sensível ao *novum* do cotidiano. Ademais, em relação à hermenêutica e à antropologia, compreende-se que o ser humano experimenta a crise da metafísica clássica, dá-se conta da relevância da categoria diferença e da diversidade dos jogos de linguagem e, por isso, elabora uma linguagem nova presente na arte, na retórica, nos símbolos e busca formular uma cultura de alteridade denotativa do respeito entre os povos.

A soberania – tão presente na concepção moderna de estado – enfraqueceu-se de sentido com o processo de globalização, o qual trouxe à tona a interdependência dos estados e, por conseqüência, a mundialização econômica e política. No entanto, constata-se o desafio de se efetuar uma globalização justa e efetivamente humana, já que se verifica a mundialização da pobreza e a hegemonia de alguns países sobre outros muitos países²⁵.

Diante do exposto, pergunta-se: Como produzir teologia nesse contexto pós-moderno, tão complexo e

que exige uma racionalidade sensível, flexível e aberta ao *novum*?

2 A produção teológica

A Teologia é uma ciência de fé, efetuada à luz da fé e também uma reflexão crítica da fé compreendida em sua totalidade histórica. Como ciência, a teologia é organizada, sistematizada, metódica e possui um rigor que lhe confere credibilidade teórica. Como reflexão crítica, ela não prescinde da experiência histórica do ser humano, compreendida em seus conflitos e contradições que proporcionam a emergência do *novum*. Nesse sentido, a teologia jamais poderá deixar de ser contemporânea de um determinado período histórico, devendo constituir-se sempre em uma palavra de vida, cortante e eficaz. Por isso, o centro da teologia cristã, por excelência, é a revelação de Deus realizada plenamente em Jesus Cristo, transmitida pela Igreja e efetivada por outros canais históricos que, de alguma maneira, dão continuidade à revelação cristã.

²⁵ Um fenômeno que se manifesta nesse paradoxo pós-moderno é o fundamentalismo de cunho religioso que legitima o terrorismo como os ataques às Torres Gêmeas norte-americanas em 11 de setembro de 2001 ou a ordem de guerra do presidente norte-americano G. Bush ao Iraque, em março de 2003, ambos contando com a bênção de Deus.

Para que se constitua como ciência e como reflexão crítica, a teologia necessita de um método capaz de dar-lhe consistência epistemológica. Apesar dos diferentes modelos históricos de produção teológica, jamais a teologia prescindiu de dois elementos fundamentais em sua constituição metodológica: o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*. O primeiro pressupõe que o ser humano seja um auscultor da Palavra, capaz de experimentar a revelação em função de seu potencial também transcendental que o possibilita encontrar-se com Deus. Por isso, a fé é aqui escutada na revelação da própria Palavra de Deus que está testemunhada na Escritura e tem sua continuidade formal na Tradição cristã e nas diferentes manifestações históricas de Deus. Trata-se, então, de manusear os dados objetivos – vistos como positivos pela teologia positiva – colhidos pelo teólogo com o auxílio de recursos metodológicos da filologia, da crítica literária, do estruturalismo, da lingüística e da história, com a finalidade de objetivar o dado revelado, corrigindo especulações apressadas, imprecisas e sem fundamentação na Escritura e na Tradição.

Ao levantar os dados objetivos, surgem novas questões e novos problemas, exigindo do teólogo, corrigir afirmações anteriores, relativizar determinadas posições e, acima de tudo, retornar às fontes da teologia, efe-

tuando uma releitura que dê consistência ao dado revelado buscado. O exercício do *auditus fidei* propicia estudar um tema teológico acuradamente a Escritura, os padres da Igreja do Ocidente e do Oriente, a história do dogma relacionada à história da Igreja, para, ao final, sistematizar os elementos teológicos de tudo que foi examinado. Apesar da objetividade deste elemento epistemológico interno à teologia, determinados limites são presentes, tais como o dinamismo das categorias filosóficas e das ciências com as quais a teologia deve manter-se em diálogo.

O *intellectus fidei* corresponde à articulação entre fé e razão. De fato, a teologia explicita o domínio da razão sobre a fé à luz da fé, objetivando a relação da *ratio fidei* com a *lumen fidei*. Este elemento explica, ordena, organiza os dados revelados pelo elemento anterior, por meio da disposição de instrumentos filosóficos e científicos, tomados para levar a cabo o processo de aprofundamento e de inteligibilidade da fé. Corporifica-se este processo pela criação de sistemas teológicos, cujos dados são analisados criticamente e reinterpretados em novos esquemas e matizes. Dessa maneira, a revelação é constantemente atualizada, dado que sua expressão é histórica e passível de mutação no que se refere à sua forma. Por isso, este elemento se desenvolve mediante uma lin-

guagem acessível historicamente, capaz de explicitar raciocínios, deduções, reflexões teóricas convincentes e plausíveis à atualidade histórica. Os dados da fé e o pensamento humano são articulados, havendo uma coerência intrínseca do discurso da fé que se pretende ser constantemente atual, útil e necessário ao ser humano concebido em sua totalidade histórica. Essa coerência denota as funções de especulação, explicitação e atualização do *intellectus fidei*²⁶.

A articulação entre *auditus fidei* e *intellectus fidei* denota a dialética epistemológica da teologia: escutar a fé com base na história compreendida na perspectiva de um *locus* cognitivo concreto e assimilá-la, teorizando a sua experiência em forma de teologia. Por isso, é de fundamental importância compreender a historicidade dessa articulação ao longo da história da teologia, cujo resultado é a diversidade de formas de produção teológica: a teologia prática, sistematizada, dogmatizada e aprofundada da Antigüidade; a teologia ontológica, his-

tórica e personalista da Idade Média; a teologia da Reforma e da Contra-reforma, a teologia dos manuais e as teologias filosóficas do período moderno; as teologias protestantes do Profundo, da Palavra, do Kerygma, da Esperança; as teologias católicas da história do movimento *Nouvelle Théologie*, transcendental, da experiência, política, da libertação latino-americana e as teologias do gênero, da cultura e as formuladas em contexto africano e asiático²⁷.

Na história da teologia antiga, os três primeiros séculos são caracterizados pela formulação de uma teologia prática e por uma sistematização dos conteúdos da fé. Com isso, anunciava-se o *kerygma* cristão para converter novos membros ao cristianismo e criar novas comunidades em regiões constitutivas de pagãos. Ademais, emergiram correntes filosóficas que propiciaram controvérsias ou heresias à fé cristã, exigindo dos pensadores cristãos – já marcados positiva ou negativamente pelo helenismo – o empenho pelo desenvolvimento da via apologética por

²⁶ GONÇALVES, P.S.L. *A relação entre Teologia e Espiritualidade cristã*. RCT 24, 1998. p. 37-58; LIBÂNIO, J.B.; MURAD., A. *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques e tarefas*, São Paulo: Loyola. p. 57-109; RAHNER, K. *Sulle vie future della Teologia*. In: *Nuovia saggi(V)*. Roma: Paoline, 1974. p. 52-93; PASTOR, F.A. *Teologia e Modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica*. In: GONÇALVES, P.S.L.; TRASFERETTI, J. *Teologia na Pós-Modernidade*. Abordagens Epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 71-101.

