

Cadernos Teologia Pública

O seguimento de Cristo numa era científica

Roger Haight

ano IX - número 74 - 2012

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

O seguimento de Cristo numa era científica

Roger Haight

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano IX – Nº 74 – 2012

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho 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.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

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 pretende 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, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

O seguimento de Cristo numa era científica

Roger Haight

Algumas concepções científicas da realidade parecem ameaçar as crenças da fé cristã. Ou elas podem nos causar a vaga impressão de que a linguagem da fé seja mitológica ou esteja obsoleta. Algumas pessoas lidam com essa questão através de uma “compartimentalização” em que elas dividem sua vida em esferas ou compartimentos separados e bloqueiam qualquer comunicação entre eles. De um lado, por exemplo, o âmbito da fé cristã tem sua própria lógica interior, e a pessoa de fé não permite que outro conhecimento o bagunçe. Do outro lado, a pessoa de negócios faz negócios, e a religião não entra aí. Mas isso não funciona no final das contas, pois somos uma só pessoa em dois relacionamentos, com Deus e com o mundo. A cidadania mundana e a celestial se encontram em uma única consciência humana, e sem intercâmbio entre elas a pessoa poderá experimentar conflito interior.

As questões que desejo abordar aqui giram em torno de grandes ideias propostas pela ciência. Como não sou cientista, os problemas que levanto não são expressos de modo cientificamente nuançado. O que estou relatando se parece mais com coisas derivadas do mundo da ciência de que ouvi falar, com uma exposição impressionista de certos aspectos do relato científico do universo que parecem se cruzar com a fé cristã. Estou mais preocupado com a maneira como um amplo retrato científico da realidade incide sobre o retrato cristão da realidade. Como, exatamente, lidamos com cosmovisões divergentes? Existe uma fórmula para abordar as profundas diferenças em termos de visão?

Vou abordar essas questões em três passos. Na primeira parte, irei apontar cinco desafios básicos que a ciência apresenta para a linguagem tradicional da fé cristã. Isso dará um foco específico à exposição. Na segunda

parte, começarei a dar uma resposta positiva descrevendo a fonte da qual ela provém, a saber, a espiritualidade. A espiritualidade oferece um fundamento, um ponto de partida e uma justificativa para enfrentar os problemas. A terceira parte esboça algumas formas pelas quais os cristãos podem superar o caráter problemático de uma cosmovisão científica integrando-a na fé cristã. O método para superar esses problemas não contradiz a ciência, mas permite que a fé absorva conclusões científicas em si mesma. Quero mostrar que a ciência não é uma inimiga agressiva da fé cristã, mas uma amiga que ajuda a esclarecer a visão que a fé tem da realidade.

Desafios científicos para a fé e espiritualidade cristã

Embora eu não possa me aprofundar no intrincado e complexo mundo da ciência, algumas conclusões científicas podem ser apreendidas na linguagem do dia a dia. Elas vêm desafiando a crença cristã há algum tempo, como mostram os casos de Galileu e Charles Darwin, que servem de marco de referência neste sentido. Levantarei cinco pontos nevrálgicos para a imaginação e compreensão cristã.

Big Bang, evolução e intervenção divina

O primeiro problema surge num choque entre o Deus do cristianismo que age livremente no mundo e uma visão científica que não pode ver isso. Na linguagem cristã, Deus é chamado de Pai, o que sugere inevitavelmente uma pessoa grande lá em cima ou lá fora. A concepção de Deus como Deus pessoal é traduzida pela imaginação para “uma” pessoa a quem se dirige a oração. É verdade que a teologia sempre reconheceu e resistiu ao antropomorfismo, isto é, a falar sobre Deus em termos humanos. Mas é difícil não conceber Deus como “uma” pessoa. Na Bíblia, Deus intervém regularmente na história, em pessoa ou como uma voz ou através de anjos; age miraculosamente na história; e ainda oramos a Deus pedindo-lhe favores especiais. É plausível dizer que os cristãos acreditam que Deus age na história de formas semelhantes a formas explícitas.

A ciência apresenta um cenário significativamente diferente. A idade e a dimensão do universo proposto pela ciência virtualmente proíbem que se fale de Deus como “uma” pessoa. Como os seres humanos podem imaginar ou conceber o criador de um universo que tem mais de 13 bilhões de anos e vem se expandindo à velocidade da luz desde seu início? Que vocabulário pode

evitar a ideia de uma pessoa grande lá no céu e, ainda assim, preservar o caráter pessoal do Deus com quem nos relacionamos?

