

## O FAZER TEOLÓGICO E SUAS ESTRATÉGIAS NUMA SOCIEDADE GLOBAL\*

\*\*Coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião PUC-SP e professor no Centro Universitário Assunção (UNIFAI)

Ênio José da Costa Brito\*\*

### Resumo:

*O a. tendo em mente os desafios que a realidade atual apresenta à reflexão teológica, apresenta alguns elementos que julga importantes para um trabalho sólido e atualizado. Depois de apresentar algumas características do mundo contemporâneo e dos meios acadêmicos — globalização e interdisciplinariedade — e de apresentar como exemplo da evolução a reflexão eclesiológica, o a. delimita os sinais da agonia de um modelo de como pensar a teologia. Diante disto, julga conveniente que a teologia esteja, hoje, preparada para diálogos urgentes especialmente com as ciências e as culturas. Traz ainda, como sugestão a importância do conhecimento da cultura popular e da história. Finaliza, chamando a atenção para a necessidade de uma sólida motivação para os estudos da teologia sugerindo um plano de estudos envolvente.*

### Chave:

*Teologia: desafios; globalização, teologia: realidade; teologia: estudos.*

### PARTE I: DIANTE DA PERPLEXIDADE QUE RONDA O FAZER TEOLÓGICO

Responder à pergunta *onde estou?* ou *onde estamos?*, é de fundamental importância, uma vez que possibilita a formulação de uma segunda pergunta: *para onde vamos?*

Não se pode negar um certa perplexidade no fazer teológico atual, certa insegurança diante de outros saberes, que se

\*Elaboração a partir da *Aula Inaugural* no Instituto Teológico Interdiocesano São José, em Pouso Alegre — MG — no dia 12 de fevereiro de 2001.

reflete na própria linguagem teológica, a ponto de muitos afirmarem ter a teologia tomado *linguagens de empréstimo*.

Nossa intenção é subsidiar um debate mais amplo sobre o estudo da teologia. Para isto, num primeiro momento apresentaremos alguns temas norteadores que possibilitam uma ubiquação no contexto acadêmico. Em seguida, apontar-se-ão alguns desafios, alguns destes urgentes, que precisam ser olhados com carinho por todos que empreendem a viagem teológica. Terminamos com um convite à renovação de nossas motivações para o estudo teológico, que deve ser cada vez mais dialogal.

## 1. A sociedade cosmopolita global

Para o historiador Eric Hobsbawn, uma das evoluções mais significativas do século XX ocorreu nos meios de comunicação. A difusão global das informações contribuiu de maneira incisiva na mudança das *relações sociais*, embora poucos a desfrutem. Vive-se hoje numa sociedade da inovação permanente. Família, nação, trabalho, tradição, natureza, não continuam como eram. Está em gestação no mundo uma *sociedade cosmopolita global*

As conseqüências desse processo são ambíguas. De um lado, as conquistas avassaladoras da ciência acolhem o desafio de atender as necessidades e os desejos humanos, que não são poucos. De outro, aumentaram os riscos resultantes da própria utilização da razão, razão experimental, prática, instrumental.

Para alguns analistas sociais, esta sociedade do conhecimento é uma *sociedade de risco*, na expressão de Anthony Giddens<sup>1</sup>, uma sociedade marcada pela *incerteza fabricada*. Um dos traços marcantes dessa sociedade do risco é o da *democratização do medo*.

Somos convidados a ver a globalização não apenas como um arranjo recente do capitalismo, como se nada houvesse mudado substancialmente nas relações sociais, mas a perceber a dimensão revolucionária da globalização, uma vez que ela interferiu no conjunto das instituições sociais, influenciando na política, na economia e na vida íntima.

A globalização, como todo o processo histórico, é dinâmica. Entende-se assim o fato, percebido por poucos, de sua crescente descentralização. Em outras palavras, nenhuma empresa ou nação tem controle sobre seu dinamismo e suas conseqüências. Por exemplo, as instituições atualmente existentes não são capazes de monitorar e interferir decisivamente sobre as mudanças tecnológicas. *A arregimentação de forças para a*

1 Cf. A. GIDDENS, *Mundo em Descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro, Record, 2000. Nesse primeiro tópico de nossa análise seguiremos de perto as idéias desenvolvidas por Giddens no livro citado.

2 Cf. L. C. FRIDMAN, "Globalização e cosmopolitismo". Em *JORNAL DO BRASIL/IDÉIAS*, 6 de janeiro de 2001, p. 3.

3 Cf. C. ROSSI, "ONGs roubam a cena em Davos 2001". Em *FO-LHA DE SÃO PAULO*, 31 de janeiro de 2001, Caderno A. p. 10.

4 Cf. A. GIDDENS, o. cit.

5 Cf. R. RORTY, *Para realizar a América — O Pensamento de Esquerda no Século 20 na América*. Rio de Janeiro, DP&A, 2000. O livro foi lançado no Brasil 11 anos depois de sua publicação nos EUA. O livro é de circunstância, com menos vigor, por exemplo, que outra obra de Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, mas ainda assim um texto inteligente e com o qual temos algo a aprender.

6 Cf. A. GIDDENS, o. cit., p. 58.

*consolidação do projeto neoliberal define um campo de forças, mas a História é mais do que isso.*<sup>2</sup>

A 31ª edição do Fórum Econômico Mundial realizado em Davos, Suíça, em janeiro de 2001, revelou a importância crescente do envolvimento da sociedade civil nas questões políticas e econômicas mundiais. Nunca antes, nos 30 anos de encontros anuais, se falou tanto de ONGs. Nem se buscou com tanto empenho incluí-las entre os interlocutores de Davos, relembra Clóvis Rossi. O mesmo Rossi cita as palavras de Smadja, diretor-gerente do Fórum Econômico: *As ONGs são as portavozes do mal-estar e das incertezas causadas pela globalização e pela revolução na tecnologia da informação.*<sup>3</sup>

A questão emergente é: como submeter a globalização aos desígnios da cidadania? Uma primeira resposta indicativa é pelo aprofundamento da democracia. Aqui utilizamos a palavra no seu sentido forte.

O mundo cosmopolita, possibilita às pessoas um contato crescente com outras, que pensam de maneira diferente. Experiência fecunda e inquietante que com frequência contribuiu para a erosão da tradição e das referências que forneciam os marcos do senso de identidade para os indivíduos. Fenômeno caracterizado por Giddens como *desmantelamento dos contextos tradicionais de confiança.*<sup>4</sup>

Reage-se a este processo gerador de uma crescente insegurança criando imagens de comunidades ultra protetoras de uma vida integrada, isto é, com sentido dado por uma solidariedade virtual que deitaria raízes num passado idealizado. As consequências nefastas desse processo de sublimação ou fuga são inúmeras. Realço uma de interesse para o estudo de teologia: o *fundamentalismo*.