²⁷ LIBÂNIO, J.B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia*. p. 111-60; BOF, G. *Teologia católica. Dois mil anos de história, de idéias, de personagens*. Sacavém: Edições São Paulo; VILA NOVA, E. *Historia de la teologia cristiana(I-III)*. Barcelona: Herder, 1992; SESBOÛE, B.; THEOBALD, C. ED. *Histoire des dogmes(IV)*. La Parole du Salut. Paris: Desclée, 1996.

meio da sistematização dos conteúdos da fé. Afirmou-se, então, o cristianismo como verdadeira filosofia, a teologia como sabedoria efetivada por meio de símbolos e alegorias. Nesse período, declarou-se, com veemência a autoridade dos apóstolos, a articulação entre Escritura e Tradição com base na *regula fidei* trinitária.

Os séculos quarto e quinto são marcados pelo processo de dogmatização dos conteúdos da fé, radicados nos concílios Ecumênicos de Nicéia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) e Calcedônia (451). O dogma exprime a verdade de fé em uma perspectiva de valor normativo fundamentado na *regula fidei* para proporcionar o desenvolvimento do *kerygma*. Por isso, foram elaborados decretos, cânones e artigos de fé que deram um caráter jurídico à expressão dogmática da fé. Nesse período, criaram-se as escolas teológicas de Alexandria (Atanásio, Cirilo), da Capadócia (Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa) e de Antioquia (Teodoro, Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo). Essas escolas efetuaram um processo de inculturação da fé, porque acolheram, de alguma maneira, o helenismo, e souberam fermentar o conteúdo do evangelho, em um processo de articulação entre Escritura e Tradição, sob uma forma criativa desenvolvida com base na cultura helênica, contribuindo para a edificação de uma teologia marcada pela unidade refe-

rendada no dado revelado e pela pluralidade de substratos teológicos.

Do século quinto até o oitavo, ocorreu o aprofundamento dos conteúdos da fé que haviam sido consolidados nas expressões dogmáticas dos concílios ecumênicos. Na fase do esplendor, estavam Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Leão Magno e Efrém. Destaque maior é dado a Agostinho de Hipona, que uniu a fé recebida de Ambrósio de Milão com a experiência filosófica herdada dos maniqueus. Com base no paradigma espiritualista – via interior – da filosofia antiga, procurava *una verissimae philiphiae disciplina*. A filosofia é a *ars bene vivendi*, que procura a sabedoria e a verdadeira felicidade, superando a região do vício e do erro, até chegar à terra da virtude e da verdade. Assim, o estudioso bispo de Hipona supera a dúvida dos acadêmicos e encontra-se com o Deus da revelação da Nova Aliança. Com isso, a inteligência se integra à fé (*intellige ut credas*), a *lumen rationis* se une à *lumen fidei*, a fé procura a inteligência de si mesma (*crede ut intelligas*) e *lumen fidei* e *intellectus fidei* se articulam. Na fase final estavam Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, Boécio e João Damasceno. Desses autores, surgiram especulações teológicas em torno do tema da Trindade e todos os outros temas dele derivados, tais como a concepção de Pessoa trinitária, o significado de

substância divina, o entendimento do *Filioque*, a afirmação de uma teologia pneumática especialmente no que se refere às ações litúrgicas da Igreja.

A história da teologia medieval está marcada pelas etapas de gestação, de iniciação e de esplendor, bem como pela incidência da matriz platônico-agostiniana que se tornou hegemônica na Antigüidade. Na primeira etapa, a teologia era assaz veiculada nas escolas de abadias e bispados por meio de obras compiladas e reproduzidas, cujo princípio de autoridade dos textos, fazia acreditar que eles transmitiam, fiel e inviolavelmente, a Palavra de Deus. A teologia limitava-se à leitura e comentário da Escritura, influenciados por textos dos padres da Igreja.

Na segunda etapa, compreendida entre os séculos X e XII, descobriram-se os escritos de Aristóteles sobre o saber de demonstração, os quais proporcionaram a compreensão da importância do confronto entre os pólos negativos e positivos. Desse modo, elaborou-se a metodologia dialética de pensamento, cuja influência é notável na teologia, especialmente no que se refere ao esquema binominal conservador-inovador. Bernardo de Claraval, tido como conservador, pretendo em entender o mistério divino, encontra oposição em Abelardo que codifica o *sic et non* e em Pedro Lombardo que consagra a dialética

em seu *Livro das Setenças*. Por sua vez, Anselmo assume o pensamento monástico agostiniano, unindo-o à especulação dialética. Por essa união, esse teólogo desenvolveu a teologia dialética de via interior, de cunho apofático, subordinando a razão à fé. Nessa etapa, seis elementos foram constitutivos do ensino teológico: a *Lectio*, o *Commnetarium*, a *Quaestio*, a *Disputatio*, o *Quodlibet*, a *Sententiae*. O mestre explicava a lição aos alunos que deveriam retê-la em sua memória, apresentava a exegese das grandes obras dos padres da Igreja, expunha a contraposição do que fora afirmado até então. Mestre e alunos discutiam juntos sobre temas e pensamentos de determinado autor ou obra, estendiam a *disputatio* e, enfim, retomavam-se as sumas teológicas.

Nesse contexto, tem-se a terceira etapa, considerada o esplendor da escolástica. O maior representante foi, sem dúvida, Tomás de Aquino, cujo mérito fundamental esteve em assumir o aristotelismo e aplicá-lo em teologia, buscando formar uma síntese com o plantonismo agostiniano. O *Aquinate* relaciona o *credere* com o *intelligere*, distinguindo um do outro para uni-los por meio da via de relação, afirmação e negação, articulando a ciência de Deus comunicada pela revelação – teologia – e a ciência humana alcançada pela autonomia do pensamento humano – filosofia. Afirma-se aqui uma teologia

catafática e realista que, fundamentada na Escritura e na Tradição, articula a razão à fé, dando prioridade à *lumen fidei* diante da *lumen rationis*. A escola franciscana também surgiu nessa época e sua marca fundamental foi a de levar a cabo uma teologia personalista, especialmente com Boaventura de Bagnoregio – companheiro do Angélico em Paris – que, seguindo o clima intelectual da Escolástica, escreveu suas obras em caráter de Suma Teológica. Da mesma escola, destacaram-se também Alexandre de Hales, Rogério Bacon e Duns Scotto, este último tendo sido um grande crítico dos grandes sistemas teológicos já constituídos, em nome da separação entre a consciência racional e o conhecimento teológico. Ele concebia a teologia como uma disciplina eminentemente prática, iluminadora, para se atender e atingir o fim último do ser humano. A corrente mística – Mestre Eckhart, G. Tauler, H. Suso – também deve ser recordada, pois trouxe à tona os temas da interioridade, do silêncio, do recolhimento, do amor ativo e modesto, a conformidade com Cristo evangélico e a fuga do mundo. Ademais, há ainda o nominalismo de Guilherme de Ockan, uma corrente moderna da Escolástica, que radicalizou algumas orientações escotistas como a separação da religião da fé, a única capaz de fundamentar o conhecimento de Deus, dado que os conceitos da razão são meramente

“nomes”. Indubitavelmente, a teologia medieval concebe a teologia como uma ciência da fé, servindo-se da filosofia platônica e aristotélica para se firmar como uma evidente apologia da revelação, da graça e do sobrenatural, possibilitando muitas discussões e um claro pluralismo teológico.