De modo geral, os teólogos e teólogas que dialogam com a ciência relutam em dizer que Deus intervém na dinâmica do mundo ou da história e age como uma causa deste mundo para realizar tarefas específicas¹. Até a origem da vida humana é entendida em termos evolutivos no sentido de que surgiu a partir de substâncias químicas inorgânicas. Todas as formas de vida se desenvolveram por uma causalidade intramundana a partir de uma única

1 STOEGER, William R. *Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe*. In: RUSSELL, Robert John; MURPHY, Nancey; STOEGER, William R. (eds.). *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*. Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences; Vatican City: Vatican Observatory Publications, 2008, p. 227. A ideia de que Deus age no mundo se refere ou à atividade criadora contínua e universal de Deus ou à sua atividade especial relativa a um acontecimento particular. A ideia de “intervenção” pode ter dois sentidos, e ambos se encontram fora do horizonte da ciência. Um deles imagina que a ação de Deus vem de um lugar diferente ou de fora da esfera do mundo. Isso não pode ser assim porque Deus é o poder dentro de todas as coisas que as mantém no ser. O outro imagina que Deus rompe as leis da natureza, ou as ultrapassa, ou age no lugar delas. Essa ideia é mais contenciosa. EDWARDS, Denis. *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 45-47.

forma de vida primitiva. Como o expressou Darwin, “todos os seres orgânicos que alguma vez viveram nesta terra descenderam de alguma forma primordial única, para dentro da qual a vida foi soprada pela primeira vez”². Essa descrição está em conflito com um cenário em que Deus cria diretamente a espécie humana e cada ser humano individualmente com base na premissa de que o espírito não pode evoluir a partir da matéria.

Aleatoriedade e finalidade

O segundo problema subsiste numa tensão entre a aleatoriedade do universo e sua finalidade. Os cristãos vivem num universo criado por um Deus pessoal e voltado para um alvo específico. Isso proporciona uma percepção de uma vontade estável de Deus para a realidade e uma concepção de verdade que é universal e não muda. As leis permanentes da natureza sustentam uma lei natural universal para o comportamento humano. Noções básicas da espiritualidade são determinadas pela ideia de que Deus intencionou o papel de cada pessoa na história.

2 DARWIN, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. New York: Barnes and Noble Classics, 2004, p. 280.

Tudo isso parece confrontar-se, quando não opor-se, a uma descrição da realidade dada pelas ciências. O universo está em movimento. A realidade é fluida, está se tornando, desenvolvendo-se ao longo do tempo. Ela não é estática; a mudança é sua condição-padrão. A criação ainda está produzindo novas formas de ser³. A ciência descreve em termos abstratos uma estrutura dentro da qual esse processo tem lugar como uma tensão entre leis e ocorrências aleatórias ao longo de um vasto período de tempo. Um autor oferece uma analogia com o jogo de xadrez: regras determinam as operações das peças, mas as regras permitem muitas jogadas diferentes. Na concepção científica, entretanto, até as leis podem mudar quando surgem novas formas de ser⁴.

3 A natureza não é uma estrutura, mas uma história. Ela se constitui como uma narrativa. Essa narrativa introduz complexidades de caráter ascendente à medida que a evolução se constrói passando por camadas biológicas, inorgânicas, geológicas, biológicas, sociais e culturais. “Pois o ‘ser’ do mundo sempre é também um ‘vir a ser’ e há sempre uma história para ser contada, especialmente à medida que a matéria se torna viva e depois consciente e, por fim, social também.” “O processo nunca se detém e nossos relatos dele são todos irreduzivelmente narrativos” (PEACOCKE, Arthur. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*. Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 62).

4 BARBOUR, Ian. *When Science Meets Religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000, p. 110.

A ciência representa implicitamente uma metafísica de mudança constante. O ser está verdadeiramente aberto e não pode ser predito⁵. “O futuro não é simplesmente desconhecido; ele ‘não está decidido’”. Mais de uma única alternativa está aberta, e há alguma oportunidade para a novidade imprevisível. O tempo implica uma historicidade e irrepetibilidade singular; o mundo não repetiria sua trajetória se fosse restaurado a um estado anterior, pois a cada ponto um acontecimento diferente dentre as potencialidades poderia ser efetivado.”⁶ A providência de Deus não está no controle, e não há desfecho determinado dentro do mundo finito.

Essa estrutura profunda de aleatoriedade, mudança e novos padrões de ser representa um sistema aberto do ser. Como ela se relaciona com uma visão do universo como um universo que tem finalidade, tão dominante nas concepções cristãs da realidade? Esta é uma questão básica que pode causar desorientação.

5 O movimento da realidade é descrito como um movimento que consiste da interação de padrão regular, ou lei, ou “necessidade”, e acaso, aleatoriedade ou contingência. Essa aleatoriedade ou imprevisibilidade pode ser vista nos próprios fundamentos da realidade física no nível micro ou subatômico do ser. Ela é mais evidente no âmbito da seleção natural na evolução da vida (PEACOCK, 1990).

6 Idem, *ibid.*, p. 69.

Evolução e pecado original

As pessoas cristãs vivem em um mundo antropocêntrico. O livro de Gênesis o atesta, e os cristãos, particularmente no Ocidente, têm vivido de acordo com ele. Eles supõem que sejam o centro da criação e os senhores do universo. O mundo está aí para ser nomeado e usado. Entretanto, essa concepção orgulhosa foi condenada por causa do pecado. Muitas pessoas acham que a existência do sofrimento e da morte no mundo se deve ao pecado humano. A linguagem a respeito de um pecado original domina a compreensão cristã do humano. Ela aparece na doutrina, na teologia, na ética. E, o que é mais significativo, permeia a linguagem da liturgia, do culto e da espiritualidade.

