

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

ELISEU LUCAS ALVES DE OLIVEIRA

DO SABER AO AGIR: uma reflexão sobre o diálogo entre ciências da natureza e teologia para alicerçar uma ação em vista do futuro do planeta e a contribuição da teologia da Trindade criadora de Jürgen Moltmann

Porto Alegre

ELISEU LUCAS ALVES DE OLIVEIRA

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Porto Alegre 2021

ELISEU LUCAS ALVES DE OLIVEIRA

DO SABER AO AGIR:

uma reflexão sobre o diálogo entre ciências da natureza e teologia para alicerçar uma ação em vista do futuro do planeta e a contribuição da teologia da Trindade criadora de Jürgen Moltmann

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre 2021

AGRADECIMENTOS

Deixo o meu agradecimento, em primeiro lugar, a Deus por ter me dado a vocação ao ministério ordenado e com isso me fez olhar para a Teologia como um amor ao saber e um dever para servir ao seu povo.

Também, um agradecimento especial a Dom Adelar Baruffi que me incentivou a ingressar na Pós-Graduação e me deixou todas as possibilidades financeiras e pastorais, dentro da realidade da Diocese de Cruz Alta, para que eu pudesse me dedicar à pesquisa. Junto com o agradecimento ao Bispo que me enviou na missão do aprofundamento do estudo, está meu agradecimento a minha paróquia Imaculada Conceição, onde aprendo e aprofundo a teologia a partir da práxis pastoral.

Ao colega de ministério, Padre Aldecir e ao Diácono Cirineu Bonini da Luz que compartilharam comigo a mesma residência e souberam compreender os momentos em que eu estava participando da aula online no meu quarto ou fazendo a pesquisa.

Um agradecimento a minha família que sempre me apoiou em todas as minhas ações sendo um lugar de amparo nas dificuldades e de comemoração nas vitórias e conquistas.

Agradeço a todas as pessoas com quem dialoguei sobre a pesquisa e tiveram paciência para me ouvir e até mesmo questionar alguns pontos que me fizeram rever a forma da argumentação.

“A ciência e a religião, que fornecem diferentes abordagens da realidade, podem entrar num diálogo intenso e frutuoso para ambas” (Papa Francisco – Laudato Si, n. 62)

OLIVEIRA, Eliseu Lucas Alves de Oliveira. *Do Saber ao Agir: uma reflexão sobre o diálogo entre ciências da natureza e teologia para alicerçar uma ação em vista do futuro do planeta e a contribuição da teologia da Trindade criadora de Jürgen Moltmann*. Porto Alegre, 2021. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

RESUMO

Esta dissertação tem como tema o diálogo entre a teologia e as ciências naturais, para avaliar as diferenças e as possibilidades de aproximação, visando uma aliança no trabalho em comum pelo futuro da vida no planeta que está ameaçada. Para isso, serão avaliadas as duas metodologias, no que tem de diferente e em comum, e serão utilizados dois personagens, Galileu e Abraão, como representantes de dois olhares diversos e complementares. A reflexão culminará na Doutrina Trinitária da Criação de Moltmann que afirma a transcendência e imanência de Deus na história, conduzindo-a não a uma catástrofe, mas a plena realização.

Palavras-chave: Ciências naturais, teologia, diálogo, futuro, trindade.

ABSTRACT

This paper has like theme the dialogue between Theology and Natural Science, to value the differences and the possibilities of closely, aiming to do an alliance in the commun work by future in the planet life, that is threatened. For this, the, it will be valued in two methodologies, in is diferences and similarities, Where is mentioned two charecters: Galileu and Abraão, They representat two diferente looks, those complete each other. The reflection will culminate with on Trinitarian Doctrine of Moltmann Creation, that affirms the transcendence and immanence of God in history, leading it, not a catastrophe, but to full carrying.

Keywords: Natural sciences, Theology, dialogue, future, Trinity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CIÊNCIAS NATURAIS E TEOLOGIA NA ABORDAGEM DA CRIAÇÃO	14
1.1 A DISTINÇÃO DE LINGUAGEM OU EPISTEMOLOGIAS	15
1.1.1 A relação entre ciências naturais e teologia	15
a) O conflito.....	16
b) A independência.....	17
c) O diálogo	19
d) A integração	20
1.1.2 Teologia e ciências naturais: duas metodologias	21
1.1.2.1 Metodologia das ciências naturais.....	22
1.1.2.2 Metodologia teológica	26
1.2 APROXIMAÇÃO CIENTÍFICA AO MUNDO E APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA	31
1.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO.....	35
2 ESCATOLOGIA: CIÊNCIAS NATURAIS E TEOLOGIA	38
2.1 O OLHAR DE GALILEU GALILEI PARA AS ESTRELAS: O OLHAR DAS CIÊNCIAS NATURAIS	38
2.1.1 O caso Galileu Galilei	39
2.1.2 A relação de Galileu Galilei com a ciência	43
2.1.3 O resultado do olhar de Galileu para um novo olhar da Teologia	45
2.1.4 A relação de Galileu Galilei com a Igreja interpretada a partir do conceito de poder em Foucault	48
2.2 O OLHAR DE ABRAÃO PARA AS ESTRELAS: O OLHAR DA TEOLOGIA.....	49
2.2.1 O objeto da esperança	50
2.2.2 A questão levantada pela revelação de Deus e a possibilidade do ser humano conhecê-lo	51
2.2.3 Escatologia como superação da autorrevelação de Deus ao ser humano (teologia querigmática) e na totalidade da história (teologia da história)	51
2.2.4 Deus se revela como Deus da promessa	53
2.2.5 A concepção da história como movimento de eterno retorno	55
2.2.6 A concepção da história como progresso material	57

2.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO	60
3 TRINDADE CRIADORA E O REINO DE DEUS NA HISTÓRIA	63
3.1 TRINDADE CRIADORA	63
3.1.1 O Pai	66
3.1.2 O Filho	69
3.1.3 O Espírito Santo	70
3.2 O REINO DE DEUS NA HISTÓRIA	72
3.2.1 O Pai, origem da História	74
3.2.2 O Filho, que entra na História	75
3.2.3 O Espírito Santo que conduz a História	76
3.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO	78
CONCLUSÃO	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	83

INTRODUÇÃO

Refletir sobre a relação entre ciências e teologia, em uma das motivações, é dar continuidade ao tema da monografia finalizada em 2012, na Faculdade Palotina (FAPAS), em Santa Maria, com o título ‘O relato bíblico da criação do universo e teoria do Big-Bang: uma abordagem sistemática a partir de alguns escritos de Luiz Carlos Susin, Leonardo Boff e Jürgen Moltmann’. Nesta monografia, já se evidencia a pergunta pelas explicações científicas e religiosas acerca do início do universo. Também, nesta ocasião, foi o primeiro contato com a obra ‘Deus na criação’, de Jürgen Moltmann, em que o teólogo aponta para uma teologia ecológica, já em 1984, e que hoje vem a público, de forma urgente, como ecoteologia. Recentemente, em 2015, o Papa Francisco produziu a Carta Encíclica ‘*Laudato Si*’, com o subtítulo, ‘sobre o cuidado da casa comum’. É o momento em que oficialmente o magistério da Igreja Católica Romana elabora um documento especificamente para debater a questão ecológica, afirmando, ainda, o que a ciências naturais já sabiam, que ‘tudo está interligado’.

Delimitando a pesquisa, o objeto é a relação entre ciências naturais e teologia e a afirmação da criação como obra da Trindade, de um Deus transcendente e imanente. No decorrer do tempo, a questão do mundo como natureza e como criação. Abordando o mesmo objeto, além do interesse teórico, ciências naturais e teologia tem uma responsabilidade prática diante do mundo, pois é um mundo ameaçado pela catástrofe ambiental. Sabendo que a relação entre sujeito e objeto do conhecimento não é neutra, mas implica a atuação de um sobre o outro, o ambiente contém o sujeito do conhecimento e este está envolto pelo ambiente que tem o poder de aniquilá-lo ou garantir a sua perpetuação. Daí que os conhecimentos científico e religioso do mundo não são neutros, mas implicados, de escolhas éticas e de efeitos que geram responsabilidade.

Quanto ao método desta dissertação, será utilizado o método analítico de pesquisa bibliográfica, em especial, com ênfase nas reflexões de Jürgen Moltmann que acompanharão os três capítulos do texto, especialmente no capítulo três e sua explicação acerca da Criação por meio da Trindade. Nos dois primeiros capítulos, o percurso será dialógico, colocando em paralelo as ciências naturais e a teologia, mantendo seus elementos diversos e encontrando pontos em comum. Já o terceiro capítulo será uma afirmação, a partir da fé cristã, de que a Criação é obra de Trindade e que a imanência de Deus no mundo, pelo Espírito Santo, torna o mundo, não um lugar dessacralizado e deixado para o engenho humano teorizar e explorar, saqueando seus recursos, mas um lugar sagrado, o lugar da habitação de Deus. Para perceber a visão geral dos capítulos, será detalhado, abaixo, cada um deles

No primeiro capítulo, com o título ‘Ciência Naturais e Teologia na abordagem da criação’, serão tratadas as distinções de linguagens e de epistemologias para, no momento seguinte, perceber os elementos comuns. Esta primeira secção sobre as diferenças, serão levadas em conta, de modo inicial, as diferentes configurações resultantes desta relação entre ciências naturais e teologia, baseada nas divisões feitas por Ian Barbour: o conflito, a independência, o diálogo e a integração. Feito isto, o texto descreverá as duas metodologias nos seus tópicos mais relevantes, seu objeto, sua forma de abordá-lo, levando em conta a compreensão das possibilidades e limites de chegar ao conhecimento destas na pesquisa, destacando que toda elaboração do conhecimento passa pela linguagem e pela comunidade de pesquisadores, onde esta linguagem explicativa será ou não aceita como ‘verdade’. Linguagem que se dá em contextos, lugares e paradigmas epistemológicos. Seguindo o texto, no momento aproximativo das ciências naturais e da teologia, com o título de ‘aproximação científica ao mundo e aproximação teológica’, serão considerados os elementos em comum, mas também, os limites do conhecimento humano sobre os fenômenos e a inevitável tradução da experiência em modelos e metáforas aproximativas.

No segundo capítulo, intitulado ‘Escatologia: ciências naturais e teologia’, temos dois personagens, Galileu Galilei e Abraão, e dois olhares, o primeiro representando o olhar da ciência e o segundo representando o olhar da fé. Iniciando com Galileu, será apresentada a relação de Galileu Galilei com as ciências e com a Igreja Católica, culminando no choque de suas ideias com as afirmações da Igreja no modo de interpretar a Sagrada Escritura. Isso fará com que se avalie a relação de Galileu Galilei também com a ciência de sua época, na tentativa de entender porque seu pensamento fora rejeitado também pelos seus pares. A avaliação do personagem Galileu Galilei levará a uma tentativa de encontrar seus limites e como poderia transcender a sua visão para encontrar-se com as perspectivas atuais da teologia escatológica de Moltmann. A título de justiça sobre este personagem, será abordado o caso Galileu Galilei em uma análise foucaultiana de poder e de regimes de verdade. Em seguida, será refletido sobre o olhar do personagem Abraão, o pai da fé: é o olhar que faz partir, que desinstala e põe a caminho em busca do Deus que se revela como ‘Deus da esperança e da promessa’. Neste sentido, a esperança cristã e o Deus da esperança não cabem no modelo grego do eterno retorno, nem do progresso material infinito, mas abre a história para o Reino de Deus e da finalidade última do ser humano e do cosmos, que é o sábado da criação.

O terceiro capítulo apresenta a teologia da criação a partir da Trindade criadora, em Jürgen Moltmann. É um capítulo estritamente teológico, que abordará o papel do Pai, do Filho

e do Espírito Santo na criação. No segundo momento, vai relacionar esta criação como sendo o Reino de Deus presente na história, fazendo a história transcender para o futuro de Deus.

Quando o tema da dissertação estava sendo elaborado, no ano 2020, aconteceu, no cenário mundial, a pandemia da Covid-19. Esta pandemia fez com que o mundo da ciência se unisse em prol da ‘cura’ deste mal que ceifou milhões de pessoas no planeta e, só no Brasil, mais de meio milhão de pessoas com histórias de vida, relações interpessoais e, sobretudo, com dignidade humana que não são possíveis de ser reduzidas a números estatísticos. Esse trabalho da ciência resultou em vacinas que se mostraram mais eficientes do que métodos pseudocientíficos como os denominados ‘kit covid’, ‘imunidade de rebanho’ ou até mesmo as ‘bênçãos para curar o vírus’. Porém, ainda hoje, as vacinas são atacadas por correntes de *whatsapp* e ‘gurus da obscuridade e do negacionismo’. É neste contexto que se faz necessário uma avaliação mais justa e saudável do potencial das ciências, sem deixar de apontar seus limites, sobretudo, quando a ciência está em diálogo com a teologia. Esta dissertação, no entanto, mais do que um simples diálogo entre ciência e religião, intenta afirmar a necessidade de um trabalho em conjunto destas pelo futuro da espécie humana no nosso planeta, tendo em vista o perigo de um colapso ecológico global.

A presente dissertação, em um dos seus aspectos, coloca-se dentro do Programa de Pós-Graduação da PUCRS em nível de continuidade com as anteriores pesquisas sobre o teólogo Jürgen Moltmann. Fazendo uma busca nas dissertações apresentadas nos últimos anos nesta instituição de ensino, encontramos um bom número de mestrandos que fizeram sua pesquisa sobre este teólogo. Temos, somente em 2008, duas dissertações sobre Moltmann, uma em novembro, com o tema ‘Da apatia à compaixão : o sofrimento da criação e o sofrimento de Deus em Cristo segundo Jürgen Moltmann’, do acadêmico Francisco Geovani Leite, orientado pelo professor, Dr. Luiz Carlos Susin e, no mês seguinte, em dezembro, é defendida a pesquisa ‘Um pacto pela terra : crise ecológica e novos paradigmas necessários à humanidade, a partir da teologia de Jürgen Moltmann’, da acadêmica Renata Ferreira Machado, orientada pelo professor, Dr. Leomar Antônio Brustolin. Mais adiante, em 2011, é defendida a pesquisa ‘Cristo na era digital: interface da comunicação digital com a cristologia de J. Moltmann’, do acadêmico Maiko Deffaveri, orientado pelo professor Dr. Leomar Antônio Brustolin. Dois anos depois, em 2013, o acadêmico Bento Ailton Zilli defende sua pesquisa intitulada ‘O tempo e o espaço sagrado à luz da teologia de Jürgen Moltmann’, orientado pelo professor Dr. Leomar Antônio Brustolin. No ano seguinte, em 2014, aparecem mais duas dissertações sobre Moltmann. O acadêmico Giovani Adelino Mattiello, orientado pelo professor Dr. Leomar Antônio Brustolin, apresenta a pesquisa ‘Esperança cristã : uma ética para a vida a partir da

teologia de Jürgen Moltmann’ e a pesquisa ‘Onde está o Espírito do Senhor ali reina a liberdade: fundamentação pneumatológica e trinitária da liberdade em Jürgen Moltmann’, defendida pelo acadêmico Ricardo Nienov, orientado pelo professor Dr. Luiz Carlos Susin. Alguns anos depois, em 2017, o acadêmico Fernando Cardoso Bertoldo realiza a pesquisa com o tema ‘Sigmund Freud e Jürgen Moltmann: da religião enquanto ilusão ao sentido da experiência religiosa : um estudo interdisciplinar entre teologia e psicanálise’, sob a orientação do professor Dr. Leomar Antônio Brustolin.

No Brasil, temos inúmeras dissertações sobre Moltmann e, conforme a plataforma CAPES, temos as seguintes teses de doutorado que citam diretamente, no título, que a pesquisa é sobre este teólogo: Em 2002 temos a tese doutoral ‘A cristologia de Moltmann e as representações contemporâneas do sofrimento e da morte’, de Edson Fernando de Almeida. Em 2004, Levy da Costa Bastos apresenta sua tese, intitulada ‘Justiça para a nova criação é esperança para o mundo: Justificação em Jürgen Moltmann’. Em 2008, Josias da Costa Junior apresenta a tese ‘O Espírito criador. A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann’. Em 2012, Cesar Kuzma defende a tese ‘O futuro de Deus na missão da esperança cristã: um estudo da escatologia na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual’. Em 2018, é defendida a pesquisa de Fabrício Veliq Barbosa intitulada ‘A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso’. Em 2017 temos a pesquisa ‘A hermenêutica política da esperança de Jürgen Moltmann em diálogo com a espiritualidade neoprotestante brasileira: o binômio saúde e doença como um novo paradigma hermenêutico de teologicidade’, de Anderson Clayton Pires. Ainda neste ano, é apresentada a pesquisa ‘Espiritualidade Humanizadora: uma contribuição da pneumatologia moltmanniana à missão integral’, de Marcio de Carvalho Leal. Em 2021 é apresentada a tese ‘Justiça e esperança: caminhos para uma escatologia pentecostal contemporânea com base na exegese do evangelho de Mateus 25:31-46 e o pensamento escatológico de Jürgen Moltmann’, de Ailto Martins.

1 CIÊNCIAS NATURAIS E TEOLOGIA NA ABORDAGEM DA CRIAÇÃO

Abordar a teologia da criação em diálogo com as ciências naturais, através do pensamento de Jürgen Moltmann, é reencontrar com o desejo juvenil deste teólogo em refletir sobre este assunto. Na introdução do livro ‘Ciência e Sabedoria’¹, Moltmann diz:

Desde jovem fui fascinado pelo diálogo teológico com as ciências naturais. Quando era estudante, tive o sonho de um dia fazer faculdade de matemática e física. Em 1943, quando fui chamado às fileiras aos 16 anos, tinha acabado de ler o recém-publicado livro de Louis de Broglie, *Luz e matéria. Resultados da nova física*, com prefácio de Werner Heisenberg. Depois da guerra e na prisão, tive experiências de vida e de morte. Percebi que as questões existenciais eram mais importantes do que as científicas. Elas me levaram à teologia².

Ao fazer dialogar as ciências com a sabedoria³, Jürgen Moltmann está avaliando a situação atual da relação entre ciências naturais e teologia, e se posiciona a favor, não somente de um diálogo, mas de uma prática comum para salvar o planeta de uma futura catástrofe ambiental. Para o teólogo, estas duas abordagens devem trabalhar por um objetivo comum, formar uma “frente a que chamamos presente, pela qual o futuro é ganho ou frustrado, porque a salvação do mundo é esperada e a danação, temida”⁴. Porque o nosso contexto é uma natureza e o ser humano que estão sofrendo por culpa de uma cultura de morte que assola a humanidade, mas sobretudo, pela falta de empatia, de cuidado e de amor, que estão no campo da sensibilidade mais do que no âmbito do racional, do cálculo dos benefícios e prejuízos. Moltmann explica que “hoje a própria vida humana se encontra em perigo de morte. Não porque esteja ameaçada pela morte – [...]. Ela está em perigo de morte extremo porque deixou de ser amada”⁵. Concordando com essa constatação, também François Euvé percebe, na sensibilidade

¹ Sobre o nome do livro, Moltmann explica: “soa presunçosa e cheia a intervenção não-solicitada a ideia de teólogos querem confrontar os cientistas com uma ‘teologia natural’. Mas, como o que se deseja é menos uma teologia especial e mais uma doutrina sapiencial geral, chamei este livro conscientemente de *Ciência e sabedoria*” (MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 11-12).

² MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 11

³ Moltmann explica porque a relação deve ser entre ciência e sabedoria e não apenas entre ciências naturais e teologia. Ele diz: “uma nova tentativa de ver a ciência natural e a teologia no contexto da vida comum é efetuada no plano da sabedoria. Segundo a tradição antiga, todo saber está incrustado na sabedoria de vida. A *phronesis* abarca saber e moral, de modo que o homem aprende a lidar sabiamente com seu conhecimento e a relacionar de modo realista sua moral à realidade conhecida. Nem todo saber serve à vida, nem todo conhecimento nos torna sábios. É pelas experiências, positivas e negativas, que ficamos sábios. No processo de aprendizagem da vida e da morte nos tornamos sábios enquanto permanecemos interessados na vida. Foi a revolução científica moderna que desvinculou as ciências desse contexto e compreendeu a razão científica como ‘razão instrumental’, ou seja, como caminho e poder sobre a natureza e a vida própria. Se o saber não é outra coisa senão poder, como ensinou Francis Bacon, e a ciência nada mais que tomada de poder sobre um pedaço da natureza, então nossa capacidade de empregar esse poder sabiamente. A emancipação das ciências naturais em relação à filosofia moral e à teologia foi, na verdade, sua emancipação da sabedoria”. (MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 44)

⁴ MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 34-35

⁵ MOLTMANN, *Ética da Esperança*, p. 59

ecológica, um ponto de encontro entre religião e ciência, “porque questiona, ao mesmo tempo, o conhecimento científico e abordagem religiosa, analisada pela teologia”⁶.

Contudo, antes de chegar à aliança entre sabedoria e ciência, entre teologia e ciências naturais tendo em vista o futuro da humanidade e do planeta, há de se considerar as diversas linguagens e epistemologias utilizando a distinção feita por Ian Barbour na relação entre ciências naturais e teologia. Também, nesta relação, faz-se necessário distinguir as duas metodologias, bem como as possíveis aproximações.