A teologia moderna é marcada pela irrupção do espírito da modernidade, marcadamente antropocêntrico e cientificista, caminhos pelos quais se enveredaram a racionalidade filosófica, conforme já explicitado acima. Nesse sentido, a teologia católica assumiu a perspectiva apologética, consolidada no Concílio de Trento e efetivada na emergência da corrente dos espiritualistas – Tereza D’Ávila, João da Cruz, Inácio de Loyola – e nas escolas manualísticas dos dominicanos, dos jesuítas e dos franciscanos. A teologia protestante, que surgiu com a Reforma inaugurada por Lutero, Calvino e Zuinglio, propiciou o surgimento de uma teologia com explícita marca filosófica, fundamentada na razão moderna. Isso significa que o antropocentrismo moderno penetrou as teologias protestantes, de modo que elas apresentaram a equiparação entre religião e moral, a autonomia da razão em relação à fé, o caráter dialético e transcendental da história e a fisio-nomia contextual e formal da exegese bíblica. Com isso, a teologia católica, caracterizada pela identidade apolo-

gética, emitiu a necessidade de encontrar uma posição que fosse capaz de defrontar-se com os investimentos epistemológicos da Modernidade, incisivos na cultura. Por isso, o Concílio Vaticano I (1869-1870) tornou-se um evento fundamental à compreensão da passagem da teologia católica apologética na era moderna para uma teologia em diálogo com a modernidade no período contemporâneo.

Por meio da constituição dogmática *Dei Filius*²⁸, o Concílio Vaticano I refutou as posições fideísta, racionalista, naturalista e panteísta, oriundas da Modernidade e abarcou a articulação entre fé e razão. Não houve sobreposição da fé à razão e vice-versa, mas a articulação supõe que a razão explica a fé à luz da fé. Assim, não há *ratio fidei* sem a *lumen fidei*. Por sua vez, Leão XIII, de sua carta encíclica *Aeterni Patris*²⁹ deu continuidade a essa articulação, apontando o neotomismo como um substrato filosófico-teológico, capaz de colocar a Igreja no contexto da Modernidade, embora seu sucessor, Pio X – por meio de sua carta encíclica *Pascendi dominici gregis*³⁰ tenha se tornado um protagonista importante da crise mo-

dermista em que se sucedeu a condenação de diversos aspectos da Modernidade por parte da Igreja.

No entanto, o movimento de renovação teológica teve grande impulso no século XX. Nesse período, a vertente teológica protestante desenvolve um caminho especulativo que reflete a verdade sobre Deus, tendo em vista o Profundo da realidade humana, individual e social, com base na encarnação histórica do verbo divino denotativo da dialética da Palavra e assumindo a categoria história como relevante e pertinente à compreensão da revelação de Deus.

Por sua vez, a teologia católica desenvolveu-se em percurso de contemporaneidade, efetuando-se como complexo teórico aberto, plural e dialógico. Nesse sentido, emergiu a teologia transcendental que afirmou o caráter antropológico da teologia, demonstrando a impossibilidade da compreensão de Deus sem voltar-se para a realidade do ser humano. O transcendental foi caracterizado como a condição de possibilidade e estrutura do espírito infinito no mundo, presente *a priori* no espírito humano. Por isso, o ser humano é um auscultor da palavra,

²⁸ DZ 3000-3045.

²⁹ DZ 3135-3140.

³⁰ DZ 3475-3500.

aberto à graça, imbuído de liberdade para atuar no mundo em comunhão com Deus.

Para a afirmação da teologia transcendental, foi importante também o desenvolvimento da teologia da história, presente no movimento *Nouvelle Théologie* das escolas de Lyon e Saulchoir, levadas a cabo pelos jesuítas e pelos dominicanos respectivamente. A história foi vista como uma categoria referente ao campo dos acontecimentos humanos em que o ser humano é manifestado como seu sujeito e produtor. Nessa produção, Deus se revela, utilizando-se do tempo e do espaço em que o ser humano está situado. Dessas correntes, emergem os temas do ecumenismo, do diálogo inter-religioso, do relacionamento entre fé cristã e ciência, entre cristianismo e ateísmo.

De todo esse movimento teológico acoplado aos movimentos de renovação litúrgica, bíblica e pastoral, à criação do Conselho Mundial das Igrejas e ao Magistério eclesial, que assumiu temas relativos à doutrina social da Igreja, à dogmática teológica e à Escritura, emergiu o Concílio Vaticano II, evento profundamente renovador e catalisador das angústias, tristezas, alegrias e esperanças da humanidade, tendo em vista o aperfeiçoamento da presença da Igreja no mundo. A teologia saída do referido Concílio está marcada pela dialética entre mistério e história presente no diálogo da teologia com as

ciências, na unidade dos cristãos, no diálogo inter-religioso, na redescoberta do horizonte pastoral na teologia e uma espiritualidade que realça a historicidade da revelação divina.

Com base na perspectiva conciliar de abertura e de diálogo da teologia com o mundo, presente também na vertente protestante, surgiram novas formulações teológicas comprometidas com a afirmação da práxis. Assim devem ser entendidas as teologias da experiência, da esperança e política, as quais não são temas teológicos, mas novas perspectivas teológicas. São novas teologias de cunho fundamental que apresentam a incidência do sujeito humano na história, promovendo uma práxis efetivamente transformadora do mundo. Com isso, a experiência modifica-se em um elemento crucial para a elaboração de tratados teológicos que não apenas expressem caráter doutrinário, mas também apresentam caráter hermenêutico de atualização da fé positiva, teorizada com base em um *locus* experiencial efetivo da realidade humana. A política permite à teologia ser narração, memória e solidariedade, relembando o evento Jesus Cristo em contexto de vinda iminente do Reino, sendo um sinal eficaz desse mesmo Reino na história e proporcionando uma atuação de proximidade com os seres humanos privados de viver abundantemente na história. A esperança

é a categoria que permite dar caráter histórico à escatologia, visualizando os crucificados deste mundo para apresentá-los um Deus que sofre e ressuscita com eles.

Da formulação das teologias da práxis emergem as teologias da libertação latino-americana, feminista, negra norte-americana, africana, sul-africana, asiática e do pluralismo religioso. Essas teologias, denominadas contextuais, do gênero e da cultura denotam o espírito de historicidade e de diálogo desencadeado na formulação de complexos teológicos pelo Concílio Vaticano II. Alguns pontos são comuns nessas teologias. O primeiro é a articulação entre fé positiva e o *locus* dos pobres no sentido econômico, político, social, cultural e religioso. O clamor dos pobres pela justiça, o seu sofrimento, a sua morte prematura e a sua esperança de um *novum* mundano tornam-se o lugar epistemológico de produção teológica. A partir desse lugar, efetua-se uma nova leitura da Escritura e da Tradição teológica – fé positiva – tornando efetivamente atuais e eficazes³¹. O segundo é a demonstração de que a espe-

rança possui um lugar concreto de realização e que os pobres possuem força histórica transformadora e evangelizadora³². O terceiro é a não-redução da categoria pobre ao seu *status* econômico, mas que abarca também a condição política, social, cultural e religiosa. Pobre é o assalariado explorado em sua força de trabalho, é o negro marginalizado, é a mulher vítima do machismo uxoricida, é o ancião visto em sua não-productividade, é o jovem sem trabalho e drogado, é a criança que vive nas ruas sem ter onde reclinar a cabeça, é todo aquele que não tem terra nem casa para habitar³³. O quarto elemento é correspondente à dialética entre o universal e o particular, porque são teologias produzidas em totalidade contextual determinada e específica, mas são sempre complexos teológicos marcados pela articulação entre o *auditus fidei* e o *intellectus fidei*. O último elemento é denotativo da pluralidade que caracteriza a atualidade da história, possibilitando a percepção do diferente religioso, cultural, étnico, político, bem como o de gênero³⁴.