A ciência certamente complicou a compreensão que temos de nós mesmos. Levando em conta a idade e as dimensões do universo, fica difícil postular que a existência humana ocupar o lugar de importância central. Essa convicção tem ser expressa com modéstia e reserva. A imensidão do universo simplesmente torna pequena a importância do ser humano. Ele foi inserido numa narrativa maior, de modo que a existência humana constitui

“uma pequena parte do universo, [e] nós não somos a história inteira”⁷.

A evolução incide sobre o que os cristãos designam como “pecado original”. Ela implica a ligação da espécie humana com toda a história do universo e da vida emergente, incluindo a luta violenta das formas de vida para se aferrar à existência. A consciência evolutiva e a história da humanidade excluem um pecado original concebido como um acontecimento ou uma queda. O que aparecia como um momento definidor no relato cristão é retratado pela ciência como uma tendência humana natural à luz da evolução⁸. O pecado original se torna uma metáfora do egoísmo humano persistente e dos danos colaterais que ocorrem na luta pela vida. A atenção a si mesmo persiste como parte do proces-

7 HAUGHT, John F. *Cosmology and Creation*. In: *Christianity and Science: Toward a Theology of Nature*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007, p. 127.

8 “No contexto da seleção natural, a dor tem um efeito energizante e o sofrimento é uma incitação à ação: ambos têm valor de sobrevivência para criaturas que se defrontam continuamente com novas situações problemáticas que desafiam sua sobrevivência. [...] deve-se enfatizar que a dor, o sofrimento e a morte estão presentes na evolução biológica, como uma condição necessária de sobrevivência do indivíduo e de transição para novas formas muito antes de os seres humanos entrarem em cena. Assim, a presença de dor, sofrimento e morte não pode ser resultado de quaisquer ações humanas particulares [...]” (PEACOCKE, 1990, p. 68-69).

so contínuo da criação. A ideia de que essa tendência é uma estrutura objetiva que possa ser revertida por outro acontecimento na história chamado redenção aumenta o fundamentalismo histórico⁹.

Como a ideia do pecado original está profundamente inculcada na linguagem cristã, os ajustes exigirão uma reflexão cuidadosa.

Jesus e outros salvadores

Ao longo dos últimos séculos, passamos a respeitar as diferenças entre culturas e religiões. Muitas pessoas cristãs também chegaram a reconhecer a autoridade e legitimidade de outras religiões em relação a culturas diferentes. Isso tem levado a uma aceitação crescente do pluralismo religioso como condição natural da espécie humana na história. Ao mesmo tempo, porém, a maioria das igrejas, em suas doutrinas oficiais, tem resistido a essa posição. A concepção mais pública e mais prevalente é de que há apenas uma encarnação, um só salvador de toda a humanidade e só uma religião verdadeira.

É interessante observar, por conseguinte, que a ciência trouxe à tona um novo desafio para a doutrina

cristã básica de uma única encarnação. Quanto mais a ciência esquadrinha o universo, tanto mais parece que vida inteligente em outros planetas é não apenas possível, mas também estatisticamente provável. Pressupondo-se outra espécie de vida inteligente em outro planeta, ficaria difícil não pensar numa encarnação análoga ou paralela àquela de Jesus Cristo. “Como a encarnação é uma forma intensa de amor divino, não haveria formas galácticas desse amor? Um ser infinito de generosidade tenderia a muitas encarnações, e não a uma só.”¹⁰

O sentido da encarnação

A encarnação de Deus em outros planetas questiona a concepção presente de encarnação. A fé cristã caracteriza Jesus Cristo como uma presença divina dentro da esfera criada que ocorreu só uma vez. Em nosso mundo de pluralismo religioso, as reivindicações que os cristãos fazem a respeito de Jesus parecem exageradas. Como podemos falar da encarnação de Deus dentro de nosso mundo e em Jesus de uma maneira que seja inteligível? É possível elaborar doutrinas sobre a encarnação,

9 MAHONEY, Jack. *Christianity in Evolution: An Exploration*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2011.

10 O'MEARA, Thomas F. *Vast Universe*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012, p. 47.

exaltação e relevância universal de Jesus de uma forma que reconheça a integridade de outras religiões?

Esses cinco problemas foram formulados de modo incisivo. Acho que a maioria dos cristãos está consciente deles em graus variados. Passo, assim, a expor uma forma pela qual esses problemas podem ser resolvidos, uma forma que passa pela espiritualidade.

A espiritualidade do seguimento de Jesus

Nesta segunda parte, proponho uma forma de compreender como a fé cristã lida com o que parecem ser problemas levantados por nossa cultura científica e tecnológica. *Como a fé trava o diálogo com a cultura científica?* Esta é uma questão de método: o que acontece quando um cristão se ocupa com os dados da ciência? Na próxima seção vou falar sobre possíveis resultados do diálogo. Aqui destaco cinco breves pontos que, juntos, dizem essencialmente o seguinte: a espiritualidade cristã fornece a base para a absorção e integração dos dados da ciência na fé.