Entre as características do fundamentalismo pode-se indicar a sua visceral incapacidade para o diálogo, *diálogo cosmopolita universal* na expressão de Richard Rorty.<sup>5</sup> *Os fundamentalistas reclamam um retorno aos textos e escrituras básicos, a serem lidos de maneira literal, e propõem que as doutrinas derivadas de tal leitura sejam aplicadas à vida social, econômica, política e religiosa.*<sup>6</sup>

Temos assistido, nas últimas décadas, um recrudescimento da violência no campo das religiões, proveniente de visões fundamentalistas do mundo. Um dos temas da agenda do século 21 será o da tensão gerada pela oposição entre fundamentalismo e tolerância.

*O cosmopolitismo, é uma revolução no modo como pensamos sobre nós mesmos e no modo como formamos laços e ligações com os outros. Resultou em uma democracia de emoções, pois, o senso de individualidade e de identidade*

*passou a se robustecer através da abertura para o outro e do diálogo que rompe com os padrões de conviver e de amar referidos às instituições tradicionais.*<sup>7</sup>

7 Cf. L. C. FRIDAMN, o. cit., p. 3.

Esta *democracia de emoções* tem provocado alterações profundas na esfera da intimidade humana e na vida familiar.

O dinamismo interno da sociedade contemporânea tem forças potenciais capazes de aprofundar a democracia nos diversos planos da vida social local e global. Tudo isso não se fará sem lutas e pressões.

## 2. O diálogo interdisciplinar

Gradualmente, o mundo cosmopolita convidou todos a olharem com atenção a complexidade dos processos biológicos, históricos, sociais, políticos e religiosos da humanidade.

A percepção desta complexidade trouxe consigo, no campo da pesquisa e dos estudos nas mais diversas áreas, a necessidade do diálogo interdisciplinar, capaz de proporcionar um enriquecimento do ser humano e do sentido da vida.<sup>8</sup>

O diálogo interdisciplinar não acontece por geração espontânea, há pré-requisitos, exigências mínimas para que ele se realize. Na expressão de Libânio, o pré-requisito básico epistemológico é a passagem de uma hermenêutica especular para uma hermenêutica crítica.

8 A reflexão sobre o diálogo interdisciplinar deve muito às idéias apresentadas por João Batista Libânio em seus livros e conferências.

Para a hermenêutica especular (do latim *speculum*, espelho) o conhecimento reproduz, é uma cópia exata da realidade. Esta visão de conhecimento esquece a dimensão histórica e ideológica do mesmo. Em outras palavras, para esta concepção, o conhecimento goza de uma neutralidade reflexiva que veta a discussão sobre a natureza mesma do ato de refletir, de conhecer.

No caso da leitura e interpretação de um texto, por exemplo, esta hermenêutica reduzia a influência do sujeito e de todas as suas determinações, na pretensão de encontrar um sentido literal que era transmitido a seguir por via de um ensino dogmático.<sup>9</sup>

A hermenêutica crítica nasceu e cresceu sob o signo da suspeita filosófica, psicológica e ideológica. Um dos traços marcantes da modernidade é a emergência da subjetividade humana. O sujeito ao interpretar a realidade não se despoja de tudo o que ele é, ao contrário, traz consigo sua condição étnica, ética, cultural, de gênero, de tempo e espaço (pré-compreensão).

9 Na modernidade, as ciências empíricas reivindicaram para si a objetividade especular. A ciência julgava oferecer uma cosmovisão rigorosa, exata e científica.

Com o desenvolvimento da psicologia, a hermenêutica crítica ganhou mais um aliado de peso, ao constatar que camadas mais profundas do ser humano — id e superego —, influenciavam no processo cognitivo e nas opções humanas.

A sociologia do conhecimento — que explicita as condições sociais do conhecimento —, amplia a suspeita ao apontar para as visões ideológicas presentes no processo de conhecimento. A neutralidade axiológica, a objetividade científica escondem jogos de poder e interesses os mais diversos.

*A tomada de consciência de que o modo humano de conhecer e interpretar e de que na interpretação jogam inúmeros elementos das mais diversas origens leva necessariamente a uma dupla atitude básica no diálogo interdisciplinar. Em relação a sua própria ciência, uma vigilância epistemológica procurando denotar o mais possível as conotações que se imiscuem no objeto do conhecimento. Em relação às outras [ciências], manter uma perspicuidade crítica.*<sup>10</sup>

Mais do que antigamente, temos consciência dos interesses corporativos que pesam sobre os procedimentos teóricos e deixam marcas nas suas conclusões. Fato que pode ser constatado na teologia onde a hegemonia clerical e masculina no campo da produção teológica é uma realidade que só lentamente começa a mudar.

Breve,

*sem a acuidade filosófica de perceber a presença do sujeito em todo conhecimento, sem a análise psicológica de desvendar as razões inconscientes, sem a crítica ideológica de todo o saber, numa palavra, sem uma percepção ampla do jogo interpretativo de todo o conhecimento, não existe diálogo interdisciplinar lúcido. Portanto, no diálogo interdisciplinar jogam-se a priori de outra natureza que o puro conhecer objetivo.*<sup>11</sup>

O fundamentalismo, lembrado anteriormente, baseia-se na segurança sectária de possuir a verdade. Segurança que tem sua matriz no fenômeno da *ortodoxia* — posse inebriante da verdade que se torna intransigente diante da verdade do outro.

Quero exemplificar a presença destas hermenêuticas em dois livros do historiador e teólogo norte-americano Jaroslav Pelikan, *A Imagem de Jesus ao longo dos séculos* e *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*, editados recentemente no Brasil.<sup>12</sup> Livros que receberam um tratamento editorial impecável, pois reproduzem um belíssimo catálogo iconográfico com imagens de Cristo e da Virgem em todas as épocas.

No primeiro, o autor reconstitui, numa perspectiva acentuadamente crítica, a busca de homens e mulheres da verdadeira representação do divino, obtendo muitas vezes um reflexo do momento histórico em que se encontra. Pelikan refere-se ao rico e diversificado *caleidoscópio ideológico* que a humanidade criou em torno da figura do filho de Deus.