³¹ BOFF, C. *Epistemologia em la teologia de la liberación*, MysL I, p. 79-115.

³² *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1979.

³³ BOFF, C.; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

³⁴ CHENU, B. *Théologies des Tiers Mondes*. Latino-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique. Paris: Le Centurion, 1987; GONÇALVES, P.S.L. A Teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, P.S.L.; BOMBONATTO, V.I. (ed.) *Concílio vaticano II. Análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 69-94.

Ao considerar as diferentes formulações históricas da teologia, afirma-se a necessária contemporaneidade do discurso teológico. Assim, a teologia deverá sempre buscar atender aos *sinais dos tempos* por objetivar demonstrar com eficiência e eficácia o *novum* do conteúdo revelado. Isso justifica a reflexão epistemológica da produção teológica na Pós-modernidade.

3 Teologia na Pós-modernidade

De acordo com a exposição acima, a eficácia da teologia está em ser sempre contemporânea de seu período histórico. Isso significa afirmar que a teologia não pode ser exclusivamente a sistematização ou dogmatização de determinados conteúdos da fé – como na teologia antiga –, nem se desenvolver como ciência da fé por intermédio do método descendente – como na teologia escolástica – ou ser uma reflexão crítica da fé por intermédio do método ascendente – como nas teologias da história, transcendental e da práxis – nem tampouco defender as inovações filosóficas – como a teologia apologética

moderna. Trata-se de forjar um método epistemológico eficiente para compreender o significado da lógica da razão sensível, necessária ao contexto pós-moderno, capaz de ser complexa, nômade, aberta, transversal, plural e flexível³⁵. Além disso, a teologia deverá também ser marcada pela centralidade da vida, considerando a diversidade de vidas no universo e a peculiaridade do ser humano colocada pela fé.

Para que a teologia seja efetivamente eficaz no interior do clima intelectual pós-moderno, torna-se necessário enveredar-se pelo caminho da hermenêutica, a qual foi assumida em diferentes áreas teológicas, especialmente na teologia bíblica e na teologia dogmática. Por hermenêutica teológica entende-se a via teórica pela qual se busca a verdade de uma experiência textual ou oral de fé, com base na compreensão e na conseqüente interpretação, considerando o contexto vital em que essa experiência foi produzida e a tradição de sua transmissão. Isso significa afirmar que as categorias teológicas demonstrativas da verdade da fé estão imbuídas de uma cultura incidente na linguagem filológica, no simbolismo estético e na postura ética. Essas categorias pertencem a um período

³⁵ OLIVEIRA, M.A. Pós-Modernidade. Abordagem filosófica. In: GONÇALVES, P.S.L. – TRASFERETTI, J. *Teologia na Pós-Modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 21-52.

do histórico determinado e são capazes de reinterpretar o conteúdo de fé presente na Escritura que, por sua vez, traz consigo uma determinada expressão cultural. Uma vez que se faz a compreensão do contexto vital do texto produzido, examina-se a efetividade desse texto em sua tradição, passa-se à interpretação que elimina a verdade, vista como *adequatio* ou como enunciado dogmático fechado, e enuncia uma verdade aberta e acolhedora de melhores expressões lingüísticas e estéticas consoantes à sua realidade. Dessa maneira, a hermenêutica teológica proporcionará buscar o conteúdo de fé na Escritura, na Tradição eclesial e teológica e nas diferentes expressões históricas que contribuam para a descoberta e para a redescoberta da verdade teológica³⁶.

Com isso, a hermenêutica teológica supera todo tipo de fundamentalismo, cujo espírito é ler um texto com base na mera eficiência da letra. No fundamentalismo, não se desenvolve a atividade de apropriação de um texto em seu contexto nem a atividade crítica que dão consistência à hermenêutica. O fundamentalismo tolhe o texto de seu contexto histórico e de sua historicidade espiritual, enraíza-se no tradicionalismo que, por sua vez, sacraliza a letra e a desintegra do seu autêntico espírito.

Além disso, o fundamentalismo propicia a efetividade do integralismo, cujo objetivo é realizar o predomínio de uma determinada doutrina sobre um texto que está sendo interpretado.

Em teologia, o fundamentalismo se efetua de dois modos: o escriturístico e o doutrinal. No primeiro, o texto bíblico é isento de uma interpretação que considere o caminho hermenêutico descrito acima, cuja conseqüência é o esvaziamento do efetivo sentido da palavra de Deus contida na Escritura. A inerrância bíblica torna-se um elemento mal compreendido de modo que se impossibilita a atualização da palavra de Deus. No segundo tipo de fundamentalismo, a doutrina da Igreja assume uma infalibilidade sem espírito. O dogma é isento de análise histórico-crítica e sua atualização é única e exclusivamente a afirmação de sua letra. O seu espírito distancia-se da letra e seu sentido atual torna-se inócuo. Nesses dois tipos de fundamentalismo, há uma concepção ingênua de inspiração que garante como significado o significante. Entende-se que os textos escriturísticos foram ditados por Deus em seu conteúdo e em sua forma. Prevalece, então, o sentido literal e discrimina-se o sentido espiritual da Bíblia. O mesmo acontece com o dogma. Ele é visto como verdade revela-

³⁶ GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983.

da em seu sentido literal e seu significado não é atualizado, portanto não se torna efetivamente vital³⁷.

A efetividade da hermenêutica teológica possui uma história na teologia cristã que acompanha a hermenêutica filosófica. Trata-se de compreender que a teologia protestante do século XIX trouxe à tona a história das formas que propiciou o método histórico-crítico na exegese bíblica, assumido no movimento de retorno às fontes do supracitado movimento *Nouvelle Théologie* e no magistério eclesiástico pelo Papa Pio XII em sua carta encíclica *Divino Afflante Spiritu*³⁸ e pelo Concílio Vaticano II em sua constituição dogmática *Dei Verbum*³⁹.

Em síntese, assumiu-se que os textos bíblicos possuem contextos específicos em que foram escritos, gêneros literários – fábulas, contos, novelas, sagas, etc. – e que Deus escreve por intermédio dos hagiógrafos. A Bíblia é Palavra de Deus escrita por mãos humanas, cuja leitura necessita de uma interpretação efetuada por uma hermenêutica correta denominada conciliar. A Tradição eclesial e teológica possui tanto valor quanto a Escritura; ela é a transmissão fiel da Palavra de Deus, de modo que essa é sempre viva, cortante e eficaz.