1.1 A DISTINÇÃO DE LINGUAGENS OU EPISTEMOLOGIAS

No que se refere às distintas linguagens e epistemologias das ciências naturais e da teologia, um momento importante deste assunto foi o Concílio Vaticano I, no final do século XIX. No documento *Dei Filius* é afirmado que existem ‘duas ordens de conhecimento’⁷, porque existe, sobretudo, uma diferença fundamental entre Criador e criatura⁸. Com isso, buscava-se uma maneira de manter um equilíbrio e harmonia na relação entre ciência e teologia, sem que uma se submetesse ou subjugasse à outra. Posteriormente, em meados do século XX, houve uma pressão para que a teologia possuísse uma visão global e unitária do mundo, absorvendo as descobertas científicas, em uma clara tentativa apologética concordista⁹. O resultado foi que a harmonia entre ciência e teologia novamente é abalada.

Vejamos como isso se deu.

1.1.1 A relação entre ciências naturais e teologia

A interpretação de Jürgen Moltmann é que a relação entre ciências naturais e teologia viveu, na modernidade, momentos de conflito, mas hoje a situação entre elas é de indiferença¹⁰. Sendo assim, é necessária uma retomada deste diálogo em vista do futuro da humanidade e, ajudando a trilhar um caminho de possíveis relações entre teologia e ciências naturais, faz-se

⁶ EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 65

⁷ “L’ininterrotto pensiero della Chiesa cattolica sostiene e sostiene che esiste un duplice ordine di cognizioni, distinto non solo quanto al principio, ma anche riguardo all’oggetto; quanto al principio, perché in uno conosciamo con la ragione naturale, nell’altro con la fede divina; quanto all’oggetto perché, oltre le cose a cui la ragione naturale potrebbe arrivare, ci viene proposto di credere misteri nascosti in Dio: misteri che non possono essere conosciuti senza la rivelazione divina”. CONCÍLIO VATICANO I, 1870, Cidade do Vaticano. *Dei Filius*. Disponível em < https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html > Acesso em 01 de nov. de 2021.

⁸ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 52

⁹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 52

¹⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 16

uso, aqui, das ideias de Ian Barbour¹¹ Para quem existem quatro tipos de possíveis relações: o conflito, a independência, o diálogo e a integração.¹²

Alguns pensam que a relação entre teologia e ciências naturais volta a afirmar a radical independência, como já fazia Rudolf Bultmann¹³. Outros acreditam que as críticas à ciência newtoniana¹⁴, junto com uma abertura ao mistério dentro das ciências naturais, faz o projeto de convergência entre fé e ciência retornar às discussões¹⁵. Já outro grupo pensa que, o que existe são “maneiras diferentes pelas quais o ser humano se relaciona com o mundo. Nesse nível, pesquisa científica e busca religiosa articulam-se, o que permite um diálogo possível entre os dois parceiros”¹⁶.

A seguir, veremos esses diferentes posicionamentos.

a) O conflito

Segundo Barbour, na época do cientificismo positivista, chamado de materialismo científico, que a posição do conflito entre teologia e ciências naturais teve seu ponto mais alto¹⁷. Foi um momento de supervalorização da dimensão racional a ponto de querer excluir completamente tudo o que estivesse além da razão e da experiência. O método empírico se colocou como o único meio de aquisição do conhecimento da realidade e a religião foi colocada como uma fase pré-científica e mitológica da história humana. Do lado da teologia, houve uma reação de cunho fundamentalista preconizando a interpretação da escritura de forma literal, como se tudo o que estivesse no texto bíblico tivesse acontecido exatamente como está escrito, impedindo qualquer contato com as pesquisas científicas. O literalismo bíblico tem, sobretudo, uma intenção de justificar uma ordem natural existente segundo o desejo do criador, pois “a Bíblia fornece não somente a certeza, numa era de rápidas mudanças, como também a base para a defesa dos valores tradicionais, numa era de desintegração moral”¹⁸.

Na história da tentativa de superação deste conflito, houve uma aproximação entre ciência e teologia, por parte da Igreja Católica, no Concílio Vaticano I, como relatado

¹¹ Ian G. Barbour é professor emérito de Física e Religião no Carleton College em Northfield, Minnesota, e figura de destaque na área de ciência e religião. É autor de *Religion and Science* e de *Ethics in an Age of Technology*.

¹² Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, 53

¹³ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 52-53

¹⁴ A ciência newtoniana acreditava que todos os fenômenos naturais podem ser explicados pelas leis da física e podem ser antecipados segundo essa mesma ciência pela lógica da causa e efeito. As críticas da mecânica quântica em que os fenômenos são probabilísticos e os modelos de compreensão dos microcosmos são matemáticos e hipotéticos, questionam a visão da física de Newton.

¹⁵ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 53

¹⁶ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 53

¹⁷ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 53

¹⁸ BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 30

anteriormente, em que se afirmou que fé e razão não são opostas, pois o mesmo Deus criou uma e outra. Esse pensamento teve prosseguimento com o Papa Pio XII, aproximando-se de um certo concordismo, em alguns aspectos¹⁹, mas afirmando as diferenças essenciais: que a teologia se preocupa com o que é eterno, enquanto as ciências naturais pesquisam o que é mutável e passageiro, buscando encontrar as leis físicas que foram criadas pelo próprio Deus²⁰. É ainda uma compreensão realista de que nossos sentidos captam os fenômenos da natureza e são capazes de extrair dessa observação as leis que regem o mundo, leis providas de uma divindade organizadora da realidade para que ela não seja caótica²¹. A interpretação consequente é que se existe uma ordem na natureza, também existe um ordenador que dispôs a criação em uma harmonia, até mesmo hierárquica²². Por ser aberta ao transcendente e ao mundo espiritual (sobrenatural), este modo de conceber “critica, particularmente, o ‘mecanismo laplaciano’, que não reserva lugar algum a uma intervenção de um ser exterior ao mundo e recusa, por princípio, a possibilidade do milagre”²³. É uma posição que acredita na ação direta de Deus por meio dos milagres, mas não desconsidera as pesquisas científicas, pois entende que tais pesquisas não são contrárias às da revelação de um Deus Criador e governante do mundo²⁴. Esta abordagem de Pio XII é mais concordista do que de conflito, pois a posição do conflito se dá porque “tanto o *materialismo científico* quanto o *literalismo bíblico* alegam que a ciência e a religião têm verdades literais e rivais a afirmar sobre o mesmo domínio (a história da natureza), de modo que é preciso escolher uma delas”²⁵.

Outro modo de perceber essa relação é a independência.

b) A independência

Ao longo da história, houve um certo consenso de que há uma diferença metodológica e de objeto de pesquisa entre teologia e ciências naturais²⁶. A distinção estaria nas perguntas próprias de cada ciência. Enquanto a teologia e a fé perguntam o ‘por quê’ da realidade, a ciência pergunta pelo ‘como’²⁷, uma falaria do que é material e a outra, do que é espiritual²⁸. Ao lado desta concepção, de que existe uma independência da teologia e das ciências naturais,

¹⁹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 59

²⁰ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 59

²¹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 60

²² Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 62

²³ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 60

²⁴ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 60

²⁵ BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 25

²⁶ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 54

²⁷ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 54

²⁸ Cf. BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 32

está o que Barbour chamou de *herança barthiana*²⁹, que rejeita a teologia natural e afirma a centralidade de Cristo e da Palavra de Deus³⁰, sendo a fé uma ação de Deus e não uma conclusão da razão humana. A distinção entre fé e ciência estaria no fato de que a fé está no campo da pessoa e da ação humana em busca de sentido, enquanto a ciência estaria no campo dos objetos.³¹ Esta visão se torna um problema quando o sentido se dá no envolvimento com o mundo, como foi a questão levantada por Rudolf Bultmann³². Incluindo a esses questionamentos, tem-se outro problema, vindo da reflexão aberta por Wittgenstein que, no ponto de vista linguístico, está o propositivo (proposições universais) e o expressivo (experiências espirituais e individuais).³³ Tal divisão evita o fundamentalismo de interpretar a Bíblia como ciência, mas tem-se o perigo de que a teologia da criação seja apenas reflexão sobre a salvação e não mais sobre o princípio do universo. Outro risco, junto a esse, é acentuar que a criação de Deus é apenas verdade de uma comunidade de fé e não ser verdade que incide em todos os outros grupos humanos³⁴. Esta posição é, sobretudo, uma reação ao concordismo.

Emerge, nesta disputa, uma forma de independência que é a desvalorização do discurso mundano e a supervalorização da palavra revelada enquanto proclamação de um querigma³⁵, que é a posição de Barth, mas também a posição de diálogo e afirmação da possibilidade de levar em conta a crítica científica aos mitos, que é a posição de Bultmann³⁶. Na visão mítica, o mundo natural, da vida cotidiana, onde o ser humano exerce a sua liberdade, é complementada pela realidade sobrenatural, que está em um nível mais elevado e fora do domínio da liberdade humana³⁷. Este mundo sobrenatural foi chamado pela ciência de mundo mítico, onde estariam as forças ocultas, poderes mágicos, que não obedecem aos princípios científicos da causa e efeito e, por isso, a ciência nega a dupla causalidade: o natural e o sobrenatural.³⁸

Procurando a origem da reflexão mítica, a ciência interpretou como tentativas de respostas às perguntas antropológicas sobre a condição humana e, sobretudo, a questão da finitude e da morte³⁹. No entanto, o ‘desencantamento do mundo’ (dessacralização) não veio somente de uma crítica científica à fé, mas também resultado de pesquisas bíblicas com instrumentos científicos. Bultmann, por isso, não ficou somente na crítica do mito, mas avançou

²⁹ Que segue as afirmações de Karl Barth, de uma radical diferença entre criatura e criador.

³⁰ Cf. BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 32-33

³¹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 54

³² Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 54

³³ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 55

³⁴ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 55

³⁵ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 64-65

³⁶ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 65

³⁷ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 65

³⁸ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 65

³⁹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 66

para a crítica da própria ciência. Segundo ele, “se a ‘abertura’ do mito para um ‘além’ não passa de ilusão, a ciência é claramente ‘fechamento’. Sua visão de mundo é uma visão fechada, incapaz de abrir-se a qualquer transcendência”⁴⁰. Para superar essa divisão, surge o encontro com a Palavra de Deus, uma palavra radicalmente outra do discurso humano. Ela traz a palavra que leva ao ‘escândalo’, a ‘palavra da cruz’⁴¹. Aqui, Bultmann se junta à corrente de independência entre ciência e religião. Para ele, há uma diferença importante entre ciência e mito quando a ciência não tem pretensão de explicar o que não está ao seu alcance de conhecer, ou seja, o mundo transcendente, mas guarda dentro de si uma tentação de explicar o universo somente pelo que sua metodologia e objeto de pesquisa são capazes de observar, ou seja, apenas o que é do mundo material. Neste ponto, se fecha a uma possibilidade de salvação que vem sempre de um outro⁴², pois, seja a ciência, seja o mito, na sua pergunta mais radical sobre a realidade das coisas, não pode dizer nada mais que não seja provisório e incompleto, por isso, precisa abrir-se a uma palavra sempre nova. Também “a palavra revelada vai de encontro à pretensão de completude que caracteriza todo esforço representativo”⁴³, contendo sempre símbolos e representações⁴⁴.

A terceira categorização é a posição de diálogo.

c) O diálogo

O possível diálogo entre teologia e ciências naturais, ou religião e ciência, jaz na impossibilidade de abarcar a realidade com total objetividade (o caso da ciência), ou considerar que a linguagem simbólica e mítica é incapaz de descrever a realidade como ela é (caso da teologia)⁴⁵. Para Euvé, “o diálogo pode ser encetado em torno de questões ‘de fronteiras’, como a origem e o devir do universo, a origem e natureza da vida, a pertinência do espírito etc.”⁴⁶. A teologia da criação seria, então, esse campo possível para o diálogo⁴⁷ pois, “por natureza, em razão de seu ‘objeto’, a teologia da criação é ‘abertura para um além’, para a ‘condição comum da humanidade’, para o ‘real comum’ a todos os seres humanos. O universal é-lhe intrínseco”⁴⁸.

⁴⁰ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 66

⁴¹ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 67

⁴² Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 67

⁴³ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 68

⁴⁴ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 84

⁴⁵ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 55

⁴⁶ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 55

⁴⁷ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 51

⁴⁸ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 51

Compartilham desta possibilidade de diálogo Wolfhart Pannenberg, Ernan McMullin, Karl Barth e David Tracy⁴⁹.

Na posição de diálogo, a primeira tarefa está em reconhecer as diferentes metodologias e quais as possibilidades de estas responderem às mesmas questões dentro do seu campo específico de conhecimento. Portanto, não há mais a tradicional compreensão de que as ciências trabalhem com fatos e a religião com experiências subjetivas, porque a ciência trabalha também com elementos não diretamente racionais, ou seja, as analogias e metáforas, bem com a teologia vai mais além da experiência religiosa e constrói interpretações conceituais. Assim, “os dados científicos não são independentes das teorias, mas viciadas por elas. Os pressupostos teóricos interferem na seleção, descrição e interpretação dos dados de interesse”⁵⁰.

As diferentes metodologias, que distinguem ciências naturais e teologia, concordam no uso de metáforas e modelos para interpretar a realidade⁵¹. “Um dos representantes característicos dessa posição é Michael Polanyi, para quem a harmonia de método no campo do conhecimento ultrapassa a bifurcação da razão e da fé”⁵². Junto com Polanyi está C. Karakash e O. Schäfer-Guignier, que apresentam a posição de G. Ebeling, em que o diálogo entre fé e razão é enriquecedor para ambos, pois revela-lhes os limites e as possibilidades⁵³.

A quarta relação entre ciência e religião é a integração.

d) A integração

Ao lado daqueles que buscam ir além do diálogo das ciências naturais com a teologia, tem-se duas atitudes: aqueles que aproximam a ciência das afirmações da fé religiosa (o caso do princípio antrópico, do *inteligente desing*) e os que interpretam a doutrina religiosa para estar de acordo com a realidade afirmada pela ciência (o caso da teologia do processo e do teilhardianismo)⁵⁴. Para Barbour, é a teologia do processo, de Alfred Norton Whitehead, que é o melhor exemplo de integração frutuosa para ambas as abordagens sendo que, “para ele, como para os evolucionistas, a natureza é uma rede dinâmica de eventos interligados, caracterizado tanto pela inovação como pela ordem”⁵⁵.

⁴⁹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 56

⁵⁰ BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 41

⁵¹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 56

⁵² EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 56

⁵³ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 56

⁵⁴ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 56-57

⁵⁵ BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 51

No modelo de integração, é criada uma teologia da natureza, pois as pesquisas científicas e as afirmações de fé tendem a se articular em um discurso único e não somente em uma teologia natural que tem fonte exclusiva na ciência e revela seus limites diante do mundo sobrenatural⁵⁶. Nesta perspectiva está Arthur Peacocke “para quem Deus cria ‘nos e através’ dos processos do mundo natural que a ciência descobre”⁵⁷.

Ainda que a fonte do conhecimento teológico sempre parta da Palavra de Deus, o encontro com a ciências naturais faz emergir na teologia um modo de apresentação da doutrina segundo a compreensão do ser humano contemporâneo e suas convicções atuais sobre a ciência⁵⁸. É um caminho que não deixa de apresentar riscos.

A situação atual revela o desejo de restabelecer o diálogo, quer da parte dos teólogos, quer da parte dos cientistas. Ao mesmo tempo, no entanto, assiste-se à escalada de novas gnoses, frequentemente ligadas, como se viu em relação a F. Capra, a uma ‘nova ciência’ ou a uma nova face da ciência. Essa tendência a uma religião cósmica promove uma convergência entre ciência e religião em uma representação global do mundo. Esse elemento deve fazer com que o teólogo seja prudente antes de envolver-se nas tentativas de integração. É preferível que o diálogo permaneça crítico⁵⁹.

Os conflitos, vistos anteriormente, se dão quando a compreensão tradicional (ortodoxa) de ciência e de teologia são questionadas. Todavia, um diálogo, sem uma sincera e aprofundada visão daquilo que distingue cada abordagem, pode convergir em uma nostalgia de uma ‘visão total’ da realidade⁶⁰. Por isso, a seguir, veremos a distinção das abordagens metodológicas entre teologia e ciências naturais.

1.1.2 Teologia e ciências naturais: duas metodologias

Utilizando o conceito de método, de Ganoczy, que designa “o ‘modo de procedimento com que são realizados processos de pensamento e sequências de ações’ (Rapp, HPhG 4, p. 913)”⁶¹, caracterizado por consequência e determinação, serão reconhecidas as diferenças e possíveis semelhanças entre as ciências naturais e a teologia. Aqui, o método é “um caminho escolhido de modo consequente, coerentemente e, sempre que possível, logicamente”⁶².

⁵⁶ Cf. BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*, p. 48

⁵⁷ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 57

⁵⁸ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 57

⁵⁹ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 57-58

⁶⁰ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 58

⁶¹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 16

⁶² GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 16

Também é um caminho que exige flexibilidade, pois, se o alvo não estiver sendo alcançado, é preciso reajustar o método.

Para um saudável diálogo entre ciências naturais e teologia, o pesquisador deve ter como intenção não distorcer os dados da realidade para que se encaixe nos pressupostos que de antemão são afirmados. Se, pelo contrário, os dados são distorcidos e forçadamente agrupados para que o resultado seja o que já foi predeterminado pelo cientista ou pelo teólogo, resultará não mais ciência e teologia, mas justificações pseudocientíficas e argumentos pseudoteológicos, pondo a perder o compromisso da ciência com a descrição e explicação dos fenômenos como a credibilidade da fé⁶³.

Veremos, em primeiro lugar, como é a metodologia das ciências naturais.

1.1.2.1 Metodologia das ciências naturais

Acerca da metodologia das ciências naturais, ela tem como fundamento inicial a experiência, a observação do fenômeno, procurando uma certa objetividade e fidelidade aos fatos. Para o positivismo, é aqui que reside o verdadeiro conhecimento, sendo que este se dá na capacidade da mente em alcançar a verdade do ser, e por isso, decifrar a “interconexão regular de todos os fenômenos da experiência”⁶⁴. No entanto, os pesquisadores da atualidade não acreditam mais nesta total objetividade. “Para a área da mecânica quântica, Heisenberg comprovou que o sujeito observador é uma parte constitutiva do processo de observação”⁶⁵.

Em primeiro lugar, podemos dizer que existia o problema do conhecimento ‘em si do fenômeno’ quando a física moderna encontrou fenômenos que a física clássica não conseguia explicar e, com isso, esta última foi questionada na sua capacidade de conhecer verdadeiramente o mundo e assim, “para a epistemologia contemporânea, o pesquisador não é o escriba da natureza. Em um diálogo jamais terminado, as questões formuladas determinam as respostas”⁶⁶. Foi então que a física moderna recusou esta tentação de descrever o mundo partindo de uma ideia metafísica de algo em si e fala de campos de possibilidades construtivas⁶⁷. Mas tinha ainda outro problema: da relação sujeito-objeto no conhecimento. O estado atual da ciência é a não possibilidade de conseguir separar sujeito e objeto no processo de

⁶³ Cf. LAMBERT, Dominique. *Ciência e Teologia*, p. 10

⁶⁴ MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 25

⁶⁵ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 17

⁶⁶ EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 61

⁶⁷ Cf. MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 27-28

conhecimento⁶⁸. Com isso, até mesmo a certeza de poder dizer ‘quem é o ser humano’ entrou em crise, sendo um problema para as ciências humanas⁶⁹.

Na base epistemológica da ciência atual está a rejeição da “categoria tradicional da substância em proveito da estrutura, mais descritiva do que explicativa”⁷⁰. Abdicando de conhecer e explicar a essência da realidade, a ciência descreve os fenômenos na sua ação e reação, no movimento e na mudança, e nessa relação do sujeito com o objeto, do cientista com a natureza, há sempre um projeto, uma intencionalidade e uma pergunta⁷¹. Hoje, há consciência de que “num experimento, gera-se apenas o aspecto em que a natureza é obrigada a responder à pergunta que lhe é feita”⁷². Além disso, faz parte da metodologia da ciência separar e distinguir o que é significativo e o que não é⁷³. Ao reconhecer que “o discurso científico é, por uma parte, construção do ser humano, não se pode descartar nenhum desígnio de explicação de uma realidade objetiva”⁷⁴. Fica, no entanto, a pergunta: é possível conhecer a realidade como ela é?

Para Moltmann:

a crítica da razão de Kant já mostrou ‘que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas’. Isso significa que a verdade objetiva da ciência só se torna possível quando a razão estabeleceu, de antemão, um horizonte, um projeto ou um questionamento, em que o ente se manifesta como objeto sob um determinado aspecto⁷⁵.

Para François Euvé, “o mundo informa nossas teorias, mesmo que nossas teorias jamais descrevam adequadamente o mundo”⁷⁶. Todavia, ainda que as ciências naturais tenham, nos últimos anos, conhecido os seus limites, isso não desfaz suas conquistas e sua importância. Conhecer seus limites é também um avanço na própria ciência⁷⁷.

Não obstante, as ciências naturais, para se apropriarem da experiência, utilizam-se de aparelhos como procedimento de mediação e, em seguida, o dado observado é interpretado em ‘linguagem abstrata de fórmulas matemáticas’⁷⁸. É um processo de interpretação que chega a um resultado, mas o resultado do procedimento da ciência não é mais importante que o esforço

⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 27

⁶⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 28

⁷⁰ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 85

⁷¹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 86

⁷² MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 26

⁷³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 26-27

⁷⁴ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 87

⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 26

⁷⁶ EUVÉ, FRANÇOIS. *Pensar a criação como jogo*, p. 87

⁷⁷ Cf. EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 42

⁷⁸ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 17

e do percurso do cientista para chegar ao resultado⁷⁹. O que precisa ser levado em conta, assim, não é o resultado final alcançado pelo cientista, mas o caminho árduo que ele percorreu, reconstruindo logicamente a realidade e apresentando um modelo, sempre provisório, que a explique⁸⁰.