10 Cf. J. B. LIBÂNIO, *Teologia e interdisciplinariedade*. Belo Horizonte, 1999, p. 2. Texto mimeografado.

11 Idem, p. 3.

12 Cf. J. PELIKAN, *A imagem de Jesus, ao longo dos séculos*. São Paulo, Cosac & Naify, 2000 e *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

Diante da tela, *A crucificação Amarela* pintada por Marc Chagal em 1943, na qual Jesus aparece com o pergaminho e usando os filactérios e as tiras de orações judaicas se pergunta:

*Teria havido tanto anti-semitismo, tantos pogroms, Auschwitz, se todas as igrejas cristãs e todo lar cristão houvessem focalizado a devoção pelas imagens de Maria, não só na qualidade de Mãe de Deus e Rainha dos Céus, mas também na moça judia e Nova Miriam, e reverenciado os ícones de Cristo não só como o Cristo Cósmico, mas também como o Rabi Jesus de Nazaré, o Filho de Davi, que veio redimir um Israel cativo e uma humanidade cativa?*<sup>13</sup>

No segundo livro, o autor não mantém, pelo menos com a mesma intensidade, a hermenêutica crítica e sua análise ganha contorno especular.

Estuda Maria, a Mãe de Deus, o maior ícone religioso feminino de todos os tempos. Um personagem que, a despeito das breves passagens em que é mencionado na Bíblia, ganhou um *status* religioso e místico que vai muito além da devoção, mesmo para pessoas de diferentes religiões. Mas,

*ao descrever rituais e práticas religiosas, que, como todos os rituais, são polissêmicos e nos falam de mensagens conectadas com o sobrenatural, o autor não tem qualquer preocupação em relacioná-los com o social, o lúdico, a identidade ou o sistema cultural.*<sup>14</sup>

### 3. A mudança de paradigmas

A problemática relacionada com o diálogo interdisciplinar traz no seu bojo uma questão bem específica: a da mudança dos paradigmas. Sem esta mudança em muitos casos o diálogo será inviabilizado.

No âmbito teológico, a questão gera e gerará muito discussão em razão de sua complexidade. No Brasil, em 1996, o Congresso anual da SOTER, *Teologia aberta ao Futuro*, tratou exaustivamente do tema, mostrando a pertinência dos problemas e apontando a perplexidade vivida pelos teólogos/as diante dos deslocamentos teóricos em todas as áreas das Ciências.<sup>15</sup>

Utiliza-se, hoje, o termo paradigma sem precisar muito o que significa e, essa polissemia gera muita confusão. Daí, a necessidade de apresentar o que se entende aqui por paradigma. Utilizaremos um conceito operacional, inspirado em Thomas Kuhn. Paradigma é: *toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada utilizados para solucionar problemas.*<sup>16</sup>

O exame cuidadoso da definição kuhniana revela duas dimensões: uma epistemológica, isto é, as regras internas de co-

13 Cf. M. HIRSZMAN, "Livro analisa como cada época idealizou Jesus". Em *O ESTADO DE SÃO PAULO/CADERNO 2/CULTURA*, 24 de setembro de 2000, p. 10.

14 Cf. M. DEL PRIORE, "Tantas Marias". Em *FOLHA DE SÃO PAULO/JORNAL DE RESENHAS*, 14 de outubro de 2000, p. 4.

15 Para maiores informações veja-se, M. F. DOS ANJOS, (Org.) *Teologia aberta ao Futuro*. São Paulo, Edições Loyola/Soter, 1997.

16 Cf. T. KUHN, *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1994, p. 218.

nhecimento, e a outra sócio-política, a saber, o consenso da comunidade.

Uma mudança de paradigma para ser bem compreendida deve levar em conta essas duas dimensões básicas. Além disso, outros fatores interferem no processo: a existência de uma *ciência normal*, que num determinado momento começa a *ratear*, isto é, não dá conta das novas questões e dos novos desafios.

Entre esses *outros fatores*, não se pode esquecer os de ordem não científica que interferem no processo. As categorias fundamentais para a correta percepção desses deslocamentos epistemológicos são *continuidade* e *descontinuidade*.

*A superposição dos paradigmas e a emergência de um novo nos dão a certeza de que nenhum deles é capaz de responder a todas as questões suscitadas em determinado momento histórico.*<sup>17</sup>

Com, estas primeiras informações podemos olhar a ciência teológica e perguntar: como descrever um paradigma teológico? *[É] o modelo ou quadro referencial no qual as pessoas percebem, pensam e vivem as suas relações com Deus, com os outros seres humanos, com o meio ambiente e com o próprio ser interior.*<sup>18</sup>

Olhando para o campo teológico pode-se dizer que há hoje uma *ciência normal*, que é a teologia moderna assumida e transmitida pelo Concílio Vaticano II e recebida e trabalhada no continente Latino-Americano num viés libertador.

*Isto significa que esta ciência normal conseguiu estabelecer um consenso na comunidade de teólogos/as. Esse consenso se dá em torno de alguns pontos, a título de exemplo: a categoria da história da salvação, uma eclesiologia participativa e aberta ao mundo e às outras Igrejas, a racionalidade moderna crítica aplicada à Escritura e ao dogma, a valorização da subjetividade existencial, a importância da celebração da liturgia para a fé da comunidade, uma moral personalista, a liberdade religiosa, a dimensão missionária e a dimensão libertadora.*<sup>19</sup>

Vive-se, hoje, uma situação que à primeira vista parece inusitada, mas na verdade vem se repetindo ao longo da história: a *contemporaneidade de paradigmas*. Um exemplo, retirado da História da Igreja da América Latina, ilustra bem a temática desta contemporaneidade.

A análise da Cristandade latino-americana permite identificar três projetos pastorais no Continente: o projeto de restauração da Cristandade Colonial, o da instauração de um nova Cristandade e o projeto Libertador.

17 Cf. A. MOSER, "Mudanças de paradigmas e crises na teologia". Em M. F. DOS ANJOS, (Org.), o. cit., p. 208.

18 Cf. A. G. RUBIO, "Prática da Teologia em novos paradigmas". Em M. F. DOS ANJOS, (Org.), o. cit., p. 227.

19 Cf. J. B. LIBÂNIO, *Novo Paradigma da Teologia*. Belo Horizonte, 1998, p. 1. Texto mimeografado.

## Restauração da Cristandade Colonial

O primeiro modelo tem sua origem remota na aliança realizada entre Trono e Altar, no Congresso de Viena (1814) e passou a ser operacionalizado na América Latina a partir do Primeiro Concílio Plenário Latino-americano, realizado em Roma, no ano de 1899, com a presença dos bispos do Continente.<sup>20</sup>

O Concílio Plenário chama a atenção para o estado de fraqueza da Cristandade latino-americana. Ameaçada *por dentro* pela ignorância religiosa do povo e pela escassez de práticas devocionais e culturais; ameaçada *por fora* pelo inimigos da fé, isto é, pelas elites separadas do povo e da Igreja.