O primeiro ponto diz respeito à noção de espiritualidade: o que é espiritualidade? Uso esse termo para designar a maneira como as pessoas ou grupos

levam sua vida em face de alguma realidade transcendente. Com esta compreensão, pode-se dizer que todas as pessoas que tenham uma vida integrada têm uma espiritualidade, porque têm um princípio organizador transcendente que orienta seu ser e suas ações. Espiritualidade é, portanto, uma categoria holística ou oniabran-gente. Uma espiritualidade sintetiza a vida de pessoas ou grupos porque proporciona um centro de gravidade para todas as suas ações naquilo que consideram o mais importante e para o qual vale a pena viver.

Em segundo lugar, nesse marco, a espiritualidade cristã consiste no seguimento de Jesus. Os cristãos são as pessoas que moldaram sua vida segundo o padrão de Jesus em sua crença em Deus e no reinado de Deus. A espiritualidade cristã inclui um conjunto de crenças, um código de ética e uma série de comportamentos espirituais práticos, como prestar culto a Deus na assembleia cristã, a oração, outros exercícios devocionais e boas obras. Mas a base ou o fundamento para toda a espiritualidade cristã nas muitas igrejas consiste no seguimento de Jesus. O cristianismo começou como seguimento de Jesus, e é isso o que continuou a ser e sempre será.

O terceiro ponto observa que a espiritualidade cristã sempre reflete o contexto histórico em que existe. Isso pode ser demonstrado factualmente examinando-se

a história da espiritualidade cristã. Ela aparece de forma diferente entre os cristãos cartaginenses do século III em comparação com os monges celtas dos séculos VIII e IX, e com os cristãos na Genebra de Calvino no século XVI, e com os católicos europeus sob Pio IX no século XIX, e com os presbiterianos coreanos atualmente. Em outras palavras, o cerne comum do seguimento de Jesus, que é viver a vida cristã de uma maneira que é determinada pelo ensinamento e exemplo de Jesus, assume formas e dimensões diferentes em culturas e ambientes históricos diferentes. Mas também está claro que uma espiritualidade cristã comum subjacente às diferenças entre as pessoas cristãs em situações diferentes as une na fé. Em todos os casos, a espiritualidade cristã tem o mesmo fundamento: o seguimento de Jesus com fonte para o conteúdo da fé em Deus.

Esse fato observável merece um pouco mais de reflexão porque contém o âmago do que quero comunicar. Há níveis ou andares diferentes na casa da vida cristã. O térreo é a espiritualidade do seguimento de Jesus. Isto é o que define a fé em Deus como fé cristã: o fato de estar baseada em Jesus de Nazaré e ser moldada por ele. Todas as pessoas cristãs compartilham esse mesmo andar térreo. Mas, à medida que se sobe nos andares do prédio, depara-se com diferenças. Formas diferentes

de seguir Jesus, crenças diferentes sobre Jesus, ênfases diferentes entre os valores éticos e modelos diferentes de culto podem ser encontrados nos andares superiores da mesma casa do cristianismo. O que realmente une os cristãos ao longo dos séculos e em todas as culturas não é o mesmo conjunto de palavras ou práticas, mas a mesma estrutura da espiritualidade básica que define uma pessoa ou um grupo como cristão. A orientação fundamental na vida é plasmada e modelada por Jesus de Nazaré. Este foi o ponto de partida histórico do próprio cristianismo, e desta base existencial coletiva tudo o mais se desenvolveu.

O quarto ponto é que a espiritualidade cristã pode absorver diferentes sistemas culturais em si mesma e continuar sendo a mesma espiritualidade em sua base do seguimento de Jesus. Em outras palavras, uma única fé e espiritualidade cristã adota diferentes estilos, expressões e crenças em sua caminhada. Mas isso significa que não se deveria conceber a relação entre o cristianismo e a cultura científica como uma confrontação entre dois conjuntos paralelos de crenças ou ideologias da mesma espécie. A forma de entender essa relação não consiste em enfileirar doutrinas e crenças a fim de compará-las e negociar entre elas. Não se deveria dizer: “O cristianismo sustenta esta verdade e a ciência sustenta aquela

verdade”, como se duas cosmovisões objetivas e proposicionalmente definidas pudessem ser comparadas e contrapostas. A espiritualidade cristã relaciona uma pessoa com Deus com base na fé mediada por Jesus; a ciência é uma forma de entender este mundo com base nas evidências empíricas. Uma fórmula melhor para essa relação é a seguinte: a espiritualidade cristã se desdobra numa cultura e cosmovisão científica e tecnológica; por isso, irá formular suas crenças em Deus, definir suas normas éticas e expressar seu culto a Deus de uma maneira que é derivada da espiritualidade cristã, mas se encaixa nessa nova cultura do mesmo modo que a espiritualidade cristã sempre fez.