Algo importante para considerar, também, é a falseabilidade e a comunidade dos cientistas como reguladores da cientificidade. As ciências naturais procuram, em última instância, as leis que podem ser validadas no âmbito geral que possibilitam previsões de fenômenos, mas trabalham com a possibilidade do erro, a constante revisão de suas afirmações⁸¹. Essa falseabilidade⁸² da teoria científica é feita na comunidade dos cientistas onde a ciência, como resultado de uma busca pessoal, tem “a possibilidade de ser substituída ou abrangida por uma teoria diferente ou mais completa – uma teoria que explique mais ou seja aplicável em uma série mais ampla de situações e condições”⁸³ nesta comunidade de busca e aperfeiçoamento.

É importante, ainda, considerar a questão dos paradigmas científicos quando já se sabe que as teorias científicas estão dentro de modelos influenciados pela compreensão de ciência em cada época: são os chamados paradigmas, segundo Thomas Kuhn. Esses paradigmas são utilizados pela comunidade de cientistas que fazem avançar o conhecimento em cada época histórica e “o sucesso da ciência ‘normal’ funda-se na ‘presunção de que o grupo científico sabe de que forma é constituído o mundo’, ainda que possam sobrevir momentos em que esse ‘saber’ é colocado em xeque”⁸⁴.

Para Stoeger:

A base para a mudança essencial de paradigma e para as correspondências restritivas entre a nova teoria/novas leis e a antiga teoria/antigas leis encontra-se, naturalmente, em todo um conjunto de experimentos controlados e observações conduzidas para testar as teorias, os quais são inumeravelmente repetidos com precisões cada vez maiores sob diferentes condições experimentais. Em muitos casos, a nova teoria e as novas leis descrevem realmente o que ocorre em um âmbito maior de circunstâncias e condições que as antigas. Com frequência, também predizem novos fenômenos que posteriormente talvez sejam detectados e medidos. Se não o são, isso aumenta a pressão para outras modificações teóricas⁸⁵.

⁷⁹ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 84

⁸⁰ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 84

⁸¹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 19

⁸² Segundo a compreensão de Karl Popper, em que uma teoria científica é colocada na comunidade dos cientistas para que seja exposta às críticas e tentativas de comprová-la como falsa. Se não for possível considera-la falsa, ela pode ser aceita com válida pelo tempo que não puder ser falseabilizada (tornada falsa).

⁸³ STOEGER, William. *As leis da natureza*, p. 27

⁸⁴ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 88

⁸⁵ STOEGER, William. *As leis da natureza*, p. 28

No processo de reflexão epistemológica da ciência, a compreensão de que a realidade pode ser captada em si mesmo, como uma espécie de realismo, é substituída pela inevitável passagem pela metáfora como linguagem possível. Nesta impossibilidade de descrever o real a não ser aproximar-se dele com modelos, segundo paradigmas científicos de cada época. Para Euvé é possível afirmar que, na ciência, dá-se espaço para a imaginação, à imagem e à metáfora⁸⁶, não deixando de afirmar que, “por natureza, o discurso científico não é metafórico”⁸⁷. Para ele, “a linguagem esforça-se por apreender um mundo por meio de seus recursos próprios; por outras palavras, procurar tornar conhecido o desconhecido, mas em uma redução jamais definitiva”⁸⁸. Além disso, a metáfora do jogo daria um sentido muito apropriado ao que é observado hoje na ciência, seguindo o paradigma pós-newtoniano.

A ciência clássica ressaltava na natureza os automatismos, as repetições, que lhe permitiam uma manipulação mais cômoda. Uma apreensão ‘técnica’ do mundo era seu guia, que supunha uma natureza ‘autômata’. As correntes da ciência contemporânea privilegiam mais as singularidades, as rupturas, as ‘catástrofes’, em uma perspectiva menos operacionais, e sim mais centrada em uma busca de significação. É a esse título que a ciência tem algo a ‘dizer’. Essa associação de uma ‘eficácia’ e de uma ‘gratuidade’ na pesquisa científica conduz-nos à proximidade do jogo.⁸⁹

A apresentação do modelo do jogo para descrever o método científico na atualidade se justifica em que “o pesquisador recebe suas regras de ação da ‘ciência normal’, mas é capaz de jogar com elas a fim de fazer emergir novas dimensões do real”⁹⁰. Segundo Moltmann, “a velha suposição totalmente metafísica de um mundo em si é substituída pelo que se chamou de ‘campo das possibilidades construtivas”⁹¹.

Para Dominique Lambert, o fenômeno científico pode ser dividido em três níveis: o ontológico (o ser que é pesquisado), o epistemológico (a natureza e as características do conhecimento científico) e o pragmático ético (as escolhas e finalidades)⁹². Para Lambert, “se a ciência tem uma carga ética é, no fundo, porque tem, em primeiro lugar e antes de tudo, uma atividade plenamente humana, com limites próprios de sua metodologia e de sua humanidade”⁹³. Neste terceiro nível, no nível das escolhas éticas, é que faz Moltmann perguntar pelo futuro da humanidade, pergunta que deveria mobilizar a pesquisa científica hoje e nos

⁸⁶ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 90

⁸⁷ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 91

⁸⁸ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 90-91

⁸⁹ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 92

⁹⁰ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 92

⁹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 27

⁹² Cf. LAMBERT, Dominique. *Ciência e Teologia*, p. 15-16

⁹³ LAMBERT, Dominique. *Ciência e Teologia*, p. 38

próximos anos, tendo em vista a continuidade ou não da vida humana no planeta. Daí que a pergunta científica no nível ético se encontra com a pergunta da teologia, a pergunta pela totalidade e a pergunta pelo todo é a pergunta pelo futuro, pelo sentido da história que se abre na esperança.

O todo é então esse futuro em relação ao qual a realidade é reconhecida, moldada, modificada e trabalhada. No temor e a na esperança perguntamos – num mundo que se torna histórico sob nossas mãos – pelo sentido e pelo objetivo dessa história e antecipamos, em face da danação possível, a salvação dotada de sentido. Se o todo se anuncia a partir do futuro de nosso mundo histórico na necessidade da pergunta por ele, então o conhecimento científico cai num processo duplo e contrário de conhecimento: ele é obrigado a delimitar, ofuscar e abstrair, para alcançar um saber certo, mas, ao mesmo tempo, também é obrigado a dar os passos individuais do conhecimento com o olhar constante na realidade de um todo ainda vindouro, a perceber portanto a abstração científica, como também a subsumir essas abstrações num mundo futuro⁹⁴.

Na pergunta pelo todo e pelo futuro do universo (da Criação), Moltmann vê a possibilidade de juntar o observador e o observado, o cientista e a natureza, a subjetividade e a objetividade, implicados nesta pergunta e nas suas consequências. Isso resulta que “o homem não está mais contraposto à ‘natureza’ como sujeito de conhecimento e trabalho, mas também está como sujeito de conhecimento e trabalho numa história com ela”⁹⁵. A pergunta pela verdade não é mais pela descrição da realidade como ela é ou de modelos que dão sentido e coerência aos fenômenos, mas a pergunta essencial e urgente é pela salvação ou danação que o futuro reserva ao ser humano que se interroga pela natureza e suas leis⁹⁶.

Antes de desenvolver a possibilidade do trabalho em comum (que supera o mero interesse do diálogo) entre ciências naturais e teologia em vista de uma natureza/criação ameaçada, será descrito como se dá o método da teologia.

1.1.2.2 Metodologia teológica

Será, agora, abordado o método da teologia a fim de compará-lo, posteriormente, com o método das ciências naturais. Em primeiro lugar, “antes de tudo, a teologia se arroga o direito de ser ciência”⁹⁷. É também assim que Moltmann lembra que o conceito atual de teologia tem como base a filosofia aristotélica.

⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 31

⁹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 31-32

⁹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 32

⁹⁷ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 76

Nosso conceito de ‘*teologia*’ vem da alta escolástica. Significa aí a apresentação científica do todo da tradição cristã, a *sacra doctrina*. Sua cientificidade e seu lugar na casa das ciências foram determinados pelo esquema aristotélico: a filosofia primeira, a metafísica, atinge o ápice na teologia, a doutrina de Deus, que descreve a unidade e a totalidade na construção do ser, como também na construção do saber. O Deus da teologia cristã recebe seu nome da história e tradição bíblico-cristã. Mas sua divindade universal é descrita com auxílio da prova cosmológica da existência de Deus e da metafísica aristotélica. Assim se chegou àquela harmonia de teologia bíblica e filosófica. Como ciência do ser supremo e do valor último, a teologia cristã se tornou um poder de ordem no cosmos científico⁹⁸.

A teologia tem como seu objeto o próprio Deus, um mistério insondável. Para Latourelle, teologia, “no sentido objetivo, significa a ciência que tem a Deus por objeto; no subjetivo, a ciência que Deus mesmo possui e comunica aos homens por graça”⁹⁹. Esse Deus se dá a conhecer pelas Sagradas Escrituras. Logo, “a teologia é, pois, a ciência de Deus como Deus a partir da revelação”¹⁰⁰. Os textos bíblicos, no entanto, antes de serem objeto de estudo do teólogo, são fontes de espiritualidade e piedade cristã. É um saber que exige uma resposta de fé. Neste sentido, também afirma a Comissão Teológica Internacional que a teologia é “reflexão científica sobre a revelação divina, que a Igreja aceita pela fé como verdade salvífica universal”¹⁰¹. É, então, uma palavra direcionada a todos os seres humanos para que aceitem e procurem viver essa fé¹⁰².

É a fé que mantém a teologia em contato com a realidade divina, e é da fé que ela tira seu valor como *ciência do real*. Sem essa adesão permanente que a justifica, a teologia estaria sem referência verdadeira à realidade do mistério; as afirmações cristãs não passariam de hipóteses, um comentário humano dependente, talvez, da história das religiões, jamais, porém, da ciência de Deus¹⁰³.

Como sabedoria, a teologia “valoriza a dimensão do espírito aberto ao Mistério, envolvendo a totalidade da pessoa”¹⁰⁴. É um saber que nunca se esgota e que só é perfeito na visão beatífica, no componente escatológico, porque “a fé não é ainda visão de Deus, senão conhecimento ‘*ex auditu*’ (Rom 10,16). ‘Nós caminhamos na fé, e não na clara visão’ (2Cor 5,7)”¹⁰⁵. Esta fé é expressa por meio de uma linguagem humana com tentativa de aproximação deste mistério que “não temos acesso [...] senão pela mediação dos sinais: sinais da carne do

⁹⁸ MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 23

⁹⁹ LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*, p. 11

¹⁰⁰ LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*, p. 24

¹⁰¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios*, p. 12

¹⁰² Cf. WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*, p. 13

¹⁰³ LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*, p. 41

¹⁰⁴ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 77

¹⁰⁵ LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*, p. 39

Cristo, sinais da sua palavra humana”¹⁰⁶. Foi este o modo de pensar que definiu o período da patrística. Mais tarde, a dimensão da teologia foi a de um saber racional, que se consolidou no período da alta escolástica em que “a dimensão racional da teologia, a realidade ‘razão’ impôs-se ao ‘intelecto’”¹⁰⁷.

A teologia também descobriu, com o advento da modernidade, a sua dimensão crítica “que nasce das suspeitas teóricas filosóficas atingindo os próprios pressupostos da teologia. Esta arma-se então de ferrenha apologética para defender-se dos assaltos da razão crítica”¹⁰⁸. Assim, na modernidade, “o Deus da prova cosmológica não estava à altura dos novos horizontes de um mundo aberto, investigável e mutável [...] e não servia mais como hipótese de trabalho para explicação do mundo”¹⁰⁹. Junto a isso, à medida em que o método científico deixa de ser dedutivo da lógica interna da realidade buscando a sua essência, o seu ser, passa a ter como seu ponto de partida a experiência verificável e matematizável, ou seja, o método indutivo, em busca das leis da natureza, a ciência e a teologia começam a entrar em conflito e em crise, pois “a certeza já não se fundamenta nem na autoridade da Escritura nem na de filósofos da Antiguidade (Aristóteles), mas em sua verificação experimental”¹¹⁰. Uma tentativa de harmonização veio por parte de alguns teólogos que buscaram confirmar as afirmações bíblicas e teológicas com as novas descobertas científicas, mas não resistiram às críticas, sobretudo, no que se refere aos diferentes tipos de saberes e sua autonomia¹¹¹. Com o tempo, o conflito entre ciências naturais e teologia se fez ruptura. Nessa fase, a teologia, de rainha de todas as ciências, precisa buscar novamente os argumentos que a recoloca no ramo de uma ciência entre as outras, e ela só consegue se reafirmar como uma ciência porque “pode exhibir um conjunto de conhecimentos ordenados, com objeto, método, unidade e sistematização próprios”¹¹². No entanto, em seguida, a pretensa objetividade das ciências, afirmada pelo positivismo, foi questionada. O questionamento se deu no âmbito hermenêutico, de que todo o dado da realidade é uma interpretação de um sujeito que exprime sua percepção por meio da linguagem, e também no âmbito da suspeita ideológica, ou seja, que todo conhecimento é resultado de interesses¹¹³. Outro ponto de questionamento foi a multiplicidade de teorias que explicam igualmente os

¹⁰⁶ LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*, p. 39

¹⁰⁷ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 78

¹⁰⁸ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 79

¹⁰⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 24

¹¹⁰ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 81

¹¹¹ Cf. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 82

¹¹² LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 84

¹¹³ Cf. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 84

mesmos fenômenos, porém, de um ângulo diferente, e que obtêm consenso em uma parcela considerável de cientistas¹¹⁴.

Caminha-se, assim, para novo patamar de relação. Toda experiência, também a científica, ao converter-se em teoria, reflete a interpretação do sujeito, traduzida em determinada linguagem. Este sujeito pode ser a comunidade científica, que se relaciona com o objeto mediante modelos, categorias e paradigmas. Ela o constrói para captar e interpretar o dado em discurso ou paradigmas. Ora, sob este aspecto, todas as ciências, inclusive a teologia, sofrem esse mesmo procedimento. Submetem-se a este mesmo estatuto epistemológico. Em outros termos, toda ciência interpreta modelarmente a realidade, seja explicando-a, seja dando-lhe sentido, ao compreendê-la. Explica interpretando, interpreta explicando¹¹⁵.

Segundo Libânio e Murad, a crise da concepção positivista da objetividade da ciência se dá pela consideração de que “há uma subjetividade coletiva inserida na história, articulada num horizonte sociopolítico e movida por interesse”¹¹⁶. Segundo Moltmann, “desde que o positivismo científico ingênuo, esse notável filho da razão e da fé, começou a se dissolver, tornaram-se perceptíveis [...] uma nova compreensão mútua e [...] uma nova comunhão entre pensamento teológico e científico”¹¹⁷. Essa comunhão se aprofundou com o advento das pesquisas no mundo atômico e subatômico, em que outros obstáculos à concepção objetivista da ciência são encontrados. Nesse nível de pesquisa, “as partículas não podem ser conhecidas em si mesmas, mas somente em relação com o observador. A ocular do observador define também o fenômeno e não simplesmente o capta”¹¹⁸. Segundo Bohr, esse estado de coisas na epistemologia da física quântica aproxima as ciências naturais das ciências humanas, pois ambos dependem do observador e não somente do objeto a ser observado¹¹⁹. Essa dificuldade de colocar as novas descobertas científicas nas afirmações da chamada ‘mecânica clássica’, fez os cientistas considerarem a possibilidade de que seja verdadeira a interpretação de que a ciência seja moldada por paradigmas, ou seja, “o conjunto de pressupostos conceituais e metodológicos de determinada tradição científica e a partir dos quais os fenômenos são interpretados”¹²⁰.

O entrelaçamento de sujeito e objeto é a possibilidade da relação recíproca entre ser humano e natureza quando, “pelo futuro aberto, que está à frente da natureza com ele e dele com a natureza, ele se torna cômico não apenas de seu poder sobre a natureza, como também

¹¹⁴ Cf. LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 84-85

¹¹⁵ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 85

¹¹⁶ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 85

¹¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 25

¹¹⁸ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 85

¹¹⁹ Cf. EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 96

¹²⁰ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 85

de sua solidariedade com ela”¹²¹. Mas também a teologia é convidada a levar em conta o entrelaçamento dos diversos saberes.

Dentro do campo das ciências, há uma divisão em ciências exatas e ciências humanas. As ciências exatas (e também as ciências da natureza) buscam as informações que permitem conhecer o funcionamento da natureza para a modificar, segundo os interesses implícitos e explícitos, não somente ligados ao campo da saúde e do bem estar das pessoas, mas também ligados ao campo econômico e militar. Quanto às ciências humanas, estas procuram interpretar a realidade a fim de que possa organizá-la e apresentá-la dentro de um universo de sentido. Tal procedimento auxilia o ser humano a se relacionar consigo mesmo, com os outros e com a natureza. Imerso em um terreno hermenêutico, possibilitando diversas interpretações e sentidos, as ciências sociais também podem servir para dominar e oprimir segundo os interesses de quem a produz¹²². Quanto à teologia, tem ela seu objeto próprio de reflexão: a autocomunicação de Deus na história. Para chegar ao conhecimento de seu objeto, utiliza de outras ciências, sobretudo a filosofia e outras ciências humanas¹²³.

A teologia, fiel a seu propósito último e fundamental de ser libertadora, pode dialogar com as outras ciências exatas e humanas no sentido de mutuamente se criticarem e se estimularem em vista da concretização do projeto emancipatório, sentido último de toda ciência feita pelo ser humano. Nesse movimento de dominar o mundo, criando modelos interpretativos e transformadores, e dar-lhes sentido, as ciências podem dialogar com a teologia, cujo único escopo é desvelar o sentido último e transcendente da vida humana. Pois ela priva com o mistério de Deus, realidade última e fundamento de todo sentido e de todas ciências. A mais positiva e exata ciência remete, em última instância, ao mistério do ser, do real – Deus - , como um não-saber que sustenta todo saber. E a teologia vive deste e para este mistério. Nesse nível se restabelece plenamente o diálogo entre teologia e ciência¹²⁴.

Portanto, para Libânio e Murad, a teologia pode ser dita uma ciência porque responde a algumas características das ciências quanto tem um objeto e um método próprio; também, por aceitar que a verdade se expressa de diferentes modos, em diversos jogos linguísticos, não deixando de lado o rigor e o método; todavia, não corresponde ao modelo de ciência “enquanto voltada para o mundo do fenômeno, do constatável, do verificável, e, portanto, sujeita ao processo de verificação e comprovação de suas verdades pela via da experimentação”¹²⁵.

Ao abordar o método da teologia, devemos levar em conta que, na América Latina, tem-se em herança a teologia da libertação que ajuda a teologia a pensar o seu método. Segundo os

¹²¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 32

¹²² LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 86

¹²³ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 86-87

¹²⁴ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 87

¹²⁵ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*, p. 88

irmãos Boff, “o primeiro passo para a Teologia é pré-teológico. Trata-se de viver o compromisso da fé, em nosso caso, de participar, de algum modo, no processo libertador, de estar comprometido com os oprimidos”¹²⁶. O segundo momento do método é utilizar-se das mediações socioanalíticas, hermenêuticas e mediação prática¹²⁷ e, assim, “refletir a partir da prática, no interior do imenso esforço dos pobres com seus aliados, buscando inspirações na fé e no Evangelho para o compromisso contra a sua pobreza em favor da libertação integral de todo o homem e do homem todo”¹²⁸.

O método teológico, portanto, é a reflexão de uma ciência que tem um objeto de estudo que é o próprio Deus que se revela na história, produzindo no ser humano a experiência com o mistério. Este encontro produz e exige a fé como resposta. Este encontro com o mistério necessita, também, do uso da razão e da consciência dos limites desta própria razão que se expressa em linguagem como momento da passagem do concreto para o abstrato, sempre de modo aproximativo e com uso de modelos e metáforas possíveis. Essa linguagem se dá em uma comunidade de tradição e interpretação. O contexto social, político, religioso, cultural influencia neste discurso teológico, bem como, oferece ao teólogo postura crítica e autocrítica diante deste cenário para se manter fiel à revelação de um Deus que está ao lado dos oprimidos e quer a salvação de todos. Um saber que não se detém no fragmento e na interpretação de um determinado fenômeno da realidade, mas com a totalidade do ser e da existência, sendo também, um saber prático, que dá sentido ao ser e fazer no mundo.

Depois de ter sido descrito a metodologia das ciências naturais e da teologia, é possível, em seguida, considerar os pontos em comum destas duas ciências e reafirmar a necessidade do trabalho em conjunto pelo futuro da casa comum e de seus habitantes.