Não contando com povo nem com a elite, a instituição eclesiástica através do clero, será o sujeito histórico deste projeto. Catequizar, reavivar o culto, instruir a juventude, criar instituições confessionais, criação de seminários e formação do clero dentro da mentalidade restauradora são alguns dos objetivos concretos que têm como ideal a cristandade e como inimigo o mundo moderno.

A Cristandade latino-americana é restaurada. Na década de 1950, o processo atinge o seu auge e tem início a sua fase descendente. Por um lado, a Conferência do Episcopado Latino Americano realizada no Rio de Janeiro, em 1955, e a criação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) manifestam o grau de organicidade alcançado. Por outro lado, a constatação feita pela mesma assembléia do problemas de fundo de 1899: falta de clero local, o povo ignorante, os fiéis indefesos diante das ameaças são indícios do exaurimento do projeto de Restauração da Cristandade.

## Implantação da Nova Cristandade

As idéias de Leão XIII — *Rerum Novarum* — de Luigi Sturzo, de Jacques Maritain e do catolicismo francês; as universidades de Louvain — Escola de Sociologia Religiosa — e a Gregoriana; o centro Leuret e a Ação Católica estão na origem desse novo projeto.

Gestado lentamente na cidade, no seio da Ação Católica e no interior dos colégios católicos, esse projeto pastoral tem como sujeito o *leigo adulto* e como objetivo preservar o humano na sua integridade.

O leigo católico sujeito desse projeto, está capacitado pelo batismo para empreender a missão de consagrar o mundo sem contudo comprometer a instituição eclesiástica agindo como cristão e não enquanto cristão, na expressão de Jacques Maritain.

20 O Concilio Plenário Latino Americano realizado em Roma de 28 de maio a 11 de junho de 1899, estabeleceu uma legislação comum para as Igrejas do Continente.

Na década desenvolvimentista, o projeto se manifesta com muita vitalidade na sociedade latino-americana, tanto que a reunião extraordinária do CELAM em Mar del Plata, em 1966, o assume. Algumas vozes proféticas se fazem ouvir entre elas a de Dom Helder Câmara que na reunião de Mar del Plata afirmava que não era desejável, nem possível integrar pessoas nesta sociedade injusta, era necessário rejeitá-la e transformá-la radicalmente.

A tremenda dificuldade de desmobilização dos imensos recursos de pessoas, obras e energia e o engajamento responsável dos cristãos no projeto acabaram retardando a acolhida dessas vozes proféticas. Medellín as acolherá, dois anos mais tarde.

### ***O projeto libertador***

Os cristãos latino-americanos compreenderam, ao longo do caminho que os levou do projeto de Nova Cristandade ao da Libertação integral, que a situação de subdesenvolvimento é o resultado de um processo, subproduto histórico do desenvolvimento de outros países. Perceberam ainda a urgência de se encontrar o caminho da libertação integral para o Continente.

O desejo de participar no processo de desenvolvimento do povo levou os cristãos a uma inserção nos meios populares. A preocupação primeira era do testemunho e a inserção se deu na maioria das vezes, pela participação nos processos educativos (MEB).

Gradualmente, começam a sentir de modo palpável as diferenças de classe, que os pobres são empobrecidos — classes oprimidas, culturas dominadas, nações discriminadas — e que o amor tem de se expressar a partir de uma parcialidade. O salto qualitativo começa a ser dado. Não se trata apenas de viver com, mas de relacionar-se organicamente com os pobres. O testemunho não é apenas físico e afetivo mas se realiza mesmo, quando relações sociais transformadoras são estabelecidas. Tudo isto despertará uma ação libertadora e uma nova maneira de ser Igreja, passa-se de uma Igreja comprometida com o *status quo* a uma Igreja dos pobres.

O povo começa a ser convocado a assumir a sua história: *Alentar e favorecer todos os esforços do povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base, pela reivindicação e consolidação de seus direitos e busca de uma verdadeira justiça* (DM. Paz, 27)

Nesse projeto de libertação integral, o sujeito evangelizador é o povo evangelizado. A instituição eclesial ocupa um lugar importante mas secundário no processo. O destinatário

direto é o povo oprimido, a quem se anuncia que Deus está comprometido com sua libertação. Em Medellín, os projetos da Nova Cristandade e o Libertador estão presentes, mas o desgaste do primeiro é visível.<sup>21</sup>

Hoje, a situação se repete. O projeto Libertador é questionado pelos que querem uma volta ao passado, como pelos que desejam colocá-lo num horizonte mais amplo. O novo paradigma emergente trará, certamente, no seu bojo as linhas de força do paradigma do Vaticano II e da Libertação como a valorização da liberdade, da participação, das dimensões ecumênicas, bíblica, histórica e política.

Os pressupostos do novo modelo são dados da filosofia moderna, da democracia moderna, da crítica moderna da religião, dados das ciências humanas e sociais e dados da exegese e história modernas e as experiências vividas dos movimentos de libertação.

O novo paradigma implica — conforme os princípios que já enunciamos — também na descontinuidade que se faz presente na nova compreensão da racionalidade, na consciência ecológica, no papel da mulher e na compreensão do Cristianismo na sua relação com as grandes tradições religiosas. Dos fatores de descontinuidade, escolho para comentar e finalizar esta parte, a compreensão do Cristianismo.<sup>22</sup>

#### 4. Agonia de um modelo

Esta escolha é motivada por uma questão urgente: que responsabilidades as religiões terão no milênio que se inicia?

Uma figura histórica do Cristianismo está se esgotando, o que nos coloca diante de uma situação inédita, pois o Cristianismo conviveu dezesseis séculos com a cultura ocidental numa impressionante simbiose. Por *figura histórica* entendemos o conjunto da visibilidade social do cristianismo.