A hermenêutica conciliar concebe a Tradição como ato de interpretação criativa, capaz de superar as práticas tradicionalistas e integralistas subjacentes no fundamentalismo. Assim concebida, a Tradição eclesial e teológica mantém-se fiel ao passado, na medida em que o que é transmitido não é simplesmente um texto ou um evento do passado, mas um evento sempre atual, enraizado no passado, pertinente ao presente e aberto ao futuro. Dessa forma, a Tradição fundamental da teologia cristã está presente no novo testamento, cujo evento fundante é Jesus Cristo em sua revelação aos apóstolos. A partir desse fato fundamental, tem-se a recuperação da tradição oral neotestamentária e a tradição veterotestamentária interpretada segundo a chave cristã. Da mesma maneira, deve-se entender o dogma. Seu conteúdo é todo escriturístico, e sua forma é contextual, situada em determinados momentos do cristianismo que necessitaram de formulações dogmáticas.

Para sua consistência, a hermenêutica conciliar interroga o texto bíblico ou dogmático examinado de uma maneira que se aproxime o máximo possível da verdade acerca das interrogações que o próprio texto

³⁷ GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 83-129.

³⁸ DZ 3825-3831.

³⁹ DZ 4201- 4235.

busca responder. Torna-se necessário, neste caso, fazer uma leitura crítica sobre o texto, já que há sempre uma dialética entre o texto lido e a tradição de sua transmissão e da relação entre a fé e a história original dessa mesma fé. Afirma-se, então, que toda verdade é histórica e necessitada de movimento de interpretação constante. Por isso, é importante fazer a correlação crítica entre a experiência cristã fundamental e as experiências humanas da atualidade, tendo em vista recepcionar criativamente o texto lido, de modo que contribua na edificação dos novos estados de consciência dos seres humanos. Nesse sentido, a reinterpretção de uma perícope bíblica ou de um enunciado dogmático, pode levar a uma reformulação do significado da mensagem e da fórmula dogmática. Com isso, um novo jogo de linguagem torna-se possível: mais flexível, mais contundente, mais histórico e mais complexo⁴⁰.

A afirmação da hermenêutica teológica deverá consolidar e aprofundar o diálogo da teologia com as ciências humanas. Este diálogo já está consolidado desde o Concílio Vaticano II, especialmente, na constituição pastoral *Gaudium et Spes* em que se analisa a situa-

ção atual do mundo, os dramas da humanidade e os desafios emergentes à Igreja, com a finalidade de oferecer à teologia melhores condições de compreender sistemática e rigorosamente o ser humano no atual momento histórico.

Historicamente, foi a teologia da libertação que melhor serviu-se desse diálogo, manifestando-se como um complexo teórico constituído das mediações socioanalítica, hermenêutica e teórico-prática. Assim, analisa-se a realidade com auxílio das ciências sociais e da história, interpreta-se essa realidade à luz da hermenêutica que requer o uso da lingüística, da história, da arqueologia, da exegese bíblica e inferem-se elementos que fomentem uma práxis histórica libertadora⁴¹. A relação da teologia com o marxismo, em suas diferentes formas, tornou-se instrumental, pois a eficácia da fé está em sua capacidade de compreender a realidade histórica em que está situada de maneira precisa. Por isso, foi aprofundado o significado da categoria pobre em sua condição de lugar de produção teológica.

Com a crise do socialismo real, a mediação das ciências sociais tornou-se insuficiente para compreender

⁴⁰ GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*, p. 29-129.

⁴¹ BOFF, C. *Teologia e Prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978; BOFF, C.; BOFF, L. *Da libertação*. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1985.

a totalidade da realidade histórica, exigindo a utilização de outras mediações das ciências humanas, especialmente da psicologia e da antropologia profunda, tendo em vista à compreensão de um ser humano integral, efetivamente livre e capaz de criar relações de solidariedade entre os povos⁴².

O diálogo científico da teologia não se esgota nas ciências humanas. Torna-se necessário desenvolver também o diálogo com a biologia e com a física, tendo em vista a evolutiva consciência ecológica, cada vez mais presente no pensamento pós-moderno. Na verdade, houve a passagem do paradigma naturalista para o paradigma ambiental, acentuando a interação do ser humano com a natureza. Nessa perspectiva, elabora-se uma teologia ecológica, capaz de denunciar a crise ecológica, na qual o ser humano surge como um déspota, um tirano que destrói a natureza, assumindo a condição de um senhor conquistador. Em contrapo-

sição a essa crise está a teologia ecológica que afirma, com base no desenvolvimento de uma espiritualidade cósmica, que recupera o Deus unitrinário da realização efetiva da hipótese *Gaia*, que considera a terra como solo e como planeta, e da aliança entre Deus, o ser humano e a natureza⁴³. Essa formulação teológica não teria adquirido consistência sem o diálogo com a biologia e com a física. De fato, essas duas ciências muito evoluíram nas últimas décadas e muito contribuíram acerca da investigação sobre o ser humano e sobre o mundo, tendo a vida como centro⁴⁴. Dialogar com a biologia, implica, para teologia, defrontar-se com as teorias evolucionistas neodarwinistas e com outras correntes que denotam novas descobertas biológicas a respeito da vida. O diálogo com a física, particularmente com a física quântica, possibilita à teologia formular uma reflexão ecológica de entrelaçamento dos seres vivos e desses com os seres não-vivos, propi-

⁴² GUTIÉRREZ, G. *La verdad los hara libres*. Salamanca: Sígueme, 1990; SEGUNDO, J.L. *Signs of the Times*. Theological Reflections. Maryknoll; New York: Orbis Books, 1993.

⁴³ MOLTSMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia, Brescia: Queriniana, 1999. p. 91-114; Id. *Gott in der Schöpfung*. *Ökologische Schöpfungslehre*. München, Kaiser, 1985.

⁴⁴ MARGULIS, L.; SAGAN, D. *O que é Vida?* Rio de Janeiro: Zahar, 2002; CAPRA, F. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996; Id. *As conexões ocultas*. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

ciando compreender a totalidade do universo como *Mysterium Creationis*⁴⁵.

Há de se ressaltar que, no diálogo científico, uma nova relação da teologia com a filosofia há de ser edificada. Deve-se superar a visão clássica que colocava a filosofia como serva da teologia. As diferentes contribuições e avanços da filosofia na modernidade, especialmente nas referências à antropologia e à ciência, e a emergência de uma filosofia pós-moderna marcada pela diferença, pela abertura sistêmica, pelo pluralismo e pela transversalidade, proporcionam à teologia a efetividade do caminho hermenêutico do diálogo com as diversas ciências. No diálogo com a filosofia, a teologia encontrará a mediação necessária para dialogar com a biologia e a física com a finalidade de elaborar uma teologia da criação e uma antropologia teológica constitutivas de matizes que propiciam melhor compreensão das implicações da fé e da revelação nesses tratados teológicos. Dessa

maneira, construir-se-á um horizonte interdisciplinar na teologia, reforçando a sua identidade como ciência e reflexão crítica da fé, visando à sua contemporaneidade científica⁴⁶.

Três temas ainda modernos da hermenêutica teológica são pertinentes e relevantes ao complexo teórico teológico: o ecumenismo, o pluralismo religioso e a liberdade.