E, por fim, em quinto lugar, vou formular a tese que servirá de guia para a terceira parte desta publicação. Uma espiritualidade do seguimento de Jesus que transpira dentro de uma cultura secular, científica e tecnológica fornece a base para entender Jesus como o Cristo dentro dessa cultura. A teologia e, em última análise, as doutrinas surgem, em cada período da história cristã, a partir da espiritualidade cristã. A espiritualidade, ou uma vida vivida com base numa ligação com Deus mediada por Jesus, proporciona a fonte para uma compreensão construtiva das crenças, da ética e das práticas espirituais cristãs expressas em termos da respectiva cultura.

O seguimento de Jesus numa era científica

Passo agora à terceira parte desta exposição intitulada o seguimento de Jesus numa cultura científica. Nela, seguirei a fórmula de colocar a cultura científica dentro da dinâmica do seguimento de Jesus, de modo que a espiritualidade cristã se insira nessa cultura.

O reconhecimento da imanência de Deus

O primeiro desafio da ciência para a crença cristã de que tratamos surge da relutância de considerar a entrada ou intervenção de Deus nos sistemas do mundo natural, embora poucos concebiam a natureza como um sistema fechado. Mas se pensamos em termos mais amplos, segundo os quais Deus é o poder interior do próprio ser, expresso na concepção da criação a partir do nada, isso dá acesso ao conceito da imanência de Deus em nosso mundo de uma forma que não é hostil à ciência e é mais relevante para a espiritualidade.

A ideia da criação vem das escrituras hebraicas e, depois de Jesus, foi aprimorada com a ideia de que Deus cria a partir do nada. Essa concepção tem suas raízes na experiência humana de não possuímos dentro de nós mesmos o fundamento de nosso ser. O “de onde”

absoluto de nosso ser é compartilhado pelo mundo do qual fazemos parte. A criação a partir do nada significa que “nada” se encontra entre Deus e as criaturas, e isto torna Deus o poder sustentador do próprio ser. “Deus é radicalmente imanente (interior) a tudo que é – mas de uma maneira altamente diferenciada, em consonância com o caráter de cada processo, relação ou objeto. Deus, portanto, não é uma entidade como outras entidades – Deus é mais como um verbo, uma ação contínua de que tudo o mais participa, mas participa de acordo com sua própria individualidade.”¹¹

Tomás de Aquino chamou o poder criador contínuo de Deus de causalidade primária; todo ser e todas as ações deste mundo (causalidade secundária) são sustentados por ela. Deus é a causa primária na medida em que causa e é o poder sustentador de todo o ser. As causas secundárias são todos os agentes finitos que existem e atuam apenas porque são, eles mesmos, sustentados pelo poder da criação ativa de seu ser por parte de Deus¹². “Deus é diferente de qualquer outra causa, não é uma entidade como outras entidades, mas, antes, uma atividade ou processo que tudo permeia e de que tudo o mais participa, e, embora presente em toda parte, não

pode ser isolado como uma causa ou força separada.”¹³ Nesta concepção, a ação especial de Deus no mundo é realmente a ação criadora universal de Deus atuando na causalidade secundária ou intramundana e através dela. Toda atuação neste mundo é a operação tanto de causas primárias quanto de secundárias, sendo que ambas produzem inteiramente o efeito, mas cada uma com base em uma espécie diferente de causalidade. O chamado “nexo causal” buscado na ação especial de Deus se explica pela particularidade abrangida pela causalidade criadora primária de Deus¹⁴.

13 STOEGER, 2008, p. 235.

14 Em vez de conceber a Deus como aquele que atua no mundo por um ato especial, sua ação pode ser concebida como a criatividade universal divina que atua ao mesmo tempo junto com causas secundárias. Essa questão foi amplamente discutida na Idade Média em termos de graça e livre-arbítrio, e Bernardo de Claraval propôs uma fórmula para resolver os debates que, alternativamente, atribuíam a primazia à ação divina ou à ação humana: “A graça faz a obra toda, e o mesmo faz o livre-arbítrio – com a seguinte e única restrição: ao passo que tudo é feito no livre-arbítrio, tudo é feito da graça” (BERNARD OF CLAIRVAUX, *On Grace and Free Will*. In: *Treatises III*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1977, 14.47, p. 106). A simultaneidade é possível porque as duas atuações não concorrem uma com a outra. Deus é plenamente a causa primária da ação plena da causa secundária. A fórmula usada pela teologia escolástica na cristologia descreve Deus como aquele que age de modo geral no mundo criado: toda atividade neste mundo é atuação criada por parte de ato incriado.

11 STOEGER, 2008, p. 229.

12 Veja TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III 70.

Convivência com a aleatoriedade

Passo agora para a questão da aleatoriedade e da finalidade. Uma espiritualidade do seguimento de Jesus permite que a pessoa cristã conviva com a aleatoriedade e se rejubile nela. A finalidade ou propósito no cosmo e na história não exige que cada acontecimento seja programado. A aleatoriedade dentro de um sistema e o movimento do sistema todo rumo a um alvo não se opõem. Ao longo do tempo ou dentro dele pode-se perceber uma direção “rumo à complexidade e variedade crescente de formas biológicas até a miríade de complexidades da sociedade humana”¹⁵. Embora o futuro seja imprevisível, olhando para trás se pode perceber uma direcionalidade que levou ao aparecimento do humano. Quando esta concepção é combinada com o que foi dito sobre a causalidade primária e secundária, a criatividade contínua de Deus pode ser concebida como uma criatividade que não atua contra a aleatoriedade, mas junto com ela como meio de cumprir os propósitos transcendentais de Deus¹⁶. Isto não estabelece a fina-

15 PEACOCKE, 1990, 32. Veja também nota 3.

16 “Se Deus atua através do acaso, a criatividade natural do próprio acaso pode ser concebida como um modo da criatividade divina da qual ele participa. E o mistério gracioso de Deus pode ser vislumbrado como a Fonte não só de profundas regularidades

lidade, mas mostra que a aleatoriedade não exclui o propósito ou finalidade.