Na esteira do surto religioso que envolveu a chegada do milênio e fragmentou o horizonte religioso, as Igrejas cristãs tentam a todo o custo preservar esta figura histórica. Não é preciso uma análise muito profunda para perceber que as Igrejas, principalmente, as Igrejas históricas estavam e estão despreparadas para gerir esses movimentos.<sup>23</sup>

Gradualmente, tomou-se consciência da particularidade desta experiência do cristianismo e implicitamente reconheceu-se o direito de outras culturas viverem as suas experiências de fé. *A cada cultura deveria ser facultado retrabalhar as expressões de sua fé.*<sup>24</sup>

21 Cf. E. J. da Costa BRITO, "Medellin: fato histórico e teológico". Em *ESPAÇOS* 6 (1998) pp. 155-158.

22 Cf. M. F. DOS ANJOS, (Org.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo, Loyola/Soter, 1996. O livro examina sob vários aspectos a mudança de paradigmas na teologia latino-americana.

23 Cf. E. J. da Costa BRITO, "Religião. Novos cenários". Em *ÂNGULO*, 75 (1998) p. 6.

24 Cf. M. C. AZEVEDO, *Modernidade e Cristianismo*. O desafio da Inculcação. São Paulo, Loyola, 1981, p. 47.

Abre-se, pois, a possibilidade do cristianismo ser vivido pelas culturas particulares. O Cristianismo não só pode mas deve ser vivido de maneira diferente. Não se está negando a fé cristã, mas tomando consciência de que o Cristianismo é mais do que esta forma de inculturação (ocidental).

Pode-se descrever a inculturação

*como a relação dinâmica entre a mensagem cristã e uma cultura ou culturas; como a inserção da vida cristã em uma cultura.*<sup>25</sup>

25 Idem, p. 45.

A mensagem cristã em si mesma e no que tem de fundamental é potencialmente universal, isto é, em princípio, ela deve poder ser acessível a todas as culturas. Ideal que nunca foi atingido como nos mostram à sociedade os fatos históricos. Na verdade,

*houve uma identificação substancial e diuturna da Igreja, como instituição, com os postulados culturais da civilização ocidental e com inúmeros pormenores de sua expressão. As estruturas de comunicação da mensagem cristã foram plasmadas pois, sempre mais fortemente, de acordo com os sistemas simbólicos ocidentais e em consonância com os padrões intelectuais do Ocidente.*<sup>26</sup>

26 Idem, p. 45.

O Cristianismo se ocidentalizou na sua formulação teológica, expressões litúrgicas e organização institucional. Não se pode negar que houve avanços e que, desde o Vaticano II, as Igrejas históricas começaram a peregrinar pelos caminhos da inculturação.

### *As chances da experiência cristã*

Uma primeira consequência do que acabamos de afirmar é que não se pode impor mais uma figura histórica do cristianismo, mas aceitar um começo novo da experiência cristã. Só um cristianismo que realizou uma autocrítica e se refontalizou será capaz de empreender um começo novo e colaborar na construção de uma nova civilização.

Este processo exige um discernimento perpassado de amor e verdade, um grau elevado de liberdade interior em relação ao desenvolvimento histórico do Cristianismo. O Cristianismo é essencialmente utópico — Aliança, Reino de Deus — é portador de um elemento de esperança (a ressurreição de toda a carne). Traz nas suas entranhas algumas perspectivas revolucionárias: a nova aliança, a lógica da inclusão e a força dos fracos.

Nosso Deus não só assumiu, mas fez uma aliança definitiva com o diferente. Nossa tarefa é de transformá-la numa atitude política em favor dos culturalmente diferentes de nós.<sup>27</sup>

27 Cf. L. BOFF, *Nova Era: civilização planetária*. Desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo, Ática, 1994, pp. 48-60.

Um *fato maior*, para usar uma expressão de Hugo Assmann, desafia a humanidade e o sentido do cristianismo: dois terços da humanidade são constituídos por povos literalmente crucificados, marginalizados. Ou, na expressão de Bautista Vidal, a globalização criou um mercado que atende 1 bilhão de pessoas, num mundo que acaba de atingir o índice demográfico de 6 bilhões de pessoas.<sup>28</sup>

Este fato confirma claramente que mais do que nunca : *A opção pelos pobres e marginalizados constitui hoje o critério de universalidade e credibilidade do cristianismo.*<sup>29</sup>

Fato que sublinha a responsabilidade do ser humano, o único ser ético da criação, com a missão de re-ligação de todas as coisas. Fato que lembra para os cristãos que não podem abrir mão do princípio de defesa das vítimas, ou, nas belas palavras de Dom Paulo Evaristo Arns, de *defender aqueles que não têm defesa.*

28 Cf. J. W. B. VIDAL, *A reconquista do Brasil*. Rio de Janeiro, Espaço e tempo, 1997<sup>2</sup>.

29 Cf. L. BOFF, o. cit., p. 74.

## PARTE II: DIÁLOGOS INADIÁVEIS

Nesta segunda parte, quase esquemática apresento apenas alguns desafios que os teólogos/as e os estudantes de teologia são convidados a assumirem nos seus estudos. Desafios que têm na palavra diálogo o seu eixo estruturador.

### 1. O diálogo no “reino das ciências”

O teólogo e cientista da religião Eduardo Cruz resume com muita acuidade a situação atual no âmbito das ciências naturais. Diz ele:

*Por mais que o magistério contemporâneo ( ver, por exemplo, Fides et Ratio) preocupe-se em condenar os ismos que assolam o pensamento contemporâneo, o fato é que aqueles mais diretamente ligados às ciências naturais ( por exemplo, o naturalismo, o evolucionismo, o reducionismo, etc.) conhecem uma abrangência cada vez maior, no que tange a explicação e interpretação dos fenômenos da natureza. Isto significa que cada vez mais o ser humano é inserido na cadeia de explicações naturalistas, dissolvendo-se as fronteiras entre natureza infra-humana e o que diz respeito especificamente ao humano, por exemplo, os impulsos, as emoções, os sentimentos religiosos, a mente, as virtudes e os vícios.*<sup>30</sup>

Nos diversos campos científicos nota-se um esforço racional para abrir-se ao diálogo interdisciplinar. A física quântica tem se mostrado a mais audaciosa. No entanto, este processo

30 CF. E. CRUZ, *Criação e Ciências da Natureza: Um breve guia para teólogos perplexos*. São Paulo, 1999, p. 1. Texto mimeografado.

envolve também as ciências humanas, como a biologia, a psicologia e a sociologia que:

*procuram lançar ou consolidar os quadros de uma ciência fundamental, que possibilite explicar o fenômeno humano, em perspectivas universais, a que não faltam ambições práticas de caráter terapêutico, pedagógico ou político.*<sup>31</sup>

A teologia não pode ausentar-se desse diálogo com a ciência no contexto acadêmico de produção de conhecimento, isto é, não pode delegar a um ou outro teólogo(a) a responsabilidade de atualizar-se no campo científico mas deve estar atenta à emergência de um novo campo científico, espaço de trabalho de teólogos e cientistas numa abordagem multidisciplinar.