1.2. APROXIMAÇÃO CIENTÍFICA AO MUNDO E A APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA

Como foi visto anteriormente, tanto a teologia como as ciências naturais, para serem inteligíveis, precisam traduzir a observação em linguagem abstrata, aproximando estes dois saberes até mesmo com a filosofia. Porque, “tanto num caso como no outro o cientista abandona a materialidade visível e palpável das coisas e dos processos para se expressar em fórmulas que são criações do espírito humano”¹²⁹. Neste sentido, Euvé reporta a François Jacob, para quem a ciência é sempre um projeto de interpretação de uma realidade envolta pelo

¹²⁶ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*, p. 37

¹²⁷ Cf. BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*, p. 40

¹²⁸ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*, p. 20

¹²⁹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 17

mistério. Ou seja, “a pesquisa científica não é a simples tradução discursiva de uma ordem subjacente ao real[...]; sim um projeto, um método ativo, animado por um desejo de lançar luz sobre a aparente opacidade do mundo”¹³⁰. Tal atitude epistemológica tem como consequência a afirmação de que toda a ciência e teologia não são uma descrição do real e do mistério, mas uma construção do intelecto humano em modelos que se aproximam do seu objeto.

Se a experiência é o ponto de partida das ciências naturais, também a teologia poderia reivindicar esse ponto de partida. “Só que em relação à teologia não se trata de empiria científica, mas de um tipo diferente de experiência, chamada de experiência religiosa ou experiência de Deus ou da fé”¹³¹. Ganoczy diz que essa experiência do divino pode ser feita através da contemplação da natureza e também a partir da interioridade da pessoa. “Esse alcançar além ou, em termos teológicos, esse transcender da realidade imediata acontece de tal modo que formulo perguntas como: ‘para quê?, para onde?, de onde?’, ou simplesmente a pergunta pela razão última e pelo sentido do todo”¹³². Euvé chama isso de contemplação da totalidade em oposição ao campo reduzido das ciências naturais, em que, “se a ciência extrai sua eficácia da restrição de seu campo operacional aos fenômenos acessíveis e mensuráveis, a teologia da criação ocupa-se da totalidade do mundo, abordada, precisamente, enquanto totalidade”¹³³.

Outro aspecto da metodologia teológica que se aproxima da metodologia científica tem a ver com a comunhão de experiência de uma comunidade interpretativa. Na teologia, “a pessoa religiosa sempre volta a apoiar-se na experiência de Deus feita por outras pessoas que viveram antes dela, ou que vivem no tempo dela”¹³⁴ e o cientista se volta à comunidade de pesquisadores e os resultados obtidos anteriormente para esta comunidade. Tendo estes elementos anteriores destacado, chega-se à conclusão de que a teologia “não se trata nesse caso de um assunto meramente subjetivo, privado ou individual, mas, pelo contrário, de algo que pode ser chamado de objetivo na medida em que está fundado em elementos prévios e fatos que também são eficazes”¹³⁵. Essa objetividade se alicerça, sobretudo, na linguagem que expressa a experiência do divino. Daí que “não é a experiência pessoal de Deus que pode ser investigada e refletida, mas sem dúvida sua configuração linguística, assim como obviamente também sua forma transmitida na comunhão”¹³⁶. Então, para Ganoczy, as objetivações linguísticas, investigadas

¹³⁰ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 84-85

¹³¹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 20

¹³² GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 20-21

¹³³ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 92

¹³⁴ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 21

¹³⁵ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 22

¹³⁶ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 22

de forma científica, dão cientificidade para a teologia. Objetivações linguísticas da fé são os escritos sagrados das religiões, entre eles também a Bíblia. Na teologia ela é investigada inicialmente sob o ângulo histórico-crítico e, assim, o cientista da Bíblia aborda os textos da tradição à semelhança de como o físico aborda situações da física, com o propósito de alcançar a maior objetividade possível. É assim que os textos são examinados conforme sua autenticidade. Seus gêneros literários, metáforas e símbolos são analisados segundo sua intenção de significado, e as condições de surgimento histórico são submetidas a um verdadeiro ‘cálculo de probabilidade’¹³⁷.

Neste campo da análise científica das objetivações linguísticas, o método teológico “não pode ser influenciado nem pela devoção nem por coerções dogmáticas”¹³⁸. Inclui nessa análise os textos da tradição religiosa, ainda que “como normativo vale unicamente o que foi testemunhado pela Bíblia”¹³⁹. Quando a comunidade interpretativa não consegue entrar em acordo sobre um ponto essencial da doutrina, o magistério oficial insere uma das compreensões em forma de dogma. É “um posicionamento compromissivo referente a uma interpretação da fé transmitida que se tornou controversa”¹⁴⁰.

Diante do tema do dogma, pode haver um certo preconceito, pois muitas vezes o dogma é confundido com o dogmatismo. No entanto, “o dogma visa ser orientação para pessoas livres. O dogmatismo acarreta que sejam inviabilizados quaisquer pesquisa e trabalho científico”¹⁴¹. Mas a teologia não está baseada no fixismo e dogmatismo, mas se alicerça em um certo grau de provisoriedade, como a ciência na falseabilidade. É por isso que, “também afirmações teológicas que sempre voltam a expressar a experiência da fé e que a interpretam levando em conta as diversas condições da época são relativamente passíveis de complementação e melhoramento”¹⁴². São também tentativas de compreender o seu objeto que é, no fundo, um mistério. Tais pesquisas se ligam a outros discursos da tradição religiosa, sobretudo, do Magistério eclesiástico. Conclui-se que, “com essas características da metodologia teológica associa-se também o empenho para refletir o objeto em diversas correlações e, nesse sentido, de maneira sistemática”¹⁴³.

Enquanto as ciências naturais têm como objeto de investigação os fenômenos mensuráveis, na sua multiplicidade, a teologia tem por objeto o todo, levando em conta que este

¹³⁷ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 22

¹³⁸ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 22

¹³⁹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 23

¹⁴⁰ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 23-24

¹⁴¹ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 24

¹⁴² GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 24

¹⁴³ GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas*, p. 25

objeto é, em si mesmo, aberto e nunca alcançado na sua essência¹⁴⁴. Sendo, ainda, teologia da criação, cujo objeto de investigação é a origem de tudo, se depara com aquilo que é “por natureza, inapreensível, radicalmente impossível de perceber como tal. Ela é misteriosa para a experiência comum e não poderia ser descrita de maneira exaustiva por meio dos conceitos de que dispomos¹⁴⁵”. Está no campo daquilo que só pode ser descrito metaforicamente, pois se trata de dizer algo sobre o mistério e “isso não deve levar a um mutismo ‘reverencial’; pelo contrário, deve levar-nos a acolher tudo quanto possa nos ajudar a avançar mais na compreensão da mensagem”¹⁴⁶.

Quanto às diferenças entre o método científico e o método teológico, o método científico intenta descrever o que é percebido no real. Diferente é o método teológico, que não se fixa no real, mas olhar também em direção à transcendência com olhar da fé, que aguarda a salvação¹⁴⁷. O olhar da teologia é o encontro com a Palavra da promessa que faz partir em busca de uma realidade ainda não experienciada, mas dada em herança como dom e construída com o empenho do que nutre em si a esperança de ‘novos céus e nova terra’.

Outra diferença é que o resultado do empenho do teólogo e do cientista natural é expresso em conceitos. Todavia, o conceito não deveria ser somente valorizado em seu estado atual e final, mas no seu processo de confrontação e de empenho do pesquisador, caminho nunca finalizado, pois o conceito que pode ser retomado a qualquer momento e reavaliado. É o mesmo caso do teólogo que sempre está construindo e reconstruindo sua explanação acerca do objeto investigado, a fim de deixá-lo cada vez mais inteligível¹⁴⁸. Mas, segundo Moltmann, houve erro por parte da teologia quando “assumiu o lugar da teológica metafísica no edifício das ciências e enalteceu o Deus da história bíblica como o motor imóvel do todo ou como o ser supremo”¹⁴⁹. Tentando corrigir a sua intromissão no campo das ciências naturais, também “foi um mal entendido compreensível quando a teologia abandonou seu lugar no conhecimento sobre o mundo e se retirou para o campo da moral, da interioridade e da doutrina eclesiástica”¹⁵⁰. Para Moltmann, é o futuro da criação que deve unir ciência e teologia.

A teologia luta com as ciências não apenas, nem primordialmente, pela alma do cientista, de um lado, e pela não-objetividade do homem cientificamente analisado e tratado, de outro. Sua intenção não se reduz às fórmulas simples: o médico como cristão ou o físico crente. Em virtude de suas questões – salvação esperada, danação

¹⁴⁴ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 92

¹⁴⁵ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 93

¹⁴⁶ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 96

¹⁴⁷ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 98-99

¹⁴⁸ Cf. EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 99

¹⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 32

¹⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 32

temida do mundo - , ela não tem interesse apenas na existência do homem científico, mas também em sua compreensão do mundo e em sua relação prática e científica com a realidade. Aqui, ela não procura uma ‘ciência cristã’ e jamais uma clericalização da universidade. Mas ela provavelmente responde ‘no mundo por Deus, e em Deus pelo mundo’, pois *ela pergunta pelo futuro – salvação ou danação - do todo*, futuro que é conquistado ou malgrado no processo histórico de mediação entre o homem e a natureza. Quanto mais os acontecimentos do mundo se tornam o mundo histórico-social, tanto mais premente se torna a pergunta pelo sentido objetivo e pelo fim desse processo¹⁵¹.

Para dialogar com a ciência, Moltmann diz que a teologia precisa mudar sua perspectiva de afirmar ‘verdades ortodoxas’ e se aventurar na teologia que considere a experiência na história, como o faz a ciência, para verificar a relevância de suas afirmações. A teologia “deve revogar seu restringir-se à Igreja, à fé e à interioridade, para procurar, com todos, a verdade do todo e a salvação de um mundo dilacerado”¹⁵². Pois é a busca da verdade que orienta o trabalho do teólogo e do cientista e os humaniza. Portanto, “onde quer que se pergunte pela verdade e esta seja encarada, ocorre a humanização do homem, pois no horizonte dessa pergunta sobre a salvação e a danação do mundo a liberdade e responsabilidade e a educação se tornam necessárias”¹⁵³.

1.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO

Este capítulo teve início pela avaliação das diferentes consequências da relação entre ciências naturais e teologia: o conflito, a independência, o diálogo e a integração. Na relação de conflito, temos duas posições que se excluem mutuamente, pois defendem que, se existe uma, a outra não pode existir. É o caso do conflito entre materialismo científico que considera que somente a ciência é objetiva e capaz de chegar à verdade, e de outro lado, o literalismo bíblico, que afirma que, na Bíblia, está toda a verdade de fé e de ciência necessária ao ser humano. Na posição de independência, temos a tentativa de solucionar o conflito colocando cada saber em um campo próprio, mas incapaz também de entrar em diálogo e contribuição, pois se afirma que as ciências naturais se ocupam de verdades empíricas e verificáveis, enquanto a teologia tem por campo o espiritual, as verdades de fé que são resposta ao Deus que se revela em Jesus Cristo e a pergunta pelo sentido da vida e pela prática moral. Na posição de diálogo está a relação de aproximação, com a devida distinção das metodologias e os possíveis pontos de contato das duas ciências, até mesmo a possibilidade de um trabalho em comum. Sobretudo, o

¹⁵¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 21-22

¹⁵² MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 23

¹⁵³ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 29-30

diálogo se dá pela impossibilidade das ciências naturais e da teologia de descrever completamente o seu objeto, e por isso, necessitados de uso da linguagem e de metáforas para aproximar-se da verdade em si do objeto. Na quarta relação, de integração, temos a tentativa de adaptar as ciências às doutrinas religiosas, em prejuízo à investigação da verdade científica (princípio antrópico e *inteligente design*) e, em seu oposto, a adequação da explicação religiosa, levando em conta o resultado das pesquisas da ciência (teologia do processo e teilhardianismo).

O capítulo seguiu analisando as duas metodologias verificando que as ciências naturais partem da realidade empírica, mas consideram o fenômeno com criticidade, sabendo da impossibilidade da ciência em captar a realidade em si mesmo, mas somente o que os instrumentos científicos são capazes de analisar, levando em conta, ainda, que o observador interfere no objeto observado, ou seja, não há separação entre sujeito que conhece e objeto conhecido, mas há uma mútua afetação. As ciências naturais têm, também, a pretensão de explicar como funciona essa realidade e o resultado obtido pelo cientista será colocado em xeque na comunidade dos cientistas pela falseabilidade, sem que esta comunidade se dê conta dos paradigmas em que estão imersos e que pode limitar a aproximação da verdade científica. Sendo assim, todo o esforço do cientista e da comunidade será expresso em linguagem metafórica, em modelos aproximativos, pois a essência da realidade sempre se manterá no mistério. Considerando, porém, que a metodologia científica, por si mesma, não seja conduzida pela ética, o cientista, que está por trás da pesquisa, pode ser considerado um sujeito ético e tem pela frente escolhas capazes de garantir um futuro para a comunidade humana ou escolher pela sua destruição.

Depois de verificar as metodologias das ciências naturais, passou-se a metodologia teológica que tem como objeto o próprio Deus, o puro mistério. Mas esse Deus quis revelar-se, na gratuidade e amor. A experiência do ser humano com a revelação de Deus exige como resposta a fé e é conteúdo de fé enquanto se materializa em livro sagrado. Como livro de oração e de culto, a sagrada escritura também é investigada com o uso da razão, e foi na Idade Média que a razão teve seu apogeu no campo da ciência. Essa razão aristotélica tomista, mais tarde, foi destronada pela nova ciência moderna. Todavia, a própria ciência fez sua própria crítica na passagem da física clássica para a física pós-newtoniana, reconhecendo seus limites intransponíveis, trocando as certezas pelas probabilidades e incerteza e se abrindo às contribuições da religião. A teologia, em diálogo com as ciências naturais, hoje, enfrenta o problema da fragmentação dos saberes, e considerando a mensagem Bíblica e a prática de Jesus Cristo, faz opção pelos pobres como elemento intrínseco da sua metodologia.

No momento de avaliar a possibilidade de aproximação das ciências naturais e da teologia, aparecem alguns elementos como a experiência empírica como ponto de partida para as ciências naturais (o fenômeno) e a experiência religiosa, que se faz escritura sagrada, como ponto de partida da teologia. Ambas recorrem a uma comunidade que valida ou questiona os resultados obtidos, agindo como uma comunidade interpretativa, e o meio que faz a passagem da experiência para a explicitação é a linguagem tendo a função de modelos aproximativos do objeto. Já a distinção das ciências naturais em relação à teologia é que a primeira faz o movimento das partes para o todo, enquanto a última faz o movimento do todo para as partes. Enquanto se preocupa com as partes, com o fenômeno, as ciências naturais se fixam no que é realidade observável, enquanto a teologia avança para o transcendente e para a esperança de salvação. Todavia, existe uma tarefa comum para ambas as abordagens que é a teoria e a prática em vista de humanização e da salvaguarda do futuro do planeta, da continuidade da aventura humana na Terra, continuidade esta que está ameaçada.

No próximo capítulo, será aprofundada a relação entre ciências naturais e teologia utilizando dois personagens que são símbolos deste diálogo: Galileu, que é um dos precursores das ciências naturais modernas e Abraão, conhecido como ‘o pai da fé’.

2. ESCATOLOGIA: CIÊNCIAS NATURAIS E TEOLOGIA

No primeiro capítulo, analisou-se a relação, as metodologia e as possibilidades de contato entre as ciências naturais e a teologia. Neste segundo capítulo, será considerado que estes campos de saberes têm duas maneiras de ver o mundo, que são diferentes, mas complementares. O ponto em comum serão as estrelas. Assim, será verificado que, quando as ciências naturais olham para as estrelas, elas têm uma preocupação descritiva do fenômeno, enquanto que a teologia olha para as estrelas motivada por uma palavra que impulsiona, pois é um chamado ao caminhar na esperança. O ponto em comum, todavia, é que ciências naturais e teologia falam a partir de um planeta ameaçado pela catástrofe ecológica e esta situação deve ser considerada, sob pena de que a própria reflexão científica e teológica esteja ameaçada, porque só poderá haver reflexão se houver um mundo a ser refletido e um sujeito que reflete sobre ele.

Segundo Moltmann, “a teologia e as ciências se encontram de modo mais elementar do que nunca na pergunta pelo *ethos* e pela responsabilidade do ganho de poder técnico que surge dos conhecimentos científicos”¹⁵⁴. Em jogo está o futuro como possibilidade de continuidade ou de catástrofe da aventura humana no planeta. Teologia e ciência têm um papel nesta tarefa de salvação do futuro.

Veremos, em seguida, o olhar que cada abordagem faz deste mundo e deste futuro.

2.1. O OLHAR DE GALILEU GALILEI PARA AS ESTRELAS: O OLHAR DAS CIÊNCIAS NATURAIS

Galileu Galilei pode ser considerado um dos precursores da ciência moderna. Tem ele uma “argumentação pioneira de que o homem pode ter expectativas de compreensão do funcionamento do universo e que pode atingi-la através da observação do mundo real”¹⁵⁵. Ele entrou em um embate com o pensamento aristotélico da Igreja Católica após defender uma teoria de Nicolau Copérnico. O que se seguiu, foi uma perseguição, não somente as afirmações de Galileu Galilei baseadas nas suas investigações científicas mas, sobretudo, no seu questionamento do modo como a Igreja interpretava a Sagrada Escritura. De um lado, Galileu Galilei afirmava a necessidade de diálogo entre fé e ciência, considerando duas verdades que

¹⁵⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 36

¹⁵⁵ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*, p. 243

não podem se contradizer. De outro lado, os que afirmavam que a verdade bíblica estava acima das investigações científicas.

2.1.1 O caso Galileu Galilei¹⁵⁶

Galileu Galilei nasceu em 1564, em Pisa, e faleceu em 1642, em Florença. Seu pai era professor de música. Na juventude, cursou medicina e posteriormente se dedicou à matemática¹⁵⁷. Em 1586, estudando o porquê os corpos caem mais rápido no ar do que na água, chega às mesmas conclusões de Giovanni Battista Benetti, que “todos os corpos do mesmo material caem com a mesma velocidade em um mesmo meio”¹⁵⁸. Contudo, “Galileu foi muito além, e chegou à lei matemática da queda dos corpos”¹⁵⁹. Nesta mesma época, entre 1586-87, em suas aulas particulares, que resultaram em escritos para o público do meio científico, Galileu Galilei defendeu a posição de Ptolomeu, para quem a Terra estava em repouso e era o centro do universo¹⁶⁰. Mas, em 1589, ele revisou algumas posições teóricas sobre este tema quando lecionava na Universidade de Pisa e veio a concordar em definitivo com o heliocentrismo somente em 1595¹⁶¹. Contudo, ainda faltava uma prova empírica para esta suposição matemática e essa prova começa a aparecer em 1609, quando Galileu Galilei toma conhecimento da luneta. Posteriormente, a aperfeiçoa para observações astronômicas.

Em 3 de agosto, Galileu voltou a Pádua e começou a trabalhar no projeto e fabricação de sua primeira luneta, considerada a primeira utilizável para fins astronômicos. Galileu chamou-a de *perspicillum*, o que significa, mais ou menos, *pequeno telescópio*. Contrariamente ao que afirma alguns autores (e como há informações erradas e conflitantes sobre Galileu!) Drake saliente que Galileu não tinha conhecimento das leis da ótica (o próprio Galileu alardeou seus conhecimentos nesta área). Seu sucesso na construção de telescópios deveu-se a sua engenhosidade, espírito inventivo e persistência. O caso é que já poucos dias depois, em 21 de agosto, Galileu volta a Veneza, levando consigo um telescópio que aumentava oito vezes. Fez uma demonstração do alto de uma torre de campanário. Navios que se aproximavam eram vistos cerca de duas horas antes que fossem percebidos a olho desarmado¹⁶².

¹⁵⁶ O ‘Caso Galileu Galilei’ será descrito sem a pretensão de julgar quem estava certo e quem estava errado. Deixaremos para avaliar o que pode ter acontecido a partir da filosofia de Michel Foucault acerca da ciência como resultado da disputa de poder, ou seja, da capacidade de um grupo se colocar sobre o outro como verdadeiro e acusar o opositor de falsidade. Por isso, não assumimos as mesmas conclusões que qualquer dos autores citados nesta seção possam ter chegado em outros escritos ou mesmo nos artigos que aqui foram utilizados como fonte de informações históricas da questão a ser refletida.

¹⁵⁷ Cf. BYNUM, William. *Uma breve história da humanidade*, p. 80

¹⁵⁸ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 31

¹⁵⁹ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 31

¹⁶⁰ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 31

¹⁶¹ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 32

¹⁶² BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 33

Aperfeiçoando mais o seu instrumento, Galileu Galilei o apontou para a Lua e teve uma grande surpresa ao verificar ali buracos, como se fossem montanhas e vales. Desenhou o que observava e, algum tempo depois, observa as estrelas e ficou impressionado com a grande quantidade delas existente no universo¹⁶³. Em 1610, aponta o telescópio para os satélites de Júpiter, pensando que eram estrelas¹⁶⁴. Galileu Galilei percebeu que a órbita de Júpiter era o contrário do que ele pensava e agora poderia ver que as ‘estrelas’ estavam orbitando ao redor de Júpiter’, como se pensava que Vênus e Mercúrio orbitavam o sol. Então, “com esta descoberta ele estava ao mesmo tempo refutando a objeção ao heliocentrismo de que, se a Terra orbitasse em torno do Sol, ela perderia seu satélite, pois Júpiter tinha não só um, mas quatro, e nunca os perdera”¹⁶⁵. Tudo isso fez com que ele publicasse um escrito.