O ecumenismo compreende a busca de superação das divisões presentes no cristianismo. As raízes das divisões não são de caráter teológico, mas de cunho histórico. Por isso, os esforços pela construção da unidade têm também uma intensa história, especialmente a partir do século XX, tanto no âmbito protestante quanto no católico. Assim sendo, não foram poucos os esforços da teologia do Profundo para encontrar a verdade (*Wharheit*) na realidade mais profunda da existência humana⁴⁷; da teologia da Palavra, que afirmou a encarnação do Verbo de

⁴⁵ HAUGHT, J.F. *Deus após Darwin*. Uma teologia evolucionista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003; ARNOULD, J. *A Teologia depois de Darwin*. Elemento para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001; Id. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia*. A Igreja e a evolução, São Paulo: Paulus, 1999; SUSIN, L.C. (ed.). *Mysterium Creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Soter; Paulinas, 1999; BOFF, L. *Ecologia*. Grito da Terra, grito dos pobres, São Paulo: Ática, 1996.

⁴⁶ PANNENBERG, W. *Questioni fondamentali di Teologia Sistemática*. Brescia: Queriniana, 1974; SEGUNDO, J.L. *Qué mundo? Qué hombre? Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1993; NEUTZLING, I. (ed). *A teologia na Universidade contemporânea*. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

⁴⁷ TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1984, p. 661-85.

Deus na história para salvar todos os seres humanos⁴⁸; da eclesiologia total, que elaborou a teologia do Povo de Deus messiânico, cuja presença no meio dos seres humanos é histórica, antropológica, missionária, dialogal e ecumênica⁴⁹; da ética mundial que prevê que um *ethos* universal deverá unir as Igrejas cristãs e as religiões todas para construir uma humanidade capaz de viver a fraternidade, a justiça e a paz⁵⁰.

Produzir a reflexão teológica sobre a unidade dos cristãos em perspectiva ecumênica implica assumir o método hermenêutico da unidade que leva a cabo a centralidade da cristologia trinitária que afirma Jesus Cristo como o Senhor, o Salvador, o Messias, o Filho de Deus que redimiu toda a humanidade do pecado, o Verbo encarnado, cuja origem está eternamente no Pai e cuja força está no Espírito de amor. Dessa maneira, o caráter ecumênico da teologia supera o fundamentalismo, o tradicionalismo e o integralismo, e abrange a catolicidade, a

apostolicidade e a santidade, promovendo uma verdadeira *oikoumene*, construída no fortalecimento de todos os movimentos históricos que impulsionam a unidade, no estabelecimento efetivo da hierarquia das verdades consistente à fé, na coerente articulação entre Escritura e Tradição, capaz de superar a tensão entre a teoria das duas fontes e o princípio *solo scriptura*. Essa centralidade está marcada por uma recepção hermenêutica que exige abertura das diferentes igrejas cristãs ao diálogo, ao respeito e à busca de caminhos efetivamente ecumênicos que denotem a revelação da verdade cristã⁵¹.

O pluralismo religioso, embora moderno, está inserido no clima tipicamente pós-moderno em que se supera o monismo excludente, reinterpretando a mensagem cristã e redescobrimo a veracidade de seu caráter soteriológico. Isso se deve ao fato de que, no caminho da hermenêutica teológica, descobre-se a universalidade da salvação cristã como princípio fundamental para se ad-

⁴⁸ BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik (I)*. Verlag; Zürich: EVZ, 1932.

⁴⁹ CONGAR, Y. *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* Paris: Cerf, 1982, Id. *Chrétiens desunis*. Principes d'un oecuménisme catholique. Paris: Cerf, 1937; Id. *Chrétiens en dialogue*. Contributions catholique à l'oecuménisme. Paris: Cerf, 1964. p.244-60.

⁵⁰ KÜNG, H. *Theologie im aufbruch*. Eine ökumenische Grundlegung. München; Zürich: Piper, 1999; Id. *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 147-96.

⁵¹ SANTA ANA, J. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987; GONÇALVES, P.S.L. O sonho da unidade dos cristãos. Eclesiologia ecumênica elaborada a partir dos princípios católicos e das comissões mistas. In: BIZON, J.; DRUBI, R. (ed.). *A unidade na diversidade. Coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 199-241.

mitir o pluralismo e, com isso, afirmar elementos de santidade e verdade, e a presença de sementes do Verbo nas religiões não-cristãs, e caminhos que conduzam a um efetivo diálogo inter-religioso⁵². A efetividade desse diálogo é realizada mediante a concretização da categoria alteridade, pela qual o cristianismo se relaciona com as religiões não-cristãs com humildade, respeito, com vontade de estabelecer relações de reciprocidade e pela busca de salvaguardar a identidade específica de cada religião em diálogo. O diálogo exige ainda abertura e transformação dos interlocutores, porque quem dialoga se converte, muda de postura e adere a um estatuto de uma verdade diferente, efetivamente alterativa⁵³.

O tema da liberdade evoca o desejo do ser humano em ser livre. Trata-se de um desejo antigo, mas que

ganhou muita força na Modernidade. Nessa esfera, o ser humano libertou-se do teocentrismo, tomou consciência de seu poder subjetivo e de sua capacidade de elaborar uma ciência que superasse a metafísica, deu nova configuração política à geografia – por exemplo, a Revolução Francesa –, conquistou novos espaços geográficos – a América –, criando, assim, um novo mundo. Aprofundou-se a liberdade nas profundezas da existência humana, assumindo em sua realidade também dramática. E isso porque há entre os seres humanos uma situação de dominação de algumas nações sobre as outras, trazendo à tona a pobreza de diversas nações⁵⁴.

Assim sendo, do tema da liberdade passa-se ao tema da libertação, cujo significado é referente à utopia de superação de um processo de dominação e de conflito

⁵² DUPUIS, J. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997. A descoberta desse princípio fundamental é feita mediante o exame acurado da Escritura e da Tradição eclesial e teológica em confronto com pluralismo religioso atual. Descobre-se, então, que, o antigo testamento afirma a monolatria e o monoteísmo javista, o combate aos ídolos, mas reconhece os santos das nações antes de Israel, os santos estrangeiros referentes a esse povo eleito e eficácia salvífica da palavra, da sabedoria e do Espírito de Javé em sua relação com os seres humanos. Por sua vez, o novo testamento demonstra a centralidade do Reino de Deus na prática de Jesus referente aos pagãos, demonstrando-lhes misericórdia e apontando para o fato de que, também por meio deles, Deus está atuando salvificamente. Além disso, os apóstolos anunciaram o evangelho às nações com um autêntico espírito de abertura à diversidade religiosa de seus interlocutores e à concepção da automanifestação de Deus na natureza. A tradição eclesial assumiu a perspectiva universal de salvação presente na Escritura, ao afirmar a teologia do Logos em uma perspectiva abrangente, e em reconhecer, ainda que, em meio a muitas tensões históricas, a presença de Deus nas religiões não-cristãs

⁵³ GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*, p. 131-54; TEIXEIRA, F.L.C. *Teologia das religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo Paulinas, 1995, p. 181-229.

⁵⁴ PEDRAO, F. *Uma introdução à pobreza das Nações*. Petrópolis: Vozes, 1991; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. *Con los pobres contra la pobreza*. Madrid: Paulinas, 1991; PAGLIA, V. *Storia dei poveri in Occidente. Indigenza e carità*. Milano: Biblioteca Universal Rizzoli, 1994.

entre ricos e pobres, de superação da pobreza e de instauração de uma sociedade justa e fraterna. Nesse sentido, é de muita importância a articulação da libertação com a práxis histórica. Entende-se práxis por um conjunto de ação/reflexão que capacita o ser humano à construção da história, tendo por finalidade efetivar novos horizontes sociais provenientes de um processo ativo de transformação. Isso significa afirmar que a práxis relaciona a teoria à prática, a reflexão à ação, apontando a necessária interdependência entre essas suas dimensões. A práxis será sempre crítica à realidade presente e forjadora de um novo futuro. Por isso, ela possibilita potenciar os horizontes utópicos e as energias das transformações sociais em sua estrutura.