Por sua vez, isso se reflete numa espiritualidade do seguimento de Jesus. Não se espera que Deus realize em nível histórico o que Deus possibilitou que a liberdade humana busque e realize. Esta concepção implica certa “autolimitação” de Deus¹⁷. Ela desaconselha a ideia de esperar que Deus manipule o curso da história. E enfatiza a seriedade da liberdade humana e o fato de que, através da evolução, Deus confiou, até certo ponto, a história a decisões humanas.

O impulso da história evolutiva para o futuro reorganiza a maneira como se deveria conceber a relação de Deus com ela. Quando a espiritualidade consulta a ciência contemporânea, “é mais útil conceber a Deus como o fundamento infinitamente generoso de novas possibilidades para o devir do mundo do que como um ‘projetista’ ou ‘planejador’ que mapeou o mundo em to-

no universo, mas também da novidade” (JOHNSON, Elizabeth A. Does God Play Dice? Divine Providence and Chance. *Theological Studies*, v. 57, p. 15-16, 1996).

17 A ideia da autolimitação de Deus é paradoxal e intrinsecamente incompreensível. Ela só afirma vagamente, mas não explica como Deus, como o ato puro do próprio ser, pode criar a partir do nada, exceto o próprio Deus, algo que seja verdadeiramente outro do que Deus, que é o próprio ser.

dos os detalhes a partir de algum ponto indefinidamente remoto no passado”¹⁸. O Deus criador e sustentador transcendente da história será o princípio último para a significatividade da história num futuro absoluto. Jesus falou do reinado final de um Deus pessoal num futuro absoluto. Isso cerca o cosmo com a personalidade que permanece mistério absoluto. Apesar da lógica violenta e aparentemente cruel da evolução, em que toda vida, em última análise, deixará de existir, tem-se a esperança de um sentido coerente que tem um caráter salvador: “Tem de haver uma permanência nas profundezas do processo do mundo que remedia o fato de que nada dura.”¹⁹ Assim, a noção científica de evolução desloca o centro de gravidade da fé e da espiritualidade na direção da esperança.

18 HAUGHT, John F. *God after Darwin: A Theology of Evolution*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2000, p. 119.

19 HAUGHT, John F. *What's Going on in the Universe? Christianity and Science: Toward a Theology of Nature*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007, p. 63. Essa esperança tem algum apoio dentro da própria subjetividade humana. Os seres humanos exigem sentido, e o sentido está muitas vezes associado ao propósito ou à finalidade. Geralmente, os seres humanos buscam, se é que não exigem, propósito para viver. Como a existência humana não está separada do universo, mas é justamente aquela parte do universo que é autoconsciente, é plausível procurar tal propósito na evolução com base na subjetividade humana.

A reorganização do relato cristão

Vimos na exposição do pecado original que, para a ciência, não há lugar na história da evolução para um acontecimento de uma queda que tenha alheado toda a espécie humana do amor do criador do universo. Não podemos transformar um mito religioso num acontecimento histórico e na ideia que o acompanha de que a redenção humana foi realizada numa transação literal entre Jesus e Deus feita em nosso favor nas nossas costas. A existência humana parece efetivamente presa numa rede de pecado. E Jesus representa um padrão de vida humana levada no poder do Espírito de Deus que, de várias formas, opõe-se ao pecado pelo amor abnegado. Jesus salva revelando um modo de vida que é sustentado pelo Espírito de Deus e que leva à ressurreição.

Positivamente, o reconhecimento da evolução em relação ao pecado contribui com duas dimensões novas para a espiritualidade cristã. A continuidade entre a existência humana e os padrões de vida dos quais surgiu a existência humana fornece os dados que explicam a violência que prevalece dentro da vida humana histórica. Esta é nossa história. Mas, ao mesmo tempo, a humanidade constitui um novo nível de autoconsciência e liberdade na história evolutiva. Os seres humanos são chamados a um novo conjunto de padrões de compor-

tamento acima da concorrência ou competição evolutiva²⁰. Em vez de lutar contra outros humanos ou outras espécies pela sobrevivência, os seres humanos são chamados à cooperação e solidariedade. Essa nova forma de ser não é agressiva ou assertiva contra outros, mas consiste em serviço responsável dentro da espécie, a outras espécies e ao próprio planeta.