A fim de garantir o pioneirismo de suas descobertas, ainda neste mês de janeiro, no dia 30, ele envia para publicação seu livro *Sidereus Nuncius* (‘A mensagem das estrelas’, e não ‘O mensageiro estrelado’, como tem sido mal traduzido), no qual descreve minuciosamente o que descobriu nos céus. Assim apresenta ele seu livro, dedicado ao ‘Sereníssimo Cosme II de Médicis, IV Grão-Duque da Toscana’ [Galileu, 1987, p. 29]¹⁶⁶.

Por ter sido homenageado com um nome de um astro descoberto por Galileu Galilei, O Grão-Duque da Toscana o nomeou para ser o ‘Matemático-Mor’ da sua corte de Florença. Também foi acolhido e homenageado no Colégio Romano, onde lecionavam os jesuítas, encontrando-se com o famoso matemático e astrônomo jesuíta Cristóvão Clavius, além de ser admitido na Academia de Linceus¹⁶⁷ e recebido pelo Papa Paulo V¹⁶⁸.

Depois de descobrir satélites em Júpiter, Galileu Galilei procurou em outros planetas e encontrou em Saturno. Descobriu que, em “Saturno não era uma estrela simples, mas três juntas que sempre se tocavam”¹⁶⁹. Após esta descoberta, observou o planeta Vênus. Porém, quando foi a Roma, recebeu uma carta de Benedetto Castelli, contestando suas observações.

Benedetto Castelli, que tinha sido seu discípulo, e que não possuía telescópio, escreveu-lhe comentando que, se o sistema copernicano fosse verdadeiro, Vênus deveria ter fases com a Lua. Em outubro deste mesmo ano, 1610, Galileu respondeu-lhe dizendo que já tinha começado a observar Vênus, o qual se comportava como

¹⁶³ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 33-34

¹⁶⁴ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 35

¹⁶⁵ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 36

¹⁶⁶ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 36

¹⁶⁷ “A Academia dos Linceus tinha sido fundada em 1603 por um jovem nobre de apenas 18 anos, Frederico Cesi, juntamente com três amigos. Seus membros eram escolhidos entre aqueles que se dedicavam à literatura, às artes e, principalmente, ao estudo da natureza e das matemáticas. Por que Academia dos Linceus? Porque o linco, com sua excelente vista, simbolizava a importância atribuída por Cesi à observação fiel da natureza. E certamente esta foi a razão pela qual convidaram Galileu para ingressar nesta Academia, a qual encerrou suas atividades em 1630, ano em que faleceu seu fundador. Contava então com 32 membros”. (BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 37-38)

¹⁶⁸ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 37

¹⁶⁹ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 38

Castelli indicara. O sistema de Ptolomeu não explicava este comportamento de Vênus, embora fosse compatível com o chamado sistema astronômico misto de Tycho Brahe. Por este sistema Vênus e os demais planetas orbitam em torno do Sol, mas este em torno da Terra. Galileu observou as fases de Vênus entre outubro e dezembro de 1610. Foi nesta ocasião, em 30 de dezembro, que Galileu escreve ao Pe. Clavius informando que Vênus e todos os outros planetas brilham devido à luz do Sol. Kepler, ao ser informado destas descobertas de Galileu, respondeu-lhe que isto tinha uma surpresa para ele, pois ele julgava que, por se tão brilhante, Vênus tinha luz própria¹⁷⁰.

Em 1610, Galileu Galilei começa a observar o Sol e enxergou, ali, manchas negras. Sobre estas observações, houve um debate entre ele e o astrônomo jesuíta Cristóvão Schneider para quem as manchas não eram no sol, mas satélites deste¹⁷¹. Este debate o fez se aproximar da teoria heliocêntrica.

Foi em 1613 que Galileu publicou *Istoria e dimonstrazione intorno alle macchi solari* (História e demonstração sobre as manchas solares). Este trabalho tem sido considerado como ‘a primeira adesão pública, sem ambiguidade, de Galileu Galilei ao sistema heliocêntrico’ [Galilei, 1987, p. 6]. Parece que Galileu procedeu com São Tomé: ‘ver para crer’. Só quando constatou pessoalmente fenômenos astronômicos condizentes com o heliocentrismo é que passou a defendê-lo¹⁷².

Outra discussão que teve foi com o astrônomo jesuíta Orazio Grassi acerca de alguns cometas que apareceram em 1618¹⁷³ que o levou, em 1624, a escrever o seu mais famoso livro, conhecido como *Diálogo* (mas que o nome completo é *Diálogo de Galileo Galilei Lincéu sobre os dois Máximos Sistemas do Mundo, Ptolomaico e Copernicano*). O livro é um diálogo entre os personagens Salviati, Sagredo e Simplicio, sendo que Salviati defende a tese heliocêntrica, Simplicio defende a astronomia de Aristóteles e Sagredo, o personagem que pondera entre um argumento e outro neste debate dos dois máximos sistemas do mundo¹⁷⁴. E foi em 1631, continuando o debate com Schneider, é que Galileu concebe a prova de que a Terra gira em torno do Sol e não o contrário, como se afirmava o modelo de Ptolomeu.

No início de 1631 apareceu um livro do Pe. Schneider, *Rosa Ursina*, que fora entregue à editora cinco anos antes, em 1526. Neste livro, além de agressões a seu desafeto Galileu, Schneider apresenta importantes informações sobre as manchas solares: elas, conforme a época do ano, cruzam o disco solar ou em linha reta, ou em uma trajetória encurvada para cima ou para baixo. Parece que foi no início de dezembro de 1631 que Galileu conseguiu uma cópia desse livro, e logo teria percebido a importância do que descobrira Schneider: as manchas só pareciam subir ou descer conforme as estações do ano em virtude da revolução anual da Terra inclinada (em relação à eclíptica) em

¹⁷⁰ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 38-39

¹⁷¹ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 40

¹⁷² BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 40

¹⁷³ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 40-41

¹⁷⁴ Cf. BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 41

torno do Sol também inclinado. Era uma prova do movimento da Terra em torno do Sol!¹⁷⁵

Ao afirmar que as manchas solares não eram propriamente no Sol, mas a sombra da Terra projetado nele, Galileu dá razão a Schneider e, em certo sentido, estava inicialmente errado neste debate. Outro erro de Galileu foi considerar as órbitas em torno do Sol como circulares, pois, em 1609 Kepler já havia afirmado que as órbitas eram elípticas.

Galileu Galilei começa a entrar em conflito com a Igreja Católica quando, em 1612, o dominicano Nicolau Lorini pregou que todos os que defendem a teoria de Copérnico devem ser considerados hereges e denunciou as ideias de Galileu Galilei para dom Benedito Castelli¹⁷⁶. É a mesma posição de outro dominicano, Tomás Caccini, dois anos depois. O desenrolar destas acusações chegou ao ponto de, em 13 de março de 1616, o Santo Ofício proibir que se afirmasse o heliocentrismo proposto por Copérnico, fato que não aconteceu no momento em que surgiram, mas 100 anos depois, já que “a obra de Nicolau Copérnico *De revolutionis orbitum coelestium* [...] foi publicada em 1543 pelo reformador em Nuremberg, Andreas Osiander”¹⁷⁷.

Tendo conhecimento dessa condenação, o cardeal Bellarmino, a pedido do Papa, advertiu Galileu Galileu para que abandonasse as ideias do copernicanismo¹⁷⁸. Devido aos boatos sobre esta situação, o cientista da teoria heliocêntrica decidiu partir para Roma para dar explicações em 4 de junho de 1616, e recebeu apoio de algumas pessoas importantes como foi o caso de “Bellarmino, mas também os cardeais Alexandre Orsini e Francisco Maria del Monte expressaram sentimentos de ‘elevada reputação’ em relação a Galileu”¹⁷⁹. Nesta ocasião, o cardeal Mafeu Barberini fez manifestar a sua estima pelo cientista, e em 1623, este mesmo cardeal se tornou Papa, com o nome de Urbano VIII. A partir deste acontecimento, Galileu Galilei renova as esperanças de que suas descobertas possam ser aceitas pela hierarquia da Igreja Católica. Porém, após a publicação de *Diálogos*, Urbano VIII se volta contra seu antigo aliado, quando, por intriga dos inimigos da teoria heliocêntrica, “foi convencido pelos adversários de Galileu de que o *Diálogo* [...] constituía uma afronta, desacreditando a autoridade e até o prestígio do Papa, que teria sido ridicularizado na figura de Simplicio”¹⁸⁰. Por isso, Galileu Galilei foi convocado e condenado pelo Santo Ofício em outubro de 1632.

¹⁷⁵ BLESSMANN, Joaquim. *Copérnico e Galileu perante a ciência*, p. 42

¹⁷⁶ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 266

¹⁷⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 16

¹⁷⁸ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 267

¹⁷⁹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 267

¹⁸⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 272

Assim termina o texto da condenação: ‘Dizemos, pronunciamos, sentenciamos e declaramos que tu, o referido Galileu, pelas coisas aduzidas em processo que e por ti confessadas como referidas acima, te tornaste para este Santo Ofício veementemente suspeito de heresia, isto é, de haver mantido e crido em doutrina falsa e contrária às sagradas e divinas Escrituras, que o Sol seja o centro da Terra e que não se mova do Oriente para o Ocidente, ao passo que a Terra se mova e não esteja no centro do mundo, além de que se pode manter e defender como provável uma opinião depois de ela ter sido declarada e definida como contrária à Sagrada Escritura. E, conseqüentemente, estás incurso em todas as censuras e penas dos cânones sagrados e outras constituições gerais e particulares impostas e promulgadas contra semelhantes delinqüentes. E pelas quais nos contentaremos se, em termos absolutos, mais que antes, com coração sincero e fé não fingida, diante de nós, abjures, maldigas detestes os referidos erros e heresias, bem como qualquer outro erro e heresia contrários à Igreja Católica e apostólica, do modo e na forma que por nós te serão dados (...)’¹⁸¹.

Galileu Galilei foi condenado em 22 de junho sob o que ele, de joelhos, abjurou.

2.1.2 A relação de Galilei com a ciência

A relação entre a Igreja Católica e o astrônomo e cônego polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) não teve tantos embates quanto com o físico e matemático Galileu Galilei (1554-1642), que foi condenado em 1633. A explicação a isso é que no prefácio da obra de Copérnico, provavelmente Osiander escreveu que ali haviam afirmações que eram meras hipóteses e isso não agredia as afirmações contrárias ao heliocentrismo.

Se as dificuldades se fixam em torno de Galileu, é porque Copérnico havia sido mais prudente. A obra em que ele expõe sua teoria, *De revolutionibus orbium coelestium*, foi publicada somente no ano de sua morte (1543). É precedida de um prefácio anônimo (geralmente atribuído ao teólogo protestante Osiander), cujo autor toma o cuidado de ‘desativar a bomba’, apresentando o trabalho de Copérnico não como um tratado de ‘filosofia natural’ que expusesse as causas dos movimentos celestes, mas como uma coletânea de hipóteses de cálculo¹⁸².

Mas, sobretudo, porque Copérnico não havia feito observações. Assim, explica Stephen Hawking que “Galileu acreditou na teoria de Copérnico (de que os planetas giram em torno do Sol) desde o começo, mas foi apenas quando encontrou a evidência necessária à sustentação da hipótese que ele passou a defendê-la publicamente”¹⁸³. No entanto, para muitos, a condenação da Igreja às ideias de Galileu Galilei foi um atentado contra a livre pesquisa e reflexão da ciência. Contudo, se desconhece o motivo religioso da discussão, pois “Galileu nunca procurou desobedecer às regras do catolicismo. Ao contrário, uma vez que era católico praticante, Galileu

¹⁸¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*, p. 273

¹⁸² EUVÉ, François. *Ciência, fé e sabedoria*, p. 125

¹⁸³ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*, p. 243

tentou encontrar um equilíbrio entre a ciência e a religião, sem que houvesse perdas para ambas”¹⁸⁴. Euvé também concorda que “não há em Galileu nenhuma intenção de opor sua visão do mundo à da Igreja”¹⁸⁵. Segundo o físico e matemático Galileu, “a Bíblia não pretendia se manifestar quanto a teorias científicas, e que era normal assumir que, onde a Bíblia conflitava com o senso comum, sua linguagem fosse alegórica”¹⁸⁶.

Explicando melhor essa questão:

Uma carta, hoje famosa, escrita em 1615 à Duquesa Cristina de Lorena, nos apresenta como ele procurou mostrar que as verdades da fé não são incompatíveis com as verdades da razão. Seu lema era: a fé ensina como ir para o céu, a ciência como vai o céu. Talvez tenha sido o fato de nunca ter procurado desobedecer à Igreja Católica que levou Galileu a aceitar, ao menos para o mundo externo, a pena de prisão domiciliar perpétua¹⁸⁷.

O cardeal Berlarmino foi o grande adversário teórico das posições de Galileu. Segundo ele, “se ‘todos concordam’ sobre a estabilidade da terra, essa posição deve ser mantida. Afirmar o contrário seria pôr de novo em causa não este ou aquele intérprete, mas o Espírito Santo que fala pela boca dos autores sagrados”¹⁸⁸.

Torres Queiruga relembra que, antes das críticas da religião às posições de Galileu Galilei, havia ainda críticas de cientistas da época e, sobretudo, de filósofos aristotélicos para quem “um corpo natural, tendo uma só forma, não pode ter dois movimentos substanciais”¹⁸⁹. Todavia, o embate se deu mesmo com a religião. De um lado, a religião não queria ser questionada no seu poder e influência. Por outro lado, o cientista estava fortemente influenciado pelo otimismo da modernidade e sua racionalidade, que se “apresentava no fundo como a nova ‘revelação’ e, com seus resultados empíricos, prometia converter-se em remédio de todos os males, isto é, na nova alternativa de ‘salvação’”¹⁹⁰, que de fato ocorreu, foi um avanço de Galileu no campo da interpretação bíblica.

Galileu, culminando o processo da mudança que vinha sendo gerada, chega a uma descoberta científica: a Terra gira em torno do Sol. Galileu era crente, mas essa descoberta parecia chocar-se frontalmente com uma ideia religiosa de sua própria tradição: em diferentes passagens da Bíblia e, sobretudo, no livro de Josué, se diz claramente que é o Sol que se move em torno da Terra. Logo de entrada, o conflito se tornava inegável, e os cardeais romanos, caso quisessem cumprir com o seu dever de salvaguardar a fé tal como, até então, se interpretava, tinha a obrigação estrita de

¹⁸⁴ RIBEIRO, Marcelo Byrro; VIDEIRA, Antônio Augusto Passo. *Cosmologia, uma ciência especial?*, p. 166-167

¹⁸⁵ EUVÉ, François. *Ciência, fé e sabedoria*, p. 124

¹⁸⁶ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*, p. 243-244

¹⁸⁷ RIBEIRO, Marcelo Byrro; VIDEIRA, Antônio Augusto Passo. *Teologia e ciências naturais*, p. 167

¹⁸⁸ EUVÉ, François. *Ciência, fé e sabedoria*, p. 126

¹⁸⁹ TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 207

¹⁹⁰ TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 208

rechaçar a nova ideia: *se* a Bíblia é ‘palavra de Deus’ e isso significa que tudo o que nela se afirma foi ‘ditado’ por Ele, letra por letra, Galileu não podia ter razão. Afinal, seria sua palavra contra a de Deus¹⁹¹.

Para Galileu Galilei, a Bíblia não devia ser interpretada de forma literal, opondo-se às descobertas científicas. Pelo contrário, “no que tange ao autêntico significado da Bíblia, as afirmações de Galileu não são verdadeiras nem falsas, simplesmente, estão falando de outro assunto”¹⁹². Esta posição não era propriamente do cientista astrônomo e matemático, mas tirada de dentro da própria tradição de interpretação bíblica da Igreja.

Ao contrário do que possa parecer, não se trata de uma solução artificiosa ou de um simples expediente para tirar o corpo fora, mas de uma distinção óbvia, uma vez que se leva a sério o caráter *religioso* da Bíblia. E o curioso é que o próprio Galileu já defendia de maneira explícita esta solução, com a famosa frase já de que o livro sagrado não diz [*come ya il cielo, ma come si va in cielo*] (não diz [como vai o céu, mas como se vai ao céu]). Porém, é ainda mais curioso o fato de que a frase, conforme ele mesmo indica explicitamente, não seja invenção sua, mas pertença a ninguém menos que um alto e famoso cardeal da Igreja, o Cardeal Baronio. Mais ainda, como sublinha igualmente Galileu, o cardeal não inventava, mas repetia doutrinas claramente expressadas muito antes por Santo Agostinho¹⁹³.

Levantando estas questões para dentro do campo teológico e bíblico, e não como intromissão da religião nas pesquisas científicas, “é cada vez mais unânime a convicção de que o choque mais forte não foi o que ocorreu entre a fé e as ciências naturais, mas entre as ciências históricas e a leitura da Bíblia”¹⁹⁴. Para Hawking, apesar da condenação, “Galileu permaneceu um piedoso católico, mas sua crença na independência do saber científico não foi abalada¹⁹⁵”.

Veremos, a seguir, que o olhar de Galileu Galilei contribui para um novo olhar da teologia, mas também apresentou limites.

2.1.3 O resultado do olhar de Galileu Galilei para um novo olhar da teologia

Em uma carta a Dom Benedetto Castelli, em 1613, Galileu Galilei tenta explicar as suas afirmações contrárias à interpretação bíblica vigente na época, que era demasiada literalista, dizendo que esta postura poderia colocar em risco a credibilidade da Sagrada Escritura se esta fosse desmentida pelas descobertas científicas. A sua posição, por isso, era de distinguir duas verdades que não poderiam se contradizer.

¹⁹¹ TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 209

¹⁹² TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 210

¹⁹³ TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 210-211

¹⁹⁴ TORRES QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 212

¹⁹⁵ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*, p. 244

Assentado isto e sendo ademais manifesto que duas verdades não podem nunca contradizer-se, é ofício dos sábios expositores afadigar-se para encontrar os sentidos verdadeiros das passagens sagradas concordantes com aquelas conclusões naturais, das quais, primeiro o sentido manifesto ou as demonstrações necessárias nos tiver tornado certos e seguros. Até mesmo, como disse, que as Escrituras, se bem que ditas pelo Espírito Santo, pelas razões aduzidas, admitam em muitas passagens exposições afastadas do som literal e, ademais, não podendo nós asserirmos com certeza que todos os intérpretes falem divinamente inspirados, acredito que seria agir prudentemente se não se permitisse a ninguém comprometer as passagens da Escritura e obrigá-las de certo modo a dever sustentar como verdadeiras algumas conclusões naturais, das quais, por sua vez, o sentido e as razões demonstrativas e necessárias nos pudessem manifestar o contrário [...] Por isso, além dos artigos concernentes à Salvação e ao estabelecimento da Fé contra a firmeza dos quais não há perigo nenhum de que possa jamais insurgir doutrina válida e eficaz, seria talvez ótimo conselho não lhes acrescentar outros sem necessidade¹⁹⁶.

Para Euvé, a questão de Galileu Galilei com a Igreja teve consequências na relação das ciências naturais com a teologia, hoje. Ainda que grande parte dos teólogos afirmam uma autonomia das ciências naturais e da teologia para um saudável convívio, por outro lado, “as tentativas contemporâneas de estabelecer novas ‘alianças’ entre ciência e religião mostram que a questão não pode ser resolvida pela afirmação da independência das áreas simplesmente”¹⁹⁷. Kepler também tinha adotado o não conflito entre religião e ciência, pois “já tinha reconhecido que a intenção de Deus com a Bíblia não poderia consistir em corrigir as opiniões de cada época e assim poupar ao homem a investigação científica, mas tão-somente em lhe revelar o necessário para a salvação eterna”¹⁹⁸. Para Moltmann, essa diferenciação, que na época servia para evitar o conflito, levou, posteriormente, à separação e à indiferença e o discurso da salvação se volta para o interior da autocerteza de um ser humano que busca o sentido. Diz Moltmann que, “precisamente por isso a ciência e a configuração do mundo caem fora do âmbito da esperança na salvação possível e do temor da danação possível”¹⁹⁹. Para Moltmann, também o discurso da salvação que passa por Jesus Cristo faz com que haja conflito entre ciência e teologia na relação de tradição e experiência²⁰⁰. Devemos, no entanto, destacar que o olhar de Galileu para as estrelas é, sobretudo, um olhar para o passado, para a história da formação do universo.

Por exemplo, se o Sol parasse de brilhar neste preciso momento, não afetaria coisas na Terra no tempo presente porque estas seriam externas ao evento quando o Sol se apagasse. Só tomaríamos conhecimento do fato oito minutos depois, que é o tempo que a luz do Sol gasta para nos atingir. Somente então os eventos da Terra estariam

¹⁹⁶ GALILEI, Galileu. *Carta a Dom Benedetto Castelli*, p. 21

¹⁹⁷ EUVÉ, François. *Pensar a criação como jogo*, p. 52

¹⁹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 17

¹⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 17

²⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 17

no cone de luz futura do evento em que o Sol se apagaria. Da mesma maneira, não sabemos o que está acontecendo num tempo distante do universo: a luz que vemos em galáxias distantes que já vimos, a luz foi emitida há alguns oito bilhões de anos. Então, quando olhamos o universo, nós o estamos vendo como ele era no passado²⁰¹.