*O esforço conjunto de pesquisa, envolvendo cientistas, filósofos e teólogos, poderá estabelecer bases mais seguras para que estes últimos (os teólogos) desenvolvam uma teologia, por exemplo, da Criação, sem que nesta tarefa sejam subjugados pela perplexidade diante dos novos dados que nos são fornecidos pela ciências.*<sup>32</sup>

31 Cf. JOSAPHAT, "Originalidade evangélica da teologia e seu diálogo interdisciplinar com a filosofia e as ciências". Em *ESPAÇOS*, 4 (1996) p. 16.

32 Cf. E. CRUZ. o. cit., p. 7.

33 Cf. F. CARDOSO — R. VAINFAS, *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro, Campus, 1997.

34 Cf. E. T. SALIBA, "Sem medo da história". Em *FOLHA DE SÃO PAULO/JORNAL DE RESENHAS*, 12 de julho de 1997, p. 2.

35 CEHILA, "Produção historiográfica no Brasil, 1985-1994". Em *BOLETIM CEHILA* 51-52 (1995-1996). O trabalho pioneiro da CEHILA tem sido admirável.

## 2. Teologia e história

Os estudos históricos têm avançado muito no Brasil nos últimos anos, seja sob o aspecto teórico como da pesquisa empírica. O texto organizado por Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas, *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*<sup>33</sup> traça um amplo e atualizado painel dos vários campos de investigação histórica, lançando olhares críticos tanto sobre territórios mais tradicionais — como a história econômica e a história social — quanto sobre áreas mais recentes como a história cultural e a renovada história política.<sup>34</sup>

Apresento de forma embrionária alguns dados que podem auxiliar no diagnóstico das relações entre Teologia e História, relações que têm tudo para serem fecundas e criativas.

1. As Universidades e Faculdades Católicas têm produzido muito pouco no campo da História da Igreja. Basta examinar o sugestivo encarte sobre a *Produção Histórica no Brasil. 1985-1994*, organizado pela CEHILA.<sup>35</sup> O encarte relaciona dissertações e teses sobre temas relativos à história da Igreja no Brasil, na América Latina e no Caribe.

2. É notória a falta de historiadores(as) nos Institutos Teológicos. Uma geração pioneira está se aposentando e não se vê, a curto prazo, a geração substituta. Não se nota nos Institutos uma preocupação com a formação de historiadores(as), daí a falta de uma política específica para a criação de novos quadros. O exame da grade curricular dos Institutos é revelador

do pouco peso dado ao estudo da História. Carga horária é mínima.

3. No geral, falta renovação didática e metodológica no estudo e ensino da História. Isto reflete na pouca vitalidade dos Departamentos de História e no ensino de uma história fatural ou quase fatural. Existem, felizmente, exceções

4. Os cursos de Graduação de Teologia ressentem-se da falta de pesquisa tanto da parte dos alunos(as) como dos professores(as). É urgente introduzir os alunos(as) na pesquisa histórica já a nível de Graduação. As formas são muitas, o que falta é uma vontade acadêmica séria e criativa.

5. Constata-se entre os estudantes de teologia, uma falta de sensibilidade histórica acompanhada de um desconhecimento histórico. Quando trazem algum é de cunho marcadamente fatural. Da História do Brasil não se tem uma visão orgânica; da História da América Latina o desconhecimento é quase total. Isto reflete na recepção dos textos históricos, que são homogeneizados. Lê-se da mesma maneira Capistrano de Abreu e Eduardo Hoonart.<sup>36</sup>

Estou cada dia mais convencido de que sem uma boa base histórica não se faz uma teologia séria. Como elaborar teologia sem as mediações históricas?<sup>37</sup> Se esta tese é válida, e acredito que sim, os Institutos Teológicos têm de se perguntar:

1. Como resgatar ou melhor como despertar o gosto pelo conhecimento e leitura históricas? Como ampliar o interesse pela pesquisa histórica?

2. Como criar o hábito de ir às fontes? Como usá-las bem?

Para isto, faz-se necessário compreender a estrutura da documentação, suas possibilidades e riqueza.

A título de ilustração poderíamos indicar duas fontes históricas: os relatos dos viajantes e as fontes eclesiásticas. Os relatos dos viajantes da primeira metade do séc. XIX, como Debret, Jean Baptiste, Denis, Ferdinand, Koster, Henry, Rugendas, Johann Moritz

*são escritos plenos de sentidos aos quais se deve prestar atenção. Racistas, freqüentemente incapazes de compreender (e aceitar muito menos) uma imagem que não fosse um reflexo da iluminada Europa...*<sup>38</sup>

Daí a pergunta, como tratar este tipo de fonte? O importante, na análise de seus escritos é saber bem discernir onde se encontram os julgamentos morais e os preconceitos culturais de que eram portadores, e onde se pode encontrar aspectos significativos de realidades passadas.<sup>39</sup>

Poder-se-ia, ainda, perguntar, já num âmbito teológico: (1) Como inculturar-se, como evangelizar a partir do projeto do outro se desconhecemos a sua história e a sua cultura? (2) Como

36 Cf. E. J. da Costa BRITO, "A escravidão no Brasil". Em M. F. DOS ANJOS, *Teologia em Mosaico*. Aparecida, Santuário, 1999, pp. 155-156.

37 Idem. "A efetividade histórica do escravo". Em *LUMEN*, 4 (1999) p. 156.

38 Cf. J. G. GOÊS, *O cativo perfeito. Um estudo sobre a escravidão no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX*. Vitória, Lineaut, 1993, p. 28.

39 Idem, p. 28.

estar aberto para a possibilidade de alteridade? Grandes projetos pastorais muitas vezes não têm força transformadora, não chegam às populações por estarem distantes da história e da cultura destas mesmas populações.<sup>(3)</sup> Como perceber a apropriação da palavra religiosa e dos rituais católicos pelo povo simples?