A segunda dimensão dá acesso a uma nova visão para o papel da humanidade no universo. Vimos que “uma das importantes implicações da evolução [...] é que ela permite um transposicionamento do ideal da perfeição de um passado imaginado para um futuro possível.”²¹ A salvação não é reparar o passado ou restaurar um estado idealizado do ser; o universo está se movendo para a frente, e os seres humanos agora têm um papel consciente e deliberado a desempenhar no projeto²². A evolução mostrou a Teilhard de Chardin que a espiritualidade não poderia ser reduzida à interiorida-

20 Veja MCFAGUE, Sally. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 144.

21 HAUGHT, Evolution and Divine Providence, 2007, p. 106.

22 Denis Edwards observa esses dois princípios significativos para entender o ser humano que surgem do relato científico do humano: “A pessoa humana está profunda e intrinsecamente interligada com cada outra criatura como filha da Terra e filha do universo; e a pessoa humana tem a dignidade e responsabilidade particular que provêm do fato de ser aquela em que o universo chegou à au-

de ou retirada do mundo. “É, com efeito, na ação e através dela que o espírito se desdobra e a espiritualidade cresce.”²³ O seguimento de Jesus é transformado num modo ativo de vida que é responsável pelo mundo e tem a atenção voltada para o futuro e o projeto de construir novas relações de solidariedade.

A relevância universal de Jesus dentro do pluralismo religioso

Jesus é universalmente relevante porque revela o Deus criador com o qual toda a realidade e todos os seres humanos estão relacionados. Mas é notável que as ciências ditas duras sejam um veículo que abre a imaginação cristã para o reconhecimento de outras religiões como mediações autônomas e autênticas da presença salvadora de Deus para com a humanidade. A ciência dá acesso a um horizonte cósmico que torna difícil que se sustente uma concepção antropocêntrica ou cristocêntrica da realidade. “Não é fácil para um indivíduo ver a Terra como a

toconsciência” (*Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995, p. 143).

23 KING, Ursula. *Teilhard de Chardin and Eastern Religions*. New York: Paulist Press, 2011, p. 211.

realidade para a qual o universo existe.”²⁴ As dimensões do universo dão uma impressão melhor da infinidade de Deus²⁵. O pensamento cósmico desloca a perspectiva cristã do cristocentrismo para o teocentrismo.

Quando se estabelece uma perspectiva teocêntrica, as implicações da atividade criadora de Deus se tornam relevantes. A criação a partir do nada implica a presença de Deus dentro de toda a realidade, mas de uma maneira pessoal, graciosa e dialógica dentro de todos os seres inteligentes. Nesse ponto, todos os argumentos em favor de uma encarnação dentro da esfera de seres inteligentes em outros planetas também se aplicam à história humana. Eles apoiam a encarnação nas formas distintivas de ser humano que são constituídas pelas diferentes culturas e sociedades. Parafrazeando Thomas O’Meara, pode-se dizer que “as capacidades das sociedades galácticas inteligentes [ou sociedades humanas que não são cristãs] e o amor de Deus a elas não rebaixam Jesus de Nazaré”²⁶. Isto é, antes, Deus como Espírito que não mostra parcialidade²⁷.

24 O’MEARA, 2012, p. 47.

25 Idem, *ibid.*, p. 92.

26 *Ibid.*, p. 49. Aqui estou levando a argumentação de O’Meara para um lugar aonde ele não quer que ela vá.

27 Atos 10,34.

Essa percepção gira em torno de três axiomas: a suposição de que as culturas são profundamente diferentes, de que Deus quer se comunicar tanto com todos que se encarnará para cada cultura distintiva, e de que essas encarnações do Espírito de Deus não são concorrentes. Em suma, deveríamos esperar que Deus se encarne em outras religiões assim como se encarnou no judaísmo através de Jesus. Mas isso exige uma revisão de nossa ideia de encarnação.

Uma nova concepção de encarnação

Passo, então, à concepção de encarnação que está estabelecida. Não deveríamos conceber a encarnação nos termos imaginários dos quadros de uma história em quadrinhos: Deus lá em cima, Deus desce e Deus volta para cima. A encarnação significa mais basicamente que Deus é o “dentro” de todas as coisas, o poder e amor que sustenta o próprio ser finito. Deus não intervém na realidade criada porque, como reconhece a espiritualidade cristã, ele é o “dentro” de toda realidade.

Karl Rahner opera com a ideia de que Deus, como criador contínuo, sustenta a evolução. Novo ser e novas formas de ser são apoiados pela causalidade primária in-

terior ou poder criador de Deus²⁸. Fazendo isso, Rahner correlaciona efetivamente a linguagem metafísica a respeito da causalidade primária de Deus na criação com a linguagem bíblica do Espírito de Deus. “O Espírito pode ser entendido como o poder divino imanente que possibilita a emergência evolutiva, dando continuamente à criação a capacidade de transcender-se e tornar-se mais do que ela é. O Sopro de Deus sopra vida para dentro de todo o processo de um universo emergente. O Espírito Santo é o princípio divino imanente que leva a criação rumo a um futuro aberto.”²⁹

A ideia de encarnação deveria ser expandida. A encarnação não deveria ser concebida como um acontecimento passado que ocorreu a uma certa altura do tempo, de uma vez por todas. Ela expressa o poder e amor intrínseco de Deus como Espírito que abrange a existência desde o início. Nos três primeiros evangelhos, Marcos, Mateus e Lucas retratam a encarnação de Deus em Jesus nesses termos. Jesus é o representante icônico

28 RAHNER, Karl. Christology in the Setting of Modern Man's Understanding of Himself and of His World. In: *Theological Investigations*. Baltimore: Helicon Press, 1970, v. 11, p. 218, 223-24.