Moltmann relembra que o olhar de Galileu não era o mesmo dos teólogos de sua época. “Quando Galileu quis mostrar as luas de Júpiter a seus adversários, estes se recusaram a olhar pelo telescópio, pois acreditavam – como escreveu Brecht – ‘que a verdade da natureza não se encontra senão na comparação de textos’”²⁰². Mas a sua obra foi utilizada, mais tarde, por parte dos teólogos, para ‘provar’ a existência de um criador olhando para o passado, para o nascimento do universo ou pelo mistério contido no universo. Contudo, como afirma Pedro Trigo, “não é através do criado que chego a qualificar o Criador e por ele a criação. Pelo contrário, é através da experiência (em fé) de Deus que chego a conhecê-lo como Criador”²⁰³, assim como “a única ‘prova’ absoluta que temos de que o Pai de Jesus é o salvador da vida e portanto o criador de tudo é a ressurreição”²⁰⁴. Como consequência, “se a única prova absoluta da fé cristã na criação é a ressurreição de Jesus, crucificado pelos opressores (cf. Rm 4,17-25), esta fé só é possível a partir deste vale de lágrimas como superação dele”²⁰⁵.

François Euvé tem um ponto de vista intermediário acerca da diferença entre teologia da criação e as afirmações cosmológicas. Para ele, conquanto a questão da teologia da criação se fixou na questão antropológica, no sentido da criação para o ser humano diante de Deus, “a decifração do enigma do mundo não é uma curiosidade vã que iria desviar da atenção a Deus, mas é uma via de acesso ao seu mistério”²⁰⁶. Desenvolvendo melhor seu argumento, ele diz que “o homem da Bíblia sabe que o princípio último das coisas escapa ao conhecimento humano, mas a inteligência tem sua parte no caminho de acesso a Deus”²⁰⁷.

Apresentando, assim, as diferenças das propostas da ciência e da teologia sobre o olhar para os fenômenos naturais, a seguir, será feita uma reflexão sobre a condenação de Galileu Galilei em uma interpretação de jogos de poder.

2.1.4 A relação de Galileu Galilei com a Igreja interpretada a partir do conceito de poder em Foucault

²⁰¹ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo*, p. 51

²⁰² MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 18

²⁰³ TRIGO, Pedro. *Criação e história*, p. 18

²⁰⁴ TRIGO, Pedro. *Criação e história*, p. 18

²⁰⁵ TRIGO, Pedro. *Criação e história*, p. 28

²⁰⁶ EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 151

²⁰⁷ EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria*, p. 151

Chegando ao final deste relato e na tentativa de uma avaliação do caso Galileu, faz-se mister considerar um ponto chave desta questão que é a relação de poder como emergir de discursos hegemônicos em determinados contextos e locais como se fossem a expressão da máxima verdade. Foi o que aconteceu com Galileu. O cenário que este personagem encontrou o fez abjurar de suas convicções pelo que Foucault chama de relações de poder. Desenvolvendo o que se entenderia por este conceito, o filósofo explica que “o poder, ou melhor dizendo, os poderes e suas relações, seus efeitos, seus jogos, funcionam como uma força geratriz de legitimidade, como algo que produz efeitos de verdade”²⁰⁸. Ou seja, não é algo que alguém exerce sobre outrem, porque “o poder não está centrado ou concentrado num lugar específico; é relacional, difuso. Não é algo que simplesmente reprime, mas também produz efeitos”²⁰⁹. A verdade seria, portanto, resultado destes jogos de forças, de embates, hegemonias e silenciamentos. Explica Foucault.

A verdade não existe fora do poder ou sem poder (não é – não obstante um mito de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar). A verdade é deste mundo; é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que tem o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro²¹⁰.

Diferente do senso comum e até mesmo de uma epistemologia da falseabilidade no campo da verdade científica, para Foucault, mais do que vencer pela força do argumento e da descrição do que realmente explica o fenômeno, estão em jogo ‘regimes de verdade’, pois “a ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”²¹¹. Poderia ser um apelado à explicação pelo paradigma aceito na época, mas, se a análise seguir pela linha foucaultiana, não há apenas um erro ingênuo de interpretação, mas uma implícita e explícita ligação de poder e saber. Logo, “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”²¹². E, extravasando aquilo que pode ser analisado do caso Galileu Galilei por um instrumental oferecido por Michel Foucault, seria o caso de aproximar a decisão de silenciamento de Galileu ao que Foucault denominou de

²⁰⁸ RESENDE, Haroldo de. *Política e ação no pensamento de Michel Foucault...*, p. 127

²⁰⁹ RESENDE, Haroldo de. *Política e ação no pensamento de Michel Foucault...*, p. 127

²¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 51-52

²¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, p. 54

²¹² FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, p. 31

poder pastoral. Para ele, “o poder pastoral se ocupa de *omnes et singulatim*, todos e cada um”²¹³, não no nível do corpo, como ou do poder civil e militar, mas no nível da consciência e da autoconsciência como processo de subjetivação²¹⁴, como cerceamento de outra interpretação da Bíblia como não oficial que seria capaz de prejudicar a condução pastoral dos indivíduos como da comunidade sob o governo do catolicismo romano.

No final deste embate entre ciência e religião, O Papa São João Paulo II, em 10 de novembro de 1979, reconhece o erro da Igreja perante este cientista e pede que Galileu Galilei seja reconhecido como um colaborador autêntico do diálogo de fé e ciência, Igreja e mundo²¹⁵.

Tendo refletido sobre o olhar de Galileu que é o símbolo do olhar da ciência, vamos abordar o olhar da teologia a partir do olhar da Abraão, o olhar da fé da esperança.

2.2 O OLHAR DE ABRAÃO PARA AS ESTRELAS: O OLHAR DA TEOLOGIA

Abraão é o pai da fé (Rm 4,1.18). No tempo deste patriarca, existia a religião que se colocava atrás, como passado e tradição do que vai ser aceito como verdade de fé (deuses da pátria e da família). Mas a fé de Abraão se coloca, sobretudo, como promessa e expectativa de um futuro a ser realizado, promessa na Palavra de Deus. Abraão, por isso, parte e não olha para trás (Gn 12,1) ²¹⁶.

Jean Daniélou assim expressa como Abrãõ faz essa ruptura na história e o começo de uma nova concepção de religião e de uma visão de história:

Mas, ao mesmo tempo é uma ordem de partida, uma ruptura com o passado, a escolha de Abraão é uma promessa, o anúncio de um futuro. E com isso aparece o caráter da nova religião. A religião cósmica reconhecia o divino na regularidade do curso dos astros e das estações que Deus estabelecera pela aliança noáquica (Act. Ap. XIV, 17): era uma religião da natureza. A religião bíblica, ao contrário, será a espera de acontecimentos futuros²¹⁷.

Quando relacionamos o olhar de Abraão e o olhar de Galileu para as estrelas, reconhecemos que, “a teologia adquire seus horizontes escatológicos não da observação geral

²¹³ AVELINO, Nildo. *Foucault, governamentalidade e neoliberalismo...*, p. 175

²¹⁴ “A natureza individualizante do poder pastoral é um dos seus traços mais importantes, pois implica uma *responsabilidade analítica* do pastor e ao mesmo tempo uma *hermenêutica* do sujeito. Em outras palavras, o traço individualizante do poder pastoral implica uma condução da conduta que é individualizada e um conhecimento exaustivo do sujeito ou daquele que é conduzido. O pastorado requer um conhecimento pleno e total de cada uma das ovelhas pelo pastor, pois assim o guia do rebanho saberá empregar os meios para salvação do rebanho na sua totalidade. E as técnicas que o cristianismo utilizou para assegurar ao pastor o conhecimento individual de cada ovelha foi o exame de consciência e a direção de consciência. Daí a importância da confissão” (AVELINO, Nildo. *Foucault, governamentalidade e neoliberalismo...*, p. 175-176).

²¹⁵ Cf. CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Teologia e ciência no Vaticano II*. p. 56

²¹⁶ Cf. SUSIN, Luis Carlos. *Assim na Terra como no Céu*, p. 37-38

²¹⁷ DANIÉLOU, Jean. *O mistério do advento*, p. 42

do mundo, seja a observação das estrelas no universo ou dos eventos na história do mundo, mas de sua experiência especial de Deus”²¹⁸. Ao se revelar, Deus também doa identidade às comunidades de fé, sua identidade religiosa. Essa experiência com Deus fundante da fé judaico-cristã é a teofania experimentada por Moisés (Ex 20,1) e pelo povo, na páscoa da libertação. Então, “cada geração do judaísmo se identifica, na festa de Pessach, com geração do Êxodo e obtém, com isso, certeza de Deus e autocerteza”²¹⁹. Já para o cristianismo, a experiência fundante da fé é “a entrega de Cristo à morte na cruz e sua ressurreição dos mortos. Na festa da Eucaristia, cada comunidade cristã se coloca na esfera de influência de Cristo e aí adquire sua certeza de Deus e sua autocerteza”²²⁰. Ainda que sejam experiências concretas, têm no fundo horizontes geral e universal, abertos ao futuro, pois é experiência do Deus eterno que ultrapassa o hoje da história²²¹.

2.2.1 O objeto da esperança

Para Moltmann, o que é o objeto de esperança é o Outro, que está além das nossas experiências e da nossa imaginação. O que nos movimenta é a promessa da novidade realizada pelo futuro de Deus²²². Por isso, falar de esperança na novidade não significa falar do futuro da história porque, apesar de falar a partir da história e de suas possibilidades, a escatologia fala do futuro de Deus e, mais especificamente, do futuro de Cristo²²³. Assim, a esperança cristã não é conclusão derivada das experiências, mas produz, no mundo, novas experiências²²⁴, haja vista que a esperança cristã se apoia na palavra Daquele que não pode enganar, uma palavra que contradiz com a realidade existente. Moltmann, por isso, utiliza-se da conclusão de Calvino para quem, “na contradição entre a palavra da promessa e a realidade experimentável do sofrimento e da morte, a fé apoia-se sobre a esperança e ‘se lança para fora deste mundo’”²²⁵.

2.2.2 A questão levantada pela revelação de Deus e a possibilidade do ser humano conhecê-lo

Acerca da revelação de Deus e da possibilidade de seu conhecimento, Moltmann não aceita o caminho das provas da existência de Deus (Doutrina de Deus) nem as perguntas que

²¹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 96

²¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 96-97

²²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 97

²²¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 97

²²² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 2-3

²²³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 3-4

²²⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 4

²²⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 6

partem do ser humano em busca de um autoconhecimento da finalidade de sua existência (via da antropologia). O caminho da teologia deve ser pela escatologia, “isto é, dentro do horizonte da promessa e da espera pelo futuro da verdade”²²⁶.

Para Moltmann, o aspecto bíblico da promessa foi substituído pela revelação da natureza de Deus pela via racional, quando os teólogos começaram a utilizar a filosofia de Aristóteles e, assim, “originou-se então o conhecido dualismo entre razão e revelação, que acabou por tornar a linguagem teológica da revelação mais e mais irrelevante para o conhecimento e o trato do homem com a realidade”²²⁷.

Com as críticas do pensamento moderno à ontologia cosmológica aristotélica, emerge uma reflexão teológica que parte, não mais da essência e da natureza de Deus, mas do ser humano e daquilo que ele é capaz de dizer de si mesmo. Deus, portanto, se revela no ser humano para que o ser humano se encontre consigo mesmo e “a revelação de Deus é então a vinda do eterno para o homem, ou a entrada do homem em si mesmo”²²⁸.

2.2.3 Escatologia como superação da autorrevelação de Deus ao ser humano (teologia querigmática) e na totalidade da história (teologia da história)

Para Moltmann, a escatologia é mais do que uma autorrevelação de Deus no ser humano que se conhece a si mesmo em Deus, mas é abertura do futuro para o ‘ainda não’ na história. E este futuro comporta também a redenção do corpo pela ressurreição e a participação de toda a criação na esperança de dimensão universal.

Não é mais ‘mundo’ unicamente por sentido da impossibilidade de o homem compreender-se a partir dele, pois todo ele é assumido na perspectiva escatológica da promessa. O próprio mundo está, juntamente com o homem, sujeito ao nada e orientado para a esperança. O futuro, que lhe abre a promessa do Deus da Ressurreição, é dado à criatura juntamente com o homem, e este juntamente com a criatura. A própria criação está ‘a caminho’, e o *homo viatura* é solidário com a realidade, dentro de uma história aberta para o futuro²²⁹.

Para Moltmann, a ‘teologia do querigma’ (em que Deus se revela na palavra ao sujeito) dá lugar à ‘teologia da história’ (Deus que se revela na ‘linguagem dos fatos’)²³⁰. Na teologia da história, sobretudo de Pannenberg e Rendtorff, Moltmann percebe uma certa novidade que põe em movimento a teologia, já que o eterno ser de Deus foi revelado no passado e houve a

²²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 35

²²⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 36

²²⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 38

²²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 68

²³⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 80-81

antecipação do ‘fim da história’ em Jesus Cristo, mas ainda não realizada, porque a história ainda está aberta, é um processo entre ‘promessa e cumprimento’ que será reconciliada no fim dos tempos, na escatologia da história universal. Moltmann, porém, vê nesta concepção, que o Deus da revelação como promessa, no Antigo Testamento, se transforma no “*Theós epiphânês*, cuja epifania será visível na totalidade da realidade quando esta chegar à perfeição e à consumação”²³¹. Contudo, Moltmann vê aí a aproximação ao pensamento grego de eterno retorno, em sua teologia cósmica, mas agora em linguagem escatológica²³².

Para Moltmann:

Se nesta teologia da História ‘Deus’ é tomado como o objeto a que leva a questão da unidade e da totalidade da realidade, temos aí um ponto de partida evidentemente mui diverso da questão de Deus e da sua fidelidade à promessa na História criada pela promessa e pela espera da realização – como concebe o Antigo Testamento. Desta forma a teoria proposta por Pannenberg em vista de uma compreensão teológica adaptada à história, ou de uma confirmação das verdades sobre Deus pela totalidade da realidade, tem o mesmo caráter que a questão da autocompreensão do homem, ou da confirmação das verdades sobre Deus pela existência do homem em Bultmann. A ‘teologia da história’ é assim uma necessária complementação da ‘teologia da existência’²³³.

Se a teologia da história fosse a afirmação do Deus que apenas cumpre a promessa daquilo que já se realizou dentro da história como antecipação, e por isso, como consequência, “se o ‘destino’ da Ressurreição de Jesus foi só o acontecimento prévio do fim de toda a história e a antecipação do ‘destino’ de todos os homens, então o Jesus ressuscitado não teria futuro algum”²³⁴. Jesus, porém, não somente garante o futuro como ressurreição daqueles que creem e que ressuscitarão como ele, mas ele mesmo é a ressurreição e a vida e em consequência, “os crentes acharão o seu futuro *nele*, e não somente *como* ele. Por isto eles esperam pelo seu próprio futuro esperado pelo futuro dele”²³⁵.

A teologia, para Moltmann, está para além da mera interpretação do mundo, da história e do ser humano. Na função do teólogo está a modificação deste mundo “na esperança da transformação operada por Deus”²³⁶.

2.2.4 Deus se revela como Deus da promessa

²³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 81

²³² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 81

²³³ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 82-83

²³⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 86

²³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 86

²³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 88

A revelação de Deus, segundo Moltmann, e de acordo com os relatos do Antigo Testamento, não parte do ser humano, imerso no caos da existência e que pergunta por Deus e pelo sentido da vida, nem de um Deus que estava ‘escondido’ e que ‘se revela’ ao ser humano (*epifania*) como absoluto da realidade transitória²³⁷, mas na fé no Deus que se faz conhecer como promessa²³⁸ e toda a história se transfigura em promessa do futuro como novidade, e não apenas de futuro como realização do que já é conhecido desde o que já foi revelado na história ou um estado ideal existente no passado.

Se os cultos míticos e mágicos da religião da epifania tem como escopo aniquilar os terrores da história por meio de uma aliança com o evento sagrado primordial, sendo em sua tendência profunda ‘anti-históricos’ (M. Eliade), o Deus da promessa desperta no evento da promessa o sentido do povo para a história através da categoria do futuro, e por isso se torna ‘historicizador’²³⁹.

A promessa, que impulsiona a esperança, não se extingue quando algum conteúdo da promessa é realizado como, por exemplo, a posse da terra prometida, porque cada cumprimento são confirmações do Deus da promessa²⁴⁰, sendo que “a experiência da realidade como história se torna possível para Israel pelo fato de que Deus se lhe tornou manifesto nas suas promessas”²⁴¹.

A compreensão de Deus que diverge do conteúdo da promessa para a autorrevelação do ser imutável dentro da transitoriedade do mundo fez com que os próprios acontecimentos históricos se tornaram mera aparência e sombra de uma realidade mais ampla, verdadeira e imutável²⁴². Contudo, a revelação de Deus, na fé de Israel, é diferente desta concepção dualista e se dá, não como autorrevelação de sua essência eterna na história e desde a história, em contraposição à transitoriedade da história, de um Deus que se revela no cumprimento de sua promessa. É possível afirmar, daí, que “Deus se revela como ‘Deus’, quando mostra ser o mesmo, e é reconhecido como o mesmo. Ele se torna identificável quando se identifica consigo mesmo no ato histórico de sua fidelidade”²⁴³. Em outras palavras, “Deus ‘mesmo’ se torna manifesto quando ‘mantém aliança e fidelidade para sempre’ (Sl 146,6)”²⁴⁴.

Para Moltmann, o conhecimento de Deus não se utiliza do passado como um fundamento do que é conhecido, mas como promessa do futuro, “um conhecimento pela

²³⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 103

²³⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 106

²³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 110

²⁴⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 116

²⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 118

²⁴² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 122

²⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 130

²⁴⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 130

fidelidade de Deus”²⁴⁵. Contudo, diferente do ‘personalismo teológico’, a esperança não é em “Deus mesmo, ou Deus em geral, mas espera de sua fidelidade futura o cumprimento do prometido”²⁴⁶. Espera que Cristo realize, na terra, o seu senhorio de paz e justiça²⁴⁷.

Quanto ao início da fé e de sua esperança, o teólogo afirma que estas não partem da experiência; pelo contrário, são condição de experiências sempre novas que interpelam a realidade existente²⁴⁸. Como esperança que aponta para o futuro, até mesmo a aliança tem a perspectiva de algo futuro, pois “obriga em sua liberdade a guardar fidelidade à promessa feita, se estende a um futuro de realizações a serem efetivadas”²⁴⁹. Então, Moltmann questiona a periodização da história universal na literatura apocalíptica, pois é uma aproximação ao pensamento cosmológico grego do que a concepção de história do povo israelita²⁵⁰. A consequência deste modo de ver a realidade é conceber um cosmos histórico predeterminado²⁵¹. O teólogo cita o biblista G.von Rad para quem “a típica periodização da História Universal feita pelos apocalípticos a partir da consumação do mundo ‘nada mais é que interpretação e atualização de esquemas cosmológico-mitológicos anteriores’”²⁵². A perspectiva de Moltmann, colocando o futuro escatológico como categoria de historicização do mundo o faz concluir que a escatologia é o horizonte de toda a teologia²⁵³.

Na reflexão de Moltmann, a dogmática cristã, abordando a cristologia através da metafísica grega, faz de Jesus de Nazaré a manifestação da suprema ideia do bem e da verdade, em que o eterno e único ser fez nele a sua morada e se encarnou em meio ao que é passageiro, mortal e múltiplo²⁵⁴. Logo, para Moltmann, o Deus de Jesus Cristo não é o da metafísica, mas o Deus do Êxodo.

O Deus que se revela em Jesus deve ser pensado como o Deus do Antigo Testamento, isto é, como o Deus do Êxodo e da promessa, o Deus que tem o ‘futuro como propriedade de ser’, o qual, portanto, mesmo em suas qualidades, não pode ser identificado com a ideia grega de Deus, com a ‘eterna presença’ do ser de Parmênides, com as altíssimas ideias de Platão, com o motor imóvel de Aristóteles. O que ele seja, não é o mundo como um todo que o indica, mas a história da promessa em Israel. As suas propriedades não podem ser expressas pela negação da esfera do que é terreno, humano, mortal e transitório, mas tão somente através da memória e da narração da história de sua promessa²⁵⁵.

²⁴⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 133

²⁴⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 134

²⁴⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 135

²⁴⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 135

²⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 136

²⁵⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 153

²⁵¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 153

²⁵² MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 154

²⁵³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 156

²⁵⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 158

²⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 160

Sendo assim, não é a verdade universal que se revela em Cristo, mas a história de sua Crucifixão e Ressurreição é quem revela “Javé, o Deus da promessa, que do nada cria o ser, se torna universal por meio do horizonte universal e escatológico que anuncia”²⁵⁶. É, ainda, refletindo sobre a histórica como promessa e futuro que Moltmann busca, na figura de Abraão, que Paulo considera modelo do justo, como aquele que recebeu a promessa, e essa promessa feita a Abraão não se prolonga simplesmente em Cristo, mas, amplia para configurar um novo povo de Deus, incluindo os gentios na promessa²⁵⁷. Além disso, “Paulo liga as promessas tradicionais feitas a Abraão à promessa da vida e entende ‘vida’ não mais em conexão com terra prometida, fertilidade e multiplicação, mas como ‘vida a partir da morte’ (Rom 4,15.17)”²⁵⁸. Em Cristo, a promessa feita a Abraão tem pleno cumprimento²⁵⁹.

2.2.5 A concepção da história como movimento de eterno retorno

Como foi visto acima, Moltmann é um grande crítico da teologia que se utilizou da filosofia grega, pois contrasta com a visão histórica do judaísmo e da perspectiva cristã da nova criação escatológica. Nesse sentido, ele se alia à crítica de Agostinho à visão cíclica da história que tinham os gregos e da visão da história que avança em direção ao novo, que tinha o povo de Israel. Para Agostinho e Moltmann, “em oposição à tendência ‘cíclica’, repetitiva do pensamento grego sobre o mundo, a criação sublinha o elemento de uma possível novidade, que depende da livre vontade de Deus”²⁶⁰. Essa afirmação contrasta com o ser de Parmênides.