Estas primeiras questões têm uma intenção definida, a de apontar para as complexas relações entre a história e a teologia. Os desafios estão aí. Felizmente começam a ser enfrentados pelos Institutos Teológicos do Brasil.<sup>40</sup>

40 Cf. E. J. da Costa BRITO, "Brasil 500 anos: Memória, Teologia e Estudos Afro-brasileiros". Em *ESPAÇOS*, 7 (1999) pp. 154-155.

### 3. Teologia e cultura popular: Para uma análise do universo popular

Dialogar com o universo simbólico popular não é nada simples, faz-se necessário perceber seus processos históricos, suas idiossincrasias e sua lógica própria. Devemos a Antônio Gramsci (1891-1937), entre outros, um olhar mais aprofundado sobre a cultura popular. Gramsci aponta para a sua complexidade e contradições.<sup>41</sup>

Complexidade por ser ela heterogênea, é fragmentada e assistemática. Para Gramsci, a cultura popular com sua sensibilidade materialista está sempre colada no concreto mas, devido à sua heterogeneidade atua de maneira desorganizada sob o aspecto político.<sup>42</sup> Gramsci não percebeu que é graças à sua fragmentaridade que a cultura popular impede sua homogeneização pela cultura hegemônica.

A percepção das contradições, das ambigüidades, dos limites presentes na cultura popular — diga-se de passagem que contradições, ambigüidades e limites estão presentes em todas as culturas —, aponta, por exemplo, para elementos de submissão e de resistência que não devem ser vistas como polaridades excludentes. Pois, só assim, será possível captar a sua lógica interna, isto é, seu dinamismo próprio.

Faz-se necessário olhar a cultura na bela expressão de Carlo Ginsburg, como uma *jaula flexível*. Esse dinamismo resulta de permanentes reconstruções efetivadas no cotidiano pelos agentes culturais.

*Na vida cotidiana, nas ações e pensamentos dos agentes, reside a possibilidade de se manter ou transformar o mundo construído.*<sup>43</sup>

Para nos aproximarmos das idiossincrasias culturais, dos dilemas culturais, o ponto de partida deve ser os referenciais da própria cultura, como tão bem mostrou Geertz nos seus estudos.<sup>44</sup> Assim, quando não se tem presente este dado, corre-se o risco de:

41 A *Civilização Brasileira* está lançando a tradução dos *CADERNOS DO CÁRCERE*. O primeiro volume já está esgotado, o segundo está com a tiragem praticamente esgotada. Ver o sugestivo artigo de J. J. QUEIROZ, "Religião e Religiões. Um enfoque em chave gramsciana". Em *TRAVESSIA*, maio/ agosto, 1991, pp. 28-31.

42 "Não se pode esquecer que Gramsci não é um teórico de gabinete. O que escreveu traz a marca de seu objetivo maior, a organização das classes subalternas para a transformação da sociedade. Gramsci optou, decididamente, pela identificação com a perspectiva dos de *baixo*. Para ele, o importante é contribuir para a formação e o fortalecimento de uma vontade coletiva *nacional-popular*". Cf. L. KONDER, "O mistério de Gramsci". Em *JORNAL DO BRASIL/IDÉIAS/LIVROS*, 6 de janeiro de 2001, p. 1.

43 Cf. M. A. SILVEIRA, *O universo do indistinto*. Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo, Hucitec, 1997, p. 21.

44 Cf. C. GEERTZ, *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro,

*avaliar a cultura do outro sem respeitar o modo particular como vivia os seus limites, pode levar à idéia de inferioridade; pode mesmo conduzir-nos à pré-conceituosa dicotomia entre civilização e barbárie.*<sup>45</sup>

Após lembrar o dinamismo da cultura popular queremos colocar três questões no âmbito específico da religiosidade popular:

1<sup>a</sup> — A questão da simplificação das características dos sistemas religiosos menos complexos (tendência muito comum em muitos pesquisadores(as)). Esta simplificação tem um efeito nefasto, pois esconde a racionalidade e coerência relativa aos símbolos e categorias rituais da religiosidade popular. O catolicismo popular, por exemplo, não é percebido como um sistema, perdendo assim, sua dimensão sócio-política.

2<sup>a</sup> — A questão da linguagem religiosa popular merece ser olhada com mais atenção:

*apesar de nela não se encontrarem discursos religiosos sistemáticos, esse fato não sinaliza para a ausência de idéias sobre Deus [sobre Jesus], sobre a vida e sobre a sociedade.*<sup>46</sup>

No entanto, faz-se necessário perseguir a lógica interna da linguagem e das manifestações populares para se perceber a *outra lógica* que também se faz presente na figura popular de Deus e de Jesus Cristo.<sup>47</sup>

3<sup>a</sup> — A última questão coloca um tema teológico nada simples: como entender a religião popular como expressão cultural do *sensus fidelium*, como portadora autêntica do *sensus fidelium*?

Se os teólogos(as) acolherem esta questão terão a chance de tomar consciência dos preconceitos e limitações dos suas próprias estruturas epistemológicas (instrumentos).<sup>48</sup>

*Na teologia contemporânea há evidente reticência na aceitação da religião popular como campo válido de estudo e de reflexão teológica sobre a tradição. Talvez outras razões não teológicas muitas vezes ocultas na linguagem religiosa estejam na raiz dessa reticência.*<sup>49</sup>

O desafio específico que a religiosidade popular coloca para o mundo teológico não é sua pobreza e simplicidade mas a sua *alteridade*. Daí, o cuidado de formar teólogos(as) atentos à vida e à expressão do povo. Sem uma empatia, o mundo popular permanecerá sempre distante. O historiador Evandro Cabral de Mello relê este princípio hermenêutico de um modo muito bonito, diz ele: *para ser bom pesquisador(a) é preciso calçar os sapatos alheios.*

Jorge Zahar, 1978; *Saber Local*. Petrópolis, Vozes, 1999. No seu último livro lançado no Brasil, *Nova Luz sobre a Antropologia* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001), ele afirma que um dos principais deveres dos antropólogos — e do cientista social de maneira geral — neste início de século é tentar fazer com que as diversas sociedades complexas sejam capazes de atingir algum entendimento entre si.

45 Cf. M. A. SILVEIRA, o. cit., p. 23.

46 Cf. E. J. da Costa BRITO, "A cultura popular e o sagrado". Em J. J. QUEIROZ, (Org.), *As Interfaces do sagrado*. São Paulo, Olho D'água, 1996, p. 107.

47 Cf. E. J. da Costa BRITO, "Religiosidade Popular: Apropriação e reapropriações da imagem de Deus". Em *ANAIIS DE FILOSOFIA SÃO JOÃO DEL-REI*, (2000), pp. 164-165.