29 EDWARDS, Denis. *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004, p. 48; também ID. *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 44.

particular de uma “encarnação profunda” que abrange o universo, mas apareceu “nestes dias que são os últimos” em Jesus (Hebreus 11,1). Essa encarnação fundamenta a espiritualidade cristã expressando como a presença e o poder de Deus atuaram dentro dele³⁰.

Conclusão

Concluindo, tenho de perguntar e responder qual é a utilidade dessa espécie de reflexão. Sabemos todos que esse tipo de análise tem muito pouco efeito prático na vida da comunidade cristã. Além disso, as pessoas que se envolvem com a questão de como Deus age no mundo em diálogo com a ciência estão conscientes do

30 Veja outra expressão dessa concepção mais ampla de encarnação: “Nesse contexto, a encarnação de Deus em Cristo pode ser entendida como uma encarnação radical ou ‘profunda’, isto é, uma encarnação no próprio tecido da existência biológica e no sistema da natureza. Entendida dessa maneira, a morte de Cristo se torna um ícone do cossofrimento redentor de Deus com toda vida sentiente e com as vítimas da concorrência social. Deus arca com os custos da evolução, o preço implicado no sofrimento da seleção natural” (GREGERSEN, Niels Henrik. *The Cross of Christ in an Evolutionary World*. In: *Dialog: A Journal of Theology*, v. 40, n. 3, p. 205, 2001). Há mais a ser dito aqui, mas a finalidade não é desenvolver uma cristologia.

quanto suas análises ficam aquém do mistério que tentam descrever. Como a ação de Deus na história é, por definição, oculta e inobservável, que uso podem ter esses vários modelos? Que diferença eles fazem?

Vejo uma função e relevância dupla desse tipo de reflexão. Em primeiro lugar, entabular essa discussão impede concepções ingênuas e antropomórficas da ação de Deus no mundo que frequentemente entram em colapso, e assim decepcionam, e às vezes causam escândalo. Em segundo lugar, se se entra na questão, essas análises podem abrir a imaginação num modo receptivo para entendermos o mundo, nós dentro dele e Deus em relação com o mundo e a história de formas positivas que podem energizar a espiritualidade. Uma pessoa de fé vive alguma visão imaginativa da realidade. É melhor ter uma visão criticamente sensível que reflita mais exatamente a realidade. Ela terá poder mais profundo e duradouro.

Essas reflexões podem ter uma incidência mais direta na concepção que uma determinada pessoa tem de sua própria espiritualidade cristã. Aqui quero dialogar com a ciência mediante uma improvisação baseada na concepção de existência humana de Teilhard de Chardin, que a via como uma existência sustentada pelas

duas mãos de Deus, em termos de causalidade primária e secundária³¹.

Uma das mãos de Deus é o poder sustentador de sua causalidade criadora. Deus mantém cada criatura por uma causalidade primária que se volta para cada ser em sua individualidade. Deus como Deus pessoal e amoroso está presente para cada ser individual e o sustenta na existência a partir de dentro. A outra mão de Deus é justamente não estar presente para um ser diretamente, mas consiste nas causas secundárias que cercam cada ser dentro de um sistema dado. Não se podem interpretar as intenções divinas nos acontecimentos que afetam a cada um/uma de nós porque, embora Deus os sustente, não os dirige. Mas Deus acompanha cada um/uma de nós tanto dentro dos acontecimentos positivos quanto dos negativos na rede da causalidade intramundana, os que promovem a vida e os que a destroem. Essas duas mãos de Deus seguram o universo e cada um/uma de nós nele. As pessoas cristãs têm a esperança de que o abraço direto de Deus nos preencha e sustente quando finalmente sucumbirmos ao ritmo do universo em evolução.

31 TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life*. New York: Harper & Brothers, 1960, p. 47-51. Teilhard fala das duas mãos de Deus como o “dentro” e o “fora” de nossa dependência de Deus. Não está claro que a causalidade primária e secundária tenha inspirado a distinção feita por ele.

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, OFM
- 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
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro



Roger Haight é ex-presidente da Sociedade Teológica Católica dos EUA e professor visitante no Union Theological Seminary, em Nova Iorque, uma tradicional casa de formação de teólogos fundada em 1836 como uma instituição presbiteriana e onde estudaram grandes nomes da teologia mundial. Foi professor de Teologia por mais de 30 anos em escolas da Companhia de Jesus em Manila, Chicago, Toronto e Cambridge. Foi professor visitante em Lima, Nairóbi, Paris e em Pune (Índia).

Algumas publicações do autor

HAIGHT, Roger. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 1990.