Moltmann diz:

Na luta contra o aparente engano da esperança cristã, o conceito de deus de Parmênides marcou profundamente a teologia cristã. Quando em Kierkegaard, no célebre capítulo III de seu livro sobre o conceito de angústia (*Begriff der Angst*), se diz que ‘a plenitude dos tempos prometida é extirpada do horizonte de espera da promessa e da história’ é chamada ‘o momento’, enquanto o eterno no tempo, estamos dentro do círculo do pensamento grego e não do conhecimento cristão de Deus²⁶¹.

Segundo Jacques Arnould, “Jürgen Moltmann traça uma história humana e, acima de tudo, ocidental do tempo; essa história se estende da idade mítico-ritual à da racionalidade,

²⁵⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 160

²⁵⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 164

²⁵⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 164

²⁵⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 169

²⁶⁰ EUVÉ, François. *Ciência, fé, sabedoria*, p. 135.

²⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 18

passando pela idade bíblico-religiosa”²⁶². Na idade mítica, a história é experienciada como cíclica, como uma repetição de um eterno-retorno. Deste modo, não há espaço para novidade. Na Bíblia, porém, o tempo é visto a partir da aliança, da promessa e da fidelidade. No advento do profetismo, a esperança em Deus se abriga na promessa de uma nova criação, como ruptura do antigo e de um totalmente novo e “o Messias constitui o elo entre essas histórias: rompendo toda compreensão cíclica do tempo, ele instaura o presente que vem”²⁶³.

Moltmann, analisando termos bíblicos do Novo Testamento, faz a distinção das expressões ‘agora’ e ‘hoje’ da Sagrada Escritura que interpreta que a escatologia se realiza plenamente no ‘agora’ e ‘hoje’ da história como presença do eterno no tempo. Este é o perigo de interpretar segundo a filosofia grega de Parmênides da eterna presença do ser²⁶⁴. Para o teólogo, “as formas de pensar de que hoje ainda se reveste a linguagem sobre a escatologia são sem dúvida alguma as formas de pensamento da mente grega, a qual encontra no *logos* a epifania da eterna presença do ser e neste encontra a verdade”²⁶⁵. Em contraposição ao *logos* grego, como epifania da eterna presença, o pensamento bíblico que resulta da experiência de Israel é a esperança na palavra da promessa, lugar da verdade de Deus²⁶⁶. Portanto, a epifania da eterna presença “supõe o deus de Parmênides e não o Deus do Êxodo e da Ressurreição”²⁶⁷. Moltmann interpreta a revelação não como iluminação, pois se aproximaria da ideia de *logos* da filosofia grega. Revelação é, sim, promessa, pois é de natureza escatológica²⁶⁸.

Se é correto entender as aparições do Ressuscitado como manifestação de seu próprio futuro, então elas devem ser compreendidas em conexão com a história das promessas do Antigo Testamento, e não em analogia com a epifania da verdade, entendida à maneira dos gregos. As testemunhas pascais percebem o Ressuscitado não à luz de uma eternidade celeste e supraterrena, mas como manifestação e irrupção do futuro escatológico no mundo. Ele é para elas, não ‘aquele que entrou na eternidade’, mas ‘aquele que há de vir’²⁶⁹.

Está ficando cada vez mais evidente, nesta reflexão que a esperança é uma categoria essencial na teologia de Moltmann e, a partir dela, se compreende que Deus não é o eterno que se dá a conhecer na história, como oculto que se revela, mas aquele que se manifesta no cumprimento da sua promessa. Para o teólogo, “a esperança não é meramente pensamento. O

²⁶² ARNOULD, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*, p. 81

²⁶³ ARNOULD, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*, p. 82

²⁶⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 20

²⁶⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 31

²⁶⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 32

²⁶⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 88

²⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 89

²⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 91

seu futuro não é somente o descobrimento do oculto, mas também o cumprimento do prometido”²⁷⁰.

No que se refere ao culto e a ‘manifestação’ de Deus ao povo, a concepção de Israel não é a mesma que a concepção dos povos da religião da epifania. Enquanto os cultos da concepção mágica da religião da epifania visavam “aniquilar os terrores da história por meio de uma aliança com o evento sagrado primordial, sendo em sua tendência profunda ‘anti-histórica’ (M. Eliade)”²⁷¹, a concepção da religião e do culto de Israel tem como centro a “categoria de futuro, e por isso se torna ‘historicizador’”²⁷², sobre o domínio da promessa, para o *eschaton*, que “não seria o retorno do princípio, nem uma volta da alienação e do mundo do pecado para a pura origem, pois o fim será mais vasto do que o princípio”²⁷³.

2.2.6 A concepção de história como progresso material

A modernidade, com a compreensão do tempo como progresso constante, onde “o passado é da ordem do adquirido e do feito, o presente é uma passagem para um futuro antecipado já no presente; a história corre o risco então de se tornar um instrumento de dominação”²⁷⁴. Este pensamento iluminista, que dá primazia à razão e aos fenômenos naturais que buscam ser explicados nas suas leis matematizáveis, deu como alternativa à teologia explicar Deus a partir da história ou dos fenômenos do mundo. Moltmann propõe, no entanto, uma outra perspectiva. Para ele, “o estabelecimento de uma relação entre Deus e a história não significa demonstrar a Deus a partir do mundo ou da história, mas, ao contrário, demonstrar o mundo como história aberta para Deus e para o futuro”²⁷⁵. Por isso, Moltmann se coloca contrário ao pensar cosmológico mecanicista, “pois assim o mundo não só fica ‘sem Deus’, como dizia Max Weber, mas também se torna um mundo sem alternativa, sem possibilidade e sem futuro”²⁷⁶.

2.2.7 A concepção de história como advento do Reino de Deus

A esperança para qual aponta o Deus da promessa cristã é uma nova criação a partir da Ressurreição de Cristo. Nesta nova realidade inaugurada, o futuro se abre para incluir tudo, até

²⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 93

²⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 110

²⁷² MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 110

²⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 155

²⁷⁴ ARNOULD, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*, p. 82

²⁷⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 99

²⁷⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 99

mesmo a morte, que é vencida em Cristo, e transformada em esperança diante dos limites naturais da vida²⁷⁷. Na ressurreição de Cristo, a justiça de Deus e seu reino se manifestam porque Deus cumpre sua promessa e revela sua natureza, como o Deus que promete e o Deus que cumpre aquilo que prometeu²⁷⁸. É o Deus que liberta o seu povo do Egito e que o põe a caminho no deserto, na esperança da Terra Prometida, e que ressuscita o Filho. Portanto, Moltmann não fala do Deus da *eterna presença*, mas Daquele que se faz presente junto aos que esperam nas suas promessas, como abertura ao futuro do Reino de Deus, pois “JHWH, como o nome do Deus que antes de mais nada promete a sua presença e o seu reino situado na perspectiva do futuro”²⁷⁹.

Assim, o núcleo da Escatologia, em Moltmann, para a qual tende a história, é o prometido e o esperado Reino de Deus, pois, desde o início da sua história como povo, Israel coloca sua esperança na promessa em que, pelo efeito do domínio de Javé, “os homens e tudo o mais que ele criou, cheguem à salvação, à paz, à felicidade, à vida, ou, em uma palavra: ao seu verdadeiro destino”²⁸⁰.

Moltmann explica:

A fé no reino de Deus encontra a sua expressão na confissão de que Javé é rei (*Jz* 8,22). Se recuarmos até os tempos do nomadismo das tribos israelitas, encontramos a ideia de que Javé é o guia que vai à frente do seu povo, que ele é senhor e aponta para o futuro por ele querido. Por conseguinte, o seu reino não significa, em primeira linha, uma realeza terrena sobre o ambiente natural do homem, mas o conduzir para as regiões da promessa, isto é, uma realeza histórica que se mostra em eventos únicos, irrepetíveis, repentinos, novos e orientados para um fim²⁸¹.

Reino de Deus é, sobretudo, promessa que faz caminhar. É composto por dois elementos: lembrança da ação que Deus já realizou e esperança no seu senhorio universal. Melhor explicando, e “a esperança universal se funda na lembrança da realidade histórica especial da ação de Deus como senhor em Israel”²⁸².

No Novo Testamento, o termo ‘Reino de Deus’ é central na pregação de Jesus e “o que há de peculiar na sua pregação do reino é que a proximidade, a entrada e a herança do reino estão ligadas à decisão e à atitude dos ouvintes em relação à sua própria pessoa”²⁸³. Porém, se a interpretação é que a presença de Cristo já é a escatologia realizada como decisão e recusa da sua pessoa, desvaloriza-se o que para Moltmann é o fundamento da esperança, “a Ressurreição

²⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 23-24

²⁷⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 90

²⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 19

²⁸⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 252

²⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 252

²⁸² MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 253

²⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 254

como evento escatológico – Jesus o primogênito da Ressurreição”²⁸⁴. Também a cruz é interpretada pela mensagem do Reino “em conexão com o Juízo, a crise escatológica de todas as coisas, sua ressurreição dos mortos apenas em conexão com uma transformação do mundo, cujo futuro é o Reino de Deus”²⁸⁵.

Para Moltmann, a mensagem de Jesus Cristo sobre o Reino teve uma descontinuidade após a ressurreição, pois a Igreja anuncia, não a autoconsciência de Cristo, mas quem Ele é, a partir do evento pascal.

Por isso não se deve falar unicamente no *senhorio* de Deus (*Gottesherrschaft*), entendendo com ele ser a existência humana atingida pelo absoluto de Deus, mas também entender no seu sentido próprio o *reino* de Deus (*Reich Gottes*) na amplidão escatológica de seu futuro em todas as coisas”, para a qual a missão e o amor de Cristo levam aquele que espera²⁸⁶.

O Senhorio e o poder de Deus é o poder sobre a morte e “a sua dominação é ressuscitar dos mortos e consiste em que ele chame ao ser aquilo que não é, e escolha o que não é, que ele aniquile o que é algumas coisa (1 *Cor* 1,28)”²⁸⁷. O Reino de Deus, então, é a nova criação realizada em Cristo e promessa para aqueles que Nele esperam. Por isso, “as comunidades mais antigas não viviam, em razão das experiências da cruz e da Páscoa, no ‘tempo cumprido’, mas na expectativa do futuro”²⁸⁸.

2.2.8 A concepção de história como sábado da Criação

De acordo com a leitura de Arnold, na compreensão de história de Moltmann, o ‘já’ não tem uma conexão necessária com o ‘ainda não’, pois no meio existe uma ruptura de dois tempos históricos:

o ‘já’ não permite que se conheça totalmente o ‘ainda não’ e, inversamente, a revelação do ‘ainda não’ não deve falsear a visão do ‘já’. Se há efetivamente uma convergência, uma correlação entre as duas, a que é compreendida como lembrança e a que é compreendida como esperança, elas não dizem respeito a seu conteúdo (o que seria equivalente a assemelhar a priori com a posteriori), mas, antes, à sua consequência: como a escatologia não cessa de introduzir uma ruptura, uma novidade no seio da história, também o passado leva a marca das rupturas, das novidades, das contingências²⁸⁹.

²⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 255

²⁸⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 33

²⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 257

²⁸⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 258

²⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*, p. 259

²⁸⁹ ARNOULD, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*, p. 82

O criador é aquele que garante o futuro dentro da história pela esperança, resultado de uma relação entre criador e criatura através da promessa, em que “o tempo não leva a um relativismo com respeito à criação, mas a uma consciência maior das relações que existem, a todo instante, entre Deus e sua criação, e das criaturas entre si”²⁹⁰.

Na experiência de fé israelita, como centro, está a libertação e, por conseguinte, a reflexão de que “o Deus que liberta Israel da servidão é percebido como o ‘criador’ de todas as coisas em todas as coisas. Se ele, por sua ação histórica, levou os prisioneiros à liberdade, ele, por sua ação criadora, do caos as trouxe para uma ordem sábia²⁹¹”. E é esse Deus que cria e liberta, ao mesmo tempo, sendo também aquele que leva tudo ao seu pleno cumprimento. Daí que a ressurreição de Cristo é o cumprimento da ação criadora, mas, o que em Cristo é realidade, aos que ainda vivem na história é promessa e esperança, não somente para os seres humanos, mas para toda a criação²⁹².

Isso leva a pensar a teologia do Sábado, bastante presente em Moltmann. Para ele, o Sábado de Deus é a presença do Espírito na criação como evento escatológico. No sábado, “Deus não ‘descansa’ somente ‘de’ suas obras em face de suas obras, mas também *em* suas obras. Deus deixa as obras existirem na sua presença. E ele está presente em sua existência”.²⁹³ A consequência disso é que, “com o sábado da criação, já inicia, por isso, o reino da glória: a esperança e o futuro de todas as criaturas”.²⁹⁴ O Reino da glória é o Reino de Deus, e o Reino de Deus é o Reino de Cristo por meio do seu Espírito, não existindo “nenhuma outra mediação entre Cristo e o reino de Deus a não ser a presente experiência no Espírito, pois ele é o Espírito de Cristo e a força de vida da nova criação de todas as coisas”²⁹⁵.

2.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO

Em continuidade ao primeiro capítulo que versou sobre a relação entre ciências naturais e teologia, se abordou a mesma questão através de dois personagens que representam um dos pontos de vista em questão: Galileu, representando o olhar das ciências para as estrelas e Abraão, símbolo do olhar da fé para as estrelas. O olhar de Galileu é para ver ‘como vai o céu’ e o olhar de Abraão aponta para a ‘esperança de que esse céu possa descer até nós’, para que a realidade seja ‘assim na terra como no céu’.

²⁹⁰ ARNOULD, Jacques. *A Teologia depois de Darwin*, p. 82

²⁹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 97

²⁹² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 97-98

²⁹³ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 398

²⁹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 399

²⁹⁵ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 78

Galileu Galilei foi um dos precursores do olhar moderno da ciência que se baseia na observação dos fenômenos, no levantamento de hipóteses, na experiência verificadora e na formulação da lei física em linguagem matemática. E nas suas pesquisas, retoma o pensamento de Copérnico, de que o Sol era o centro do universo, mas essa afirmação, no início, não gerou a ele uma perseguição. Com o desenrolar dos acontecimentos, porém, inevitavelmente entrou em choque com a Igreja Católica e precisou abjurar de suas pesquisas. O olhar de Galileu Galilei entrou em choque com a visão da Igreja, não em referência ao funcionamento dos astros, mas em relação ao funcionamento da Bíblia e da sua correta interpretação porque, para ele, a Bíblia e a ciência não estão em desacordo, pois existe uma única verdade expressa em vários modos, e essa única verdade não pode estar em oposição consigo mesma através das distintas compreensões da realidade. Para este cientista, a Bíblia ‘ensina como se vai para o céu’ e a ciência ensina ‘como vai o céu’, ou seja, a Bíblia fala de verdade de salvação e a ciência fala em verdades de verificação e de formulação matemática, mas ambas são expressões da única verdade que é Deus. Todavia, não foi somente o problema teológico que gerou o conflito, mas o problema do paradigma epistemológico que ainda estava fixado nas afirmações aristotélico-tomistas e que a nova ciência que Galileu se associava, questionava tal paradigma. A história, porém, vai dar razão a Galileu Galilei quando surge o método histórico crítico, no campo protestante, e o reconhecimento deste método pela Igreja Católica, alguns anos depois.

Antes de passar para o olhar de Abraão, fez-se uma avaliação com os óculos do conceito de ‘relação de poder’ em Foucault acerca do que aconteceu no debate entre a Igreja Católica e Galileu Galilei, pois, segundo Foucault, a verdade é sempre resultado de uma relação de forças para validar um discurso e quem tem mais poder para consolidar o que afirma ser como verdade.

Considerando, no momento seguinte, o olhar de Abraão como o olhar da teologia, se afirma que a fé abraâmica é, sobretudo, um olhar de esperança, porque alicerçado na promessa. E é a categoria de promessa e esperança que resume a ótica da teologia diante do olhar interrogativo das ciências naturais, e ambos os olhares enriquecem a compreensão da realidade e motivam para uma construção de uma realidade nova, pois o conteúdo da promessa questiona o mundo como ele é e aponta para o que ele deveria ser. O olhar de Abraão ajuda, também, a própria teologia a sair de esquemas que, no fundo, interpretam a realidade como ‘eterno retorno’ através da imagem de um Deus que faz realizar o que sempre foi, mas que já não é mais, por causa do pecado, num movimento de retroceder até o estado original, fazendo com que a cruz e a ressurreição não trouxessem nenhuma novidade para a história da salvação a não ser a restituição de uma realidade anterior, perdida. No entanto, a perspectiva da fé é para o futuro, é a esperança do Reino de Deus, a nova criação como o Sábado de Deus.

Após dialogar nos dois capítulos anteriores sobre fé e ciências naturais, o terceiro capítulo faz uma reflexão unindo a transcendência do Deus Criador e a imanência de Deus na criação, conduzindo à sua plenitude, pois o caráter de aproximação das ciências naturais e da teologia tem como finalidade principal, não o diálogo pelo diálogo, mas a ação conjunta pelo futuro da natureza/criação e a permanência da espécie humana em harmonia com tudo o que existe.

3. TRINDADE CRIADORA E O REINO DE DEUS NA HISTÓRIA

Neste último capítulo dá-se por concluído o questionamento recíproco entre teologia e ciências naturais para acessar, finalmente, uma metanarrativa de sabedoria, pelo viés da teologia da criação de Jürgen Moltmann.

O capítulo será dividido em duas partes, sendo a primeira uma reflexão sobre a criação como originada da Santíssima Trindade e, por isso, cada pessoa da Trindade será destacada no seu papel criador. No segundo momento, é o trabalho de relacionar o criador como Deus Trindade e a história como palco do Reino de Deus em tensão escatológica. Novamente, cada pessoa da Trindade será destacada em sua ação para que a história chegue ao seu futuro prometido.

3.1 TRINDADE CRIADORA

Iniciando a reflexão sobre a criação pela Trindade, considera-se que, para Moltmann, no ocidente, não há grande diferença e implicações de fé e de ética na doutrina trinitária, pois, para ele, os ocidentais são, na prática, cristãos monoteístas.²⁹⁶ A explicação se daria pelo limite da experiência possível que tem a Trindade como objeto e, seguindo os passos iniciados por Schleiermacher, se dá uma extrema importância à experiência como conteúdo da fé²⁹⁷. Deste modo, “como fundamento transcendente do sentimento de dependência total, Deus é único. Schleiermacher por isso entendeu o cristianismo como um ‘modo de fé monoteístico’”²⁹⁸.

No que se refere ao ponto de partida colocado na experiência, Moltmann inverte a pergunta da nossa possibilidade de experimentar Deus para ‘como Deus experimenta o ser humano?’²⁹⁹ Nessa relação do ser humano com Deus, não há uma igualdade de ser e de condição, mas uma aliança de amor. E é pela fé que o homem experimenta essa relação e é pela fé que se dá a possibilidade de experimentar como Deus o experimenta, pois, “pela expressão experiência de Deus entende-se, portanto, não apenas a nossa experiência de Deus, mas também a experiência de Deus conosco”³⁰⁰. Acessando, pela fé, o reverso da perspectiva da experiência humana, para fazer a experiência a partir da perspectiva de Deus que se deixa afetar pela nossa realidade humana e da própria criação, encontramos-nos com a capacidade divina de sofrer³⁰¹.

²⁹⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 17

²⁹⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 18

²⁹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 19

²⁹⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 19

³⁰⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 19

³⁰¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 20

Outro obstáculo à Doutrina da Trindade que se colocou no ocidente, sobretudo, no mundo moderno pragmático, é a necessidade de converter toda a teoria em prática e na verificabilidade de todo o conhecimento. Seria, porém, a Doutrina da Trindade uma verdade prática?³⁰² Segundo Moltmann,

Foi Kant quem erigiu a práxis moral como o cânone de interpretação de todas as tradições bíblicas e eclesiais. [...] Se na divindade tivermos que adorar três ou dez pessoas, isso não importa, pois ‘dessa diversidade não se podem extrair regras diversificadas para a conduta de vida’. [...] Pois o monoteísmo moral é o quanto basta para fundamentar um comportamento vital livre e responsável³⁰³.