Ao articular-se com a práxis, a teologia será sempre um ato segundo, uma palavra mais elaborada e organizada cientificamente acerca do dinamismo da práxis visto em sua totalidade de crítica histórica e de formulação de utopias. Por isso, a teologia tem, na categoria pobre, um *locus theologicus* fundamental que propicia desenvolver sua dimensão social, política, econômica, cul-

tural e de gênero, elaborando, assim, a teologia da libertação social, a teologia política, a teologia negra, a teologia indígena, a teologia feminista, cuja articulação entre conteúdo revelado e forma trará à tona a elaboração teórica de um Deus Pai-Mãe, mistério *absconditis et reuelatus* na história que demonstra sua universalidade salvífica mediante sua parcialidade em favor dos pobres⁵⁵.

Em uma perspectiva pós-moderna, o tema teológico da liberdade deve não apenas desembocar na libertação social, mas também fortalecer a libertação integral. Trata-se de elaborar uma reflexão teológica que se constitua da dialética psicossocial indivíduo-sociedade, capaz de assumir o ser humano em sua perplexidade. Dessa maneira, o discurso teológico, ao estar atento aos *sinais dos tempos*, deverá assumir o caráter histórico, subjetivo e racional do ser humano, e a sua capacidade criativa, lúdica e transcendental. A lógica da razão sensível enunciada acima não pode ser desprezada pela teologia. Desenvolver-se-á uma teologia que compreende a nova conjuntura do fenômeno religioso – especialmente em seu fenômeno pentecostal que muito desenvolve a dimensão emocional

⁵⁵ GONÇALVES, P.S.L. *Liberationis Mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: PUG, 1997; FORTE, B. *La teologia come compagnia, memória e profezia*. Introduzione al senso e al método della teologia come storia. Torino: Paoline, 1987. p. 182-99; SOBRINO, J. *El principio misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Térrea, 1992; BOFF, C.; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*. São Paulo: Vozes, 1987.

–, a relevância da identidade individual e social do ser humano – trazendo à tona a cultura de cada povo, com seus símbolos, seus rituais religiosos, seus valores éticos –, de reconhecer o Outro em sua alteridade, com seu rosto específico e interpelante ao relacionamento face a face, e de dar atenção à imensa linguagem iconográfica e artística presente atualmente. Nesse sentido, em uma perspectiva hermenêutica, torna-se necessário elaborar uma crítica capaz de compreender a inteligência emocional⁵⁶ em emergência, tendo por finalidade produzir uma teologia que saliente uma espiritualidade efetivamente integral, recuperando o verdadeiro papel do Espírito Santo na história, no universo, na pessoa humana, nas religiões e na Igreja, em sua condição de denotar o agir e a presença de Deus na história⁵⁷. Dever-se-á desenvolver também uma teologia que fundamente uma ética do cuidado⁵⁸, capaz de promover o zelo, a atenção, o carinho e a beleza dos pequenos eventos⁵⁹, bem como se tornar explícita na arte religiosa e outras manifestações afins.

4 Palavras finais

Ao final deste texto, urge afirmar que a Pós-modernidade não põe necessariamente fim à Modernidade, mas se manifesta como um paradoxo marcado pela continuidade com algumas lógicas da Modernidade, com a ruptura de outras e com a manifestação de uma lógica da flexibilidade, da nomadologia, da diferença, da pluralidade e da transversalidade. Tudo isso, se manifesta na concepção de ser humano, no conceito de ciência e na filosofia política que fundamenta o estado atual, com vastíssimas implicações no comportamento humano, nas expressões religiosas e na estética social, poética e artística.

Diante desse contexto, urge a preocupação em formular uma teologia que, seguindo sua lógica histórica, deve ser contemporânea e relevante à compreensão do próprio ser humano, dado que a questão de Deus, mediante uma profissão de fé, passa indubitavelmente pelas questões vitais à existência humana. As angústias, as tris-

⁵⁶ GOLEMAN, D. *Inteligência Emocional*. A teoria revolucionária que define o que é ser Inteligente. São Paulo: Objetiva, 1995.

⁵⁷ CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1995; COPMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

⁵⁸ BOFF, L. *Saber cuidar*. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁵⁹ LIBÂNIO, J.B. Desafios da Pós-Modernidade à teologia fundamental. In: GONÇALVES, O.S.L.; TRASFERETTI, J. (ed.). *Teologia na Pós-modernidade*. Aboragens epistemeológica, sistemática e teórico-prática. Paulinas, p. 143-172; GONÇALVES, P.S.L.. O ser humano como imagem e semelhança de Deus; a Antropologia Teológica. In: Ibidem, p. 251-299.

tezas, as dúvidas, as alegrias, as dádivas, as esperanças da humanidade não podem estar alheias à produção teológica. A Palavra revelada, que o ser humano escuta no ato mesmo da revelação, é a aquela manifestada na história humana, marcada por contradições e ambigüidades. Por isso, o caminho do diálogo com a história – e da conseqüente hermenêutica teológica –, do diálogo científico – e portanto, a entrada do horizonte interdisciplinar na teologia – e da abertura ao sensível do cotidiano da cultura e da profundidade do ser humano são imprescindíveis à compreensão da revelação e à elaboração teológica, pois somente assim é possível produzir uma teologia eficaz, útil e necessária, imbuída de explicitar o sonho de Deus na construção de um novo céu e de uma nova terra.

Referências Bibliográficas

- APEL, K.O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Surkamp, 1973.
- ARNOULD, J. A. *Teologia depois de Darwin*. Elemento para uma teologia da criação numa perspectiva evolucionista. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia*. A Igreja e a evolução. São Paulo: Paulus, 1999.
- BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik (I)*. Zürich: EVZ; Verlag, 1932.
- BOF, G. *Teologia católica*. Dois mil anos de história, de idéias, de personagens. Sacavém: Edições São Paulo.
- BOFF, C.; BOFF, L. *Da libertação*. O teólogo das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOFF, C.; PIXLEY, J. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BOFF, C.. Epistemologia en la teologia de la liberación. Mysl I. p. 79-115. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOFF, C. *Teologia e Prática*. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOFF, L. *Ecologia*. Grito da Terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. *Saber cuidar*. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CAPRA, F. *A teia da vida*. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CASTELLS, M. *A era da informação: economia, sociedade e cultura (III)*. Fim de milênio. Rio de Janeiro: Paz e Tera, 2000.
- CHENU, B. *Théologies des Tiers Mondes*. Latino-américaine, noire-américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique. Paris: Le Centurion, 1987.
- COMTE, A. Curso de filosofia positiva. In: *Comte*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).
- CONGAR, Y. *Diversités et communion*. Dossier historique et conclusion théologique. Paris: Cerf, 1982.
- _____. *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1995.
- _____. *Chrétiens desunis*. Principes d'un écúménisme catholique. Paris: Cerf, 1937.