48 Muitos teólogos(as) compreendem seus contextos culturais, políticos e econômicos como os mais verdadeiros e os mais fundamentais para a raça humana.

49 Cf. O. ESPIN, *A fé do povo*. Reflexões sobre o catolicismo popular. São Paulo, Edições Paulinas, 2000, p. 144.

### PARTE III: O ESTUDO TEOLÓGICO: MOTIVAÇÕES

Minha esperança é que os dois primeiros pontos desse texto tenham levantado questões no âmbito teológico e despertado nossas motivações para um estudo mais cuidadoso da teologia.

#### *O projeto de estudos*

Uma primeira pergunta pode tornar-se o fio condutor desta breve terceira parte que quer olhar para nosso estudo de teologia. Como transformar o tempo dos estudos teológicos em tempo dinâmico, pessoal, social e criativo.

Esta transformação pede uma visita às nossas motivações pessoais e às motivações (projetos) das Instituições. Pode parecer estranho falar de motivações das Instituições, mas as instituições como as pessoas podem se constituir em mediações culturais, isto é, agir como mediadores culturais.

As brevíssimas considerações que apresento, têm o intuito de ajudar a reforçar as inúmeras razões que temos para o estudo, a docência e a pesquisa no campo teológico.

Um primeiro desafio, desafio sempre renovado ao longo dos anos: como inserir os estudos na vida, em outras palavras como relacionar teoria e prática (no sentido amplo)?

A separação do estudo da vida esteriliza o primeiro e torna o segundo insuportável. Daí a importância de se pensar os estudos em termos de projeto, projeto construído durante o tempo de formação que deve ter um prolongamento ao longa da vida. Projeto que poderá despertar o hábito de estudo, hábito por sinal cada vez mais raro no mundo eclesiástico e no entanto cada vez mais necessário numa *sociedade do conhecimento*<sup>50</sup>, a qual nos referimos na primeira parte. Nesta sociedade, conta muito a capacidade do indivíduo de continuar a aprender sozinho.

Um desdobramento desse processo de integração se faz presente nas relações entre estudo e pastoral. Relações cada dia mais difíceis, hoje, não é raro encontrar teólogos cursando o terceiro ano com responsabilidades de párocos ou então responsáveis por toda a pastoral vocacional da diocese ou província religiosa!

O estudo deve ser olhado como um *serviço*, tomo a palavra serviço no seu sentido forte de diaconia. Serviço a si mesmo, aos outros, à Igreja e à sociedade. Uma boa teologia possibilita uma visão mais orgânica e criativa da pastoral. Ressentimos, ainda, de estudos mais aprofundados das relações entre teolo-

50 Esse termo vem sendo usado para designar uma nova forma de sociedade pós-capitalista, na qual o recurso econômico básico deixou de ser o capital, as matérias-primas e até mesmo a mão de obra. Nessa sociedade o que vale para conseguir emprego é o capital intelectual.

gia e cidadania. Estudos que trarão no seu bojo problemas relacionados com a profissionalização dos teólogos e teólogas.<sup>51</sup>

Estudar teologia é uma *ato de resistência*. Os modismos estão por toda a parte, também no âmbito teológico. Assiste-se, hoje, a uma verdadeira avalanche de livros *teológicos* que mais parecem de auto-ajuda. Parafraseando uma expressão muito forte do filósofo Olavo de Carvalho poder-se-ia dizer que há uma *veloz ascensão da estupidez teológica*.<sup>52</sup>

Não se pode abandonar uma reflexão crítica e rigorosa sobre a natureza e a função da teologia, sabedoria verificadora dos dados da fé em confronto com os recursos e interrogações da cultura. Numa situação de cosmopolitismo global, de inovação e de pluralismo cultural a falta de uma teologia verificadora e criadora gera crises crônicas na Igreja.<sup>53</sup> A Igreja precisa do saudável e renovador oxigênio da teologia. O que nos leva a recolocar a questão: como fazer teologia, especialmente, neste momento cultural, em que se multiplicam e se criticam os paradigmas científicos e teológicos?

Fazer teologia supõe um contínuo esforço de desenvolvimento de nossas sensibilidades histórica, social e pastoral e ainda uma ampliação de nossas estruturas metodológicas.

## CONCLUSÃO

Para concluir retomo uma breve passagem do último *Boletim da SOTER* por ilustrar concretamente a expressão teologia verificadora e comunicativa que somos convidados a elaborar.

*Teologia como todo pensamento é ciência, é um ato segundo (G. Gutierrez), é uma forma de pensar feridas — de sofrimentos e de amores, e por isso é um pensamento jubiloso ou doloroso, como dor de parto. A teologia é cristã quando ganha a forma da Páscoa: uma ruptura epistemológica (Jon Sobrino) como uma cruz, e uma iluminação esperançosa como a amanhã da Páscoa, sol que se levanta e faz caminhar. A Teologia primeira parafraseando Lévinas a respeito da Filosofia, é a ética. Teologia é sabedoria do amor e não simplesmente amor à sabedoria.*<sup>54</sup>

Neste início de milênio, somos todos convidados a renunciar ao Deus metafísico, distante e patriarcal e peregrinarmos em direção a um Deus humilde, em *kénosis*, encarnado que habita o mais profundo de nós mesmos. Caminhar na direção de um Deus maternal, gerador de vida. Este sim poderá livrar-nos da violência fratricida e reavivar nossa fraternidade e solidariedade adormecida pelo rotina do dia-a-dia.<sup>55</sup>

51 A SOTER tem tomado tímidas iniciativas para colocar esse tema na agenda teológica brasileira.

52 A expressão de Olavo de Carvalho é *veloz ascensão da estupidez nacional*.

53 Na expressão de Carlos Josaphat, *A teologia é portanto originariamente, sabedoria divina que se enraíza na graça da revelação e no dom do Espírito, e passa a se realizar propriamente no plano da razão humana. Ela será então um saber que verifica e comunica o que foi verificado, em vista de instaurar um processo de contínua verificação, por parte da comunidade de teólogos*. Cf. C. JOSAPHAT, o. cit., p. 6.

54 SOTER. "A realidade dá o que pensar teologicamente". Em *BOLETIM/SOTER*, 32 (1999) p. 1.

55 Cf. E. J. da Costa BRITO, "Somos convocados a uma visão de conjunto". Em W. TENÓRIO, (Org.), *O simbólico e o diabólico*. Dramas e tramas. São Paulo, EDUC, 1999, p. 90.