- _____. *Chrétiens en dialogue*. Contributions catholique à l'écuménisme. Paris: Cerf, 1964.
- COPMBLIN, J. *O Espírito Santo e a libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- DESACRITES, R. Discurso sobre o método. Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. In: *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).
- DUPAS, G. *Atores e poderes na nova ordem global*. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação. São Paulo: UNESP, 2005.
- DUPUIS, J. *Verso uma teologia cristiana del pluralismo religioso*. Brescia: Queriniana, 1997.
- FORTE, B. *La teologia come compagnia, memória e profezia*. Introduzione al senso e al método della teologia come storia. Torino: Paoline, 1987.
- FOUCUALT, M. *A ordem do discurso*. In: Aula inaugural no Collège de France, 2 dez. 1970, França. São Paulo: Loyola, 1996.
- GADAMER, H.G. *Verdade e Método (I)*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003.
- GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Le christianisme au risque de l'interpretation*. Paris: Cerf, 1983.
- GOLEMAN, D. *Inteligência Emocional*. A teoria revolucionária que define o que é ser Inteligente. São Paulo: Objetiva, 1995.
- GONÇALVES, P.S.L. O sonho da unidade dos cristãos. Eclesiologia ecumênica elaborada a partir dos princípios católicos e das comissões mistas.,
- _____. O ser humano como imagem e semelhança de Deus; a Antropologia Teológica. In: BIZON, J.; DRUBI, R. (ed.). *A unidade na diversidade*. Coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. A relação entre Teologia e Espiritualidade cristã. *RCT*, n. 24 (), p. 37-58, 1998.
- _____. A Teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, P.S.L.; BOMBONATTO, V.I. (ed.). *Concílio Vaticano II*. Análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. *Liberationis Mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação analisado à luz da *regula fidei*. In: ANJOS, M.F. (ed.). *Teologia em Mosaico*. Aparecida: Santuário, 1998; Roma: PUG, 1997.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. *Con los pobres contra la pobreza*. Madrid: Paulinas, 1991.
- GUTIÉRREZ, G. *La verdad los hara libres*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- HAUGHT, J.F. *Deus após Darwin*. Uma teologia evolucionista. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do Espírito (I-II)*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003.
- _____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991.
- HOBBS, T. O Leviatã. In: HOBBS, São Paulo: Nova cultural, 1997. (Os Pensadores).
- HUME, D. Investigação acerca do entendimento humano. In: *Berkeley e Hume*. São Paulo: Nova Cultural, 1992. (Os Pensadores).
- IANNI, O. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. In: *Kant(II)*, Nova Cultural 1991. (Os Penadores).

KÜNG, H., *Theologie im aufbruch. Eine ökumenische*. München; Zürich: Grundlegung, Piper, 1999.

_____. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1992.

LIBÂNIO, J.B. *Desafios da Pós-Modernidade à teologia fundamental*. In: GONÇALVES, O.S.L.; TRASFERETTI, J. (ed.). *Teologia na Pós-modernidade*. Abordagem epistemológica, sistemática e teórico-prática, Paulinas.

LIBÂNIO, J.B.; MURAD. *Introdução à Teologia*. Perfil, enfoques e tarefas. São Paulo: Loyola, p. 57-109.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do Governo civil. In: *Locke*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

LYOTARD, F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*, Petrópolis: Vozes, 2005.

MARGULIS, L.; SAGAN, D. *O que é Vida?* Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *As conexões ocultas. Ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2002.

MARX, K. *Il Capitale*. Roma: Newton, 1996.

MOLTMANN, J. *Dio nel progetto del mondo moderno*. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser, 1985.

MORRA, G. *Il quarto uomo*. Postmodernità o crisi della modernità? Roma: Armando, 1992

NEUTZLING, I. (ed.). *A Teologia na Universidade Contemporânea*. São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

NIETZSCHE, F.W. *La nascita della tragedia*. In: NIETZSCHE. *OPERE 1870/1881*. Roma Newton, 1993.

OLIVEIRA, M.A. *Pós-Modernidade. Abordagem filosófica*. In: GONÇALVES, P.S.L.; TRASFERETTI, J. *Teologia na Pós-Modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

ORTIZ, R. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAGLIA, V. *Storia dei poveri in Occidente*. Indigenza e carità. Milano: Biblioteca Universal Rizzoli, 1994.

PANNENBERG, W. *Questioni fondamentali di Teologia Sistemática*. Brescia: Queriniana, 1974.

PASTOR, F.A. *Teologia e Modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica*. In: GONÇALVES, P.S.L.; TRASFERETTI, J. *Teologia na Pós-Modernidade*. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

PEDRÃO, F. *Uma introdução à pobreza das Nações*. Petrópolis: Vozes, 1991.

RAHNER, K. *Sulle vie future della Teologia*. In: *Nuovia saggi* (V), Roma: Paoline, 1974.

RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil, 1969.

ROUSSEAU, J.J. *Do Contrato social*. In: *Rousseau*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

SANTA ANA, J. *Ecumenismo e libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: São Francisco, 2003.

SEGUNDO, J.L. *Qué mundo? Qué hombre? Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1993.

- _____. *Signs of the Times*. Theological Reflections. Maryknoll; New York: Orbis; Books, 1993.
- SESBOÛE, B.; THEOBALD, C. (ed.). *Histoire des dogmes*(IV). La Parole du Salut. Paris: Desclée, 1996.
- SOBRINO, J. *El principio misericordia*. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados. Santander: Sal Térrea, 1992.
- SUSIN, L.C. (ed.). *Mysterium Creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Soter; Paulinas, 1999.
- TEIXEIRA, F.L.C. *Teologia das religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1984.
- VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Martins Fontes.
- VILA NOVA, E. *Historia de la teologia cristiana*(I-III). Barcelona: Herder, 1992.
- ZYGMUNT, B. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ



Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (1966) é natural de Limeira/SP. Desde 1991, é professor e pesquisador. Atualmente, exerce a função de diretor do Centro de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). É bacharel em Filosofia, 1986, em Teologia, 1990, e especialista em Filosofia, 1990, pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Concluiu o mestrado em Teologia, 1994, pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e o doutorado em Teologia, 1997, pela Pontifícia Università Gregoriana (PUG) – Roma, Itália. Sua tese de doutorado intitula-se *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico a partir da regula fidei*.

Algumas publicações do autor

A Teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, P.S.L.; BOMBONATTO, V.I. (ed.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2005.

O sonho da unidade dos cristãos. Eclesiologia e Ecumênica elaborada a partir dos princípios católicos e das comissões mistas. In: BIZON, J.; DRUBI, R. (ed.). *A Unidade na Diversidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

Análise da cultura helênica na reflexão teológica, em busca de novos paradigmas que superem os limites e impasses legados por ela num contexto pós-moderno. Enfoque da teologia dogmática. *Revista de Cultura Teológica*, v. 12, p. 29-48. São Paulo: Paulinas, 2004.

Epistemologia e método do Projeto Sistemático da Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 60, p. 145-79. Petrópolis: Vozes, 2000.

Mysterium Liberationis. O projeto sistemático da Teologia da Libertação. Um estudo teológico a partir da *regula fidei*. Roma: Pontifícia Università Gregoriana (Collanna Tesi), 1997.