Nessa linha de raciocínio, até mesmo “a compreensão moderna da fé cristã, como uma práxis de vida, que procura corresponder à vida de Jesus para dar continuidade à sua causa, é só meia verdade”³⁰⁴. Porque a fé cristã não é somente motivação para agir, mas também gratidão, alegria, louvor e adoração³⁰⁵. Pela contemplação, o ser humano se coloca diante de Deus que é capaz de o transformar, do homem velho para o homem novo, por meio da conversão. Conhecer a Deus, então, significa sofrer com Deus. Sendo assim, “nas dores da conversão, experimenta a alegria da comunidade com Deus. Nisso transforma-se a práxis da sua própria vida, e de maneira muito mais profunda do que nas possibilidades da ação”³⁰⁶. Logo,

A meditação nunca poderá conduzir à fuga da necessária prática cristã, pois, enquanto meditação cristã, ela é *meditatio passionis et mortis Christi*. A ação, por sua vez, não pode nunca converter-se em fuga da meditação, pois que permanece, como práxis cristã, ligada ao seguimento do Crucificado. Por isso é que a teologia da ação e a teologia doxológica mutuamente se completam. Não há teologia da libertação, sem o louvor de Deus, e nenhum louvor de Deus sem a libertação dos oprimidos!³⁰⁷

Para Moltmann, o equilíbrio entre prática, meditação, contemplação e louvor deve ser mantido. Segundo ele, “a redução da fé à práxis não enriqueceu a fé, mas, ao contrário, empobreceu-a. Fez com que a práxis ganhasse caráter de lei e coação”³⁰⁸. Daí que o projeto moltmanniano é recuperar a Trindade em suas implicações de fé e prática para o meio da reflexão teológica do ocidente, e o faz pela reafirmação do ato trinitário da criação, ou seja, “o Pai cria através do Filho no Espírito Santo”³⁰⁹. Assim, pensar a criação, através da Doutrina Trinitária, é pensar ecologicamente. Nesta perspectiva, “não mais a diferenciação entre Deus e

³⁰² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 21

³⁰³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 21-22

³⁰⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 22

³⁰⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 22-23

³⁰⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 23

³⁰⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 23

³⁰⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 23

³⁰⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 27

o mundo está no seu centro, mas o reconhecimento da presença de Deus no mundo e da presença do mundo em Deus”³¹⁰. E a Doutrina Ecológica da Criação, de Moltmann, reconhece que o movimento da teologia moderna, de afirmar a diferenciação de Deus e do mundo para estar de acordo com os processos de secularização no ocidente europeu, legitimou a exploração do ser humano sobre a natureza. Sendo assim, o teólogo quer recuperar o outro lado desta realidade, ou seja, destacar também a imanência de Deus no mundo. Para Moltmann, “Deus não é somente o criador do mundo, mas também o Espírito do universo. Através das forças e das possibilidades do Espírito, o criador faz morada em suas criaturas”³¹¹. Contudo, para que a transcendência e a imanência de Deus no mundo sejam entendidas, Moltmann percebe que a teologia deve abrir mão do conceito de causa primeira divina, pois criar pode ser diferente de dar origem.

Diz Moltmann:

Criação do mundo, porém, é algo diferente do que dar origem ao mundo. Se, pela força do seu Espírito, o próprio criador está presente na sua criação, a sua relação com a criação tem de ser vista como uma *rede* multifacetária de relações unilaterais, recíprocas e múltiplas. Nesta rede de relações, as palavras ‘criar’, ‘manter’, ‘preservar’ e ‘tornar pleno’ expressam as grandes relações *unilaterais*, mas ‘habitar’, ‘sofrer junto’ e ‘glorificar’ são relações *recíprocas* que expressam uma comunhão cósmica de vida entre Deus, o Espírito e todas as suas criaturas³¹².

No livro ‘Trindade e Reino de Deus’(1981), antes de refletir sobre a Trindade, Moltmann procede uma abordagem cristológica do Filho na história, pois é o Filho que revela quem é a Trindade. “Mas tal doutrina pressupõe uma cristologia aberta; aberta ao conhecimento da transfiguração do mundo, por obra do Espírito Santo, que procede do Pai do Filho Jesus”³¹³. Todavia, o teólogo se distancia da abordagem agostiniana em que pretende partir das obras para chegar ao criador, do ato ao autor, pois lhe parecem muito masculinas além de serem limitadas³¹⁴. A abordagem trinitária de Moltmann considera não somente quem é Deus para o ser humano, mas quem o ser humano é para Deus³¹⁵. A forma de pensar a Trindade, embora considere a *opera trinitatis ad extra* (para fora) e *opera trinitatis ad intra* (Deus em si mesmo), estas distinções vão perdendo a relevância.

A nossa atenção voltar-se-á para as reciprocidades, na medida em que, ao considerarmos todas as *opera trinitatis ad extra* - criação do mundo, encarnação e transfiguração do mundo - examinaremos também as correlativas *opera trinitatis ad intra* - o amor do Pai para com o Filho, o amor do Filho para com o Pai e a glorificação do Pai e do Filho mediante o Espírito. Na realidade, porém, não se trata de ‘obras’ da

³¹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 32

³¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 33

³¹² MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 33-34

³¹³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 109

³¹⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 109-110

³¹⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 110

Trindade ‘para fora’ ou ‘para dentro’, mas sim de ‘passibilidades’ que reciprocamente correspondem às ‘obras’: à atividade para fora corresponde uma passividade para dentro, e à passividade para fora corresponde uma atividade interior. Com isso, também, o exterior e o interior de Deus adquirem um entrelaçamento diverso daquele sugerido pela simples metáfora espacial. A criação é obra da humildade divina. A paixão do amor é em si mesma o mais elevado trabalho divino³¹⁶.

O movimento de *ad extra* e *ad intra* se refere, antes de tudo, à decisão de Deus, sua autoderminação para criar (*ad intra*) e sua ação criadora (*ad extra*). Todavia, o acento fica na ação e não na paixão (na passividade) de Deus ao criar, como propõe o teólogo.

A paixão de Deus é manifesta quando a pergunta recai, não sobre o significado para o ser humano, mas “o que a criação do mundo e sua história significam para Deus, isso pressupõe que o mundo não é algo indiferente para Deus, mas o contrário, representa uma realidade e uma presença em relação ao seu interesse apaixonado”³¹⁷. No seu interesse apaixonado pelo mundo, Deus é afetado pela criação.

A fé na criação é a experiência da ação criadora de Deus e esperança de que essa ação divina será levada ao seu pleno cumprimento, englobando o próprio universo nessa promessa³¹⁸. Em caráter bíblico, a fé na criação, é a experiência de que “o Deus que conduziu Israel para fora do Egito é o criador que tira o mundo do caos e converte as suas ordenações em ordenação da sua aliança”³¹⁹. É também o Deus da promessa e da esperança messiânica, sobretudo, em torno do evento do exílio da Babilônia e isso altera “também a imagem do mundo como criação desse mundo: ele passa a ser o palco da sua glória que há de vir”³²⁰.

A seguir, veremos como cada pessoa divina tem sua ação no ato criador do Deus Trindade.

3.1.1 O Pai

Acerca de reflexão sobre a criação, temos a afirmação ‘teísta’ de que Deus criou de forma livre a ponto de não precisar da criação. Todavia, Ele cria somente aquilo que corresponde a sua essência, não podendo ter criado o seu contrário, ou seja, Deus, sendo bom, não pode ter criado o mal. Além disso, a criação é obra do amor de Deus que cria o ser humano livre, capaz de corresponder a esse amor³²¹.

³¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 110

³¹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 111

³¹⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 111

³¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 112

³²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 112

³²¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 116-117

Outro modo de explicar a criação é pelo viés ‘panteísta’, em que Deus cria pelo movimento interno da sua essência. Para Moltmann, “o panteísmo cristão [...] partiu da essência divina: a criação é o fruto da saudade de Deus pelo ‘seu outro’ e pela livre correspondência ao divino amor”³²². Esta reflexão é ampliada pela teologia do século XIX, que interpreta a criação não somente como decisão divina na sua infinita liberdade, mas o resultado daquilo que Deus é em si mesmo, intratrinitariamente: relação, doação e abertura ao outro, ou seja, “Deus, como amor eterno, é sua própria autocomunicação, sua própria autoentrega. Assim, o mundo, e aquela sua imagem e semelhança, [...] o homem, estariam previstos na mente divina desde toda a eternidade”³²³. Contudo, é necessário ser mantida diferença do processo intratrinitário e a história como acontecimento, na liberdade, em Deus³²⁴. Para Moltmann, não há contradição em dizer que Deus cria por liberdade e ao mesmo tempo a criação é extensão do seu amor, pois aquilo que ele cria na liberdade está de acordo com sua essência que é o amor. Este seria um meio termo entre o panteísmo crístico e o teísmo³²⁵.

A Trindade como relação de doação, relação e amor, não somente decide criar mas o mundo já está contido no processo intratrinitário como um processo natural deste em que, “desde toda a eternidade, Deus não desejou [...] apenas comunicar-se consigo mesmo, mas também com o seu outro. Por isso é que, no amor do Pai para com o Filho, já está contida a ideia do mundo”³²⁶.

Moltmann decide encarar outra questão muito discutida na teologia judaico-cabalística que é a criação ‘para fora’ e ‘para dentro’ de Deus. Segundo a teologia cristã, “a criação é uma ação do Deus uno e trino, em sua unidade, dirigindo para fora”³²⁷. Todavia, pode-se perguntar se existe algo ‘fora’ de Deus. Esse fora contraria a onipresença de Deus e poderia ser interpretado como algo distinto de Deus e também eterno como Deus.

A conclusão de Moltmann é que em Deus existe um interior e um exterior “e que, portanto, ao criar ‘sai para fora de si’ e, criando, se comunica ao seu outro, então é preciso admitir uma autolimitação do Deus infinito e onipresente, antecedendo à sua criação”³²⁸. Em outros termos, Deus cria se autolimitando na sua presença para que o distinto de Deus pudesse surgir. Ele “deve ter aberto previamente ‘dentro de si’ o espaço para essa finitude”³²⁹.

³²² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 117

³²³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 117

³²⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 118

³²⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 118-119

³²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119

³²⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 119

³²⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120

³²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120

A imagem da abertura de um espaço dentro de si para que o mundo seja distinto é uma imagem feminina que substitui a imagem masculina da criação do nada, da ordenação do caos. Para Moltmann, “Deus cria o mundo, enquanto permite que um mundo se forme dentro dele e apareça”³³⁰. Essa concepção já estava na doutrina de Issac Luria, que ele chamou de *Zimzum*³³¹. Para criar, Deus se autodetermina escolhendo uma possibilidade e renunciando as outras. Para criar, Deus se retira na sua divindade para dar espaço a sua criação que não é divina³³².

Como pode um mundo finito coexistir com o Deus infinito? Ela estabelece um limite para Deus infinito ou este se limita a si mesmo? Se esse limite entre o infinito e o finito é estabelecido para Deus, então Ele não é infinito. Se Deus é essencialmente infinito, então existe tal limite apenas por uma autolimitação. Ela torna possível que o mundo finito coexista com Deus. Essa autolimitação de Deus dada com a diferenciação de criador e criação é vista, na teologia, como o primeiro ato da graça. Pois a limitação de sua infinitude e sua onipresença é, ela própria, um ato de sua onipotência. Apenas Deus pode limitar Deus³³³.

A criação, como fenômeno externo a Deus, é movimento dentro do próprio Deus. Ou seja, “o Pai, mediante uma alteração do seu amor para com o Filho, i. é, por uma retração do Espírito, e que o Filho, mediante uma alteração da sua correspondência ao amor do Pai, i. é, pela inversão do Espírito, abriam o espaço [...] para aquele Exterior”³³⁴.

Na reflexão judaica, a doutrina da Shekinah se aproxima destas afirmações. O Espírito Santo habita a criação e a mantém na sua consistência (Sl 104,29.30), faz morada dentro de cada um de nós (Rm 5,3), e nos impulsiona para a meta onde Deus será tudo em todas as coisas (1Cor 15,28)³³⁵.

A criação é obra do Pai, isto é, “o Pai, em seu amor pelo Filho, define-se como o criador do mundo. Ele é criador, porque ama o Filho. O seu amor, que se comunica com o seu igual, abre-se para o outro, e passa a ser criativo”³³⁶. Deus Pai cria como expressão do seu ser que é

³³⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120

³³¹ “Issac Luria desenvolveu esse pensamento na sua doutrina sobre o Zimzum. Zimzum significa propriamente ‘concentração’, ‘contração’, um retirar-se para dentro de si. Luria converteu a antiga doutrina da concentração divina no único ponto da sua Shekinah, o templo, na doutrina da inversão concentrada de Deus para o objetivo da criação do mundo. A ‘existência do universo foi possibilitada por um processo de recolhimento em Deus’. É a resposta que ele dá para a pergunta: Como pode, considerando que Deus é ‘tudo em todos’, existir nesse espaço concreto algo que não seja Deus? Como pode Deus criar algo do ‘nada’, pois não pode haver um nada, uma vez que o seu ser é tudo e tudo perpassa? A resposta de Luria indica que Deus libertou uma área reservada do seu ser, distanciando-se dela; ‘uma espécie de espaço mítico original’, no qual, depois pôde aparecer na sua criação e na sua revelação. Portanto, o primeiro de todos os gestos do ser infinito não foi um passo ‘para fora’, mas um passo ‘para dentro’, uma ‘autorreclusão de Deus, de si e em si mesmo’, como diz Gershom Scholem; portanto, uma *passio Dei*, não uma *actio*. O primeiro de todos os atos, assim, não é um ato de revelação, mas um gesto de encobrimento; não um descerramento, mas uma restrição de Deus. Somente no segundo ato, então, Deus, como criador, sai de si mesmo para entrar naquele espaço original, por ele previamente liberado no primeiro ato” (MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 120-121).

³³² Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 85-86

³³³ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 86

³³⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 122

³³⁵ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 122

³³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 122-123

amor. Este mundo criado é bom e o ser humano é criado para corresponder a esse amor que Deus tem pela criação e pelo ser humano. Nesta compreensão, “o Pai cria o seu outro pela força do seu amor pelo Filho, e que a criação não corresponde simplesmente à vontade, mas sim ao amor eterno de Deus”³³⁷. O mundo é criado pelo Pai, por meio do Filho e visando a resposta de comunhão com o Filho, ele cria os seres humanos e “sendo ele destinado a ser mediador da criação, então também está determinado para ser o ‘centro’ da humanidade livre, ou seja, da encarnação, como guia e senhor do reino da liberdade”³³⁸.

3.1.2 O Filho

No relato da criação, diz-se que as pessoas foram criadas à imagem de Deus (Gn 1,26-27). Para Moltmann, este relato não está falando no início, mas no objetivo da história, porque “Cristo é a imagem e honra do Deus invisível sobre a terra. Em comunhão com ele, as pessoas tornam-se aquilo para o qual foram determinadas. Com a justificação delas e no processo de sua santificação lhes é prometida a glória”³³⁹. Os seres humanos foram criados, por isso, à imagem do Filho, ou como Moltmann argumento, para se tornarem imagem do Filho. Este projeto de Deus na criação, de associar as criaturas a si, por meio do Filho, abre a discussão para a necessidade da encarnação como *kenosis*.

Para entender essa *kenosis*, houve uma tentativa de explicitação através da compreensão às duas naturezas (em especial, pela teologia antiga luterana). A explicitação mais atual desta teologia é que “o Filho de Deus que está se humanizando renuncia às qualidades de majestade da divindade referentes ao mundo, mas conserva as qualidades internas que constituem a essência da divindade: verdade, santidade, amor”³⁴⁰.

O limite desta explicação da *kenosis*, segundo Moltmann, é:

as qualidades da divindade referentes ao mundo derivam da metafísica de Aristóteles (onipotência, onipresença, onisciência, imortalidade, impassibilidade, imutabilidade). Elas têm pouco a ver com as qualidades de Deus segundo a história de Deus testemunhada pela Bíblia. Também não podem, portanto, ser as qualidades do Deus em que os ‘homens creem’ por ‘Cristo’; do Deus que, por isso, eles chamam ‘Pai de Jesus Cristo’. Pois este ‘está’, segundo Paulo (2Cor 5,19), e ‘habita’, segundo João (14,11), em Cristo e é reconhecido e honrado no Filho³⁴¹.

³³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 123

³³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 123

³³⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 324

³⁴⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 80

³⁴¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 80

Outra tentativa de compreensão desta questão se deu pela via trinitária que afirma que “é da essência do Filho eterno ser ‘obediente’ ao Pai eterno em total amor e entrega, como também é da essência do Pai eterno comunicar-se ao Filho em total amor. [...] Ele, portanto, não nega em sua ‘forma de servo’ sua ‘forma divina’, [...] mas a revela”³⁴². Portanto, o esvaziamento do Filho é resultado da obediência eterna do Filho ao Pai desde o interior da relação trinitária. Assim, “a quenosé não é, portanto, uma autolimitação e uma autorrenúncia de Deus, mas a autorrealização temporal da eterna autoentrega do Filho ao Pai na vida trinitária de Deus”³⁴³. É na cruz que a história trinitária encontra seu ponto de convergência e “no evento da cruz o Pai entrega o Filho, que sofre, morre e é separado do Pai. É o Espírito que os une nessa ruptura de relação”³⁴⁴. Na ressurreição, também a Trindade se revela por meio da história do Filho, ou seja, “o Pai ressuscita o Filho, pela força do Espírito. O Pai revela o Filho, pelo Espírito. O Filho é estabelecido como Senhor do poder de Deus, mediante o Espírito”³⁴⁵. A afirmação de que o processo intratrinitário se exterioriza no mundo e o engloba para dentro deste processo eterno destas relações leva a conclusão de que não existe mais um fora de Deus, logo, “isso pressupõe que o mundo dos homens e da morte não existe fora de Deus, mas sempre já no mistério da Trindade: o Pai criou o mundo por amor ao Filho, o Filho salva o mundo por amor ao Pai”³⁴⁶.

Para o cristão, a criação tem seu ponto alto na salvação em Jesus Cristo, do ser humano, mas também do próprio universo. Ele é o mediador da criação³⁴⁷. Disso resulta que, “se Cristo é o mediador da criação, então esta só pode ser entendida trinitariamente, uma vez que deve ser concebida cristicamente”³⁴⁸. Esta fé em Cristo como mediador é complementada com a fé no Espírito Santo como aquele faz morada no mundo, que o transfigura o mundo e o leva à plenitude, para ser a morada da Trindade. Com isso, “se o mundo for transformado e transfigurado por obra do Espírito Santo, então a criação só pode ser entendida trinitariamente, pois é concedida cristicamente”³⁴⁹.

3.1.3 O Espírito Santo

Moltmann diz que “a antiga ideia teológica sobre o Espírito criador que permeia,

³⁴² MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 81

³⁴³ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 81

³⁴⁴ JUNIOR, Josias da Costa. *O Espírito criador...* p, 134

³⁴⁵ MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, p. 101

³⁴⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 82

³⁴⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 113

³⁴⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 115

³⁴⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 115-116

vivifica e dá alma ao mundo foi suprimida pela cosmovisão mecanicista dos tempos modernos”.³⁵⁰ Por isso, o teólogo propõe uma retomada desta visão. Algumas passagens bíblicas parecem comprovar essa afirmação: Sl 104, 29s e Sl 33,6. O teólogo Bern Hilberath explica esta visão dizendo que “na literatura sapiencial [...] a palavra, o Espírito e a sabedoria aparecem intercambiavelmente numa função criadora”.³⁵¹ Ele cita as passagens de Eclo 24; Sb 7,22; 9,1. Assim, para Dênis Edwards, o Espírito Criador só é possível entender a partir da criação como obra da Trindade. Para ele:

No dinamismo da vida trinitária, a Pessoa do Espírito Santo representa o êxtase e o excesso do amor divino. O Espírito é o *ex-stático* – o que sai ao encontro do outro. No ato da criação, o Espírito ‘sai’ ao encontro do que não é divino e o capacita a existir por meio da participação no ser divino. O Espírito coloca o que não é divino em relação com as diferentes pessoas.³⁵²

Segundo Moltmann, Deus atua no mundo de forma passiva, sofrendo ele mesmo, por meio do Espírito. Portanto³⁵³, o Espírito sacraliza tudo o que foi criado, porque “Deus está presente na estruturas materiais. Dessa forma, não podemos pensar em uma matéria desespiritualizada e nem em um espírito imaterial”³⁵⁴. O Espírito preenche todo o universo e dá dignidade a todas as criaturas, pois “elas são parte de nós e somos parte delas [...], vivificados por um Espírito que mantém todas as coisas”.³⁵⁵ É uma perspectiva teológica da ecologia que faz perceber o Espírito como criador e redentor, porque também é o Espírito de Cristo:

Os novos pontos de partida de uma ‘teologia ecológica’, da ‘cristologia cósmica’ e da redescoberta do corpo partem da compreensão hebraica do Espírito de Deus e pressupõem a identidade do Espírito redentor de Cristo com o Espírito Criador e vivificante de Deus. A experiência do Espírito vivificante na fé do coração e na comunhão do amor ultrapassa, pois, por si mesma, os limites da Igreja, levando à descoberta do mesmo Espírito na natureza, nas plantas, nos animais e nos ecossistemas da terra³⁵⁶.

O Pai é transcendente³⁵⁷, o Filho entra na criação e o Espírito faz morada. E também, “se dizemos que o Espírito criador da criação *fixa morada* em cada criatura e na comunhão da criação, então [...] a *presença do infinito* na finitude preenche todo ser finito e a comunidade

³⁵⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 150

³⁵¹ HILBERATH, Bernd Jochen. *Pneumatologia*, p. 414-415.

³⁵² EDWARDS, Denis. *Sopro de Vida*, p. 197

³⁵³ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 148

³⁵⁴ BARBOSA, Fabrício Veliq. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann*, p. 264

³⁵⁵ EDWARDS, Denis. *Sopro de Vida*, p. 188

³⁵⁶ MOLTSMANN, *O Espírito da Vida*, p. 21

³⁵⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 27-28

da criação de todos os seres finitos com a *autotranscendência*”³⁵⁸.

Após considerar o ato criador de Deus segundo cada pessoa da Trindade, na próxima etapa será refletida a ação destas três pessoas na criação como lugar do Reino de Deus em gérmen na história e tensão escatológica para a sua realização plena quando Deus for tudo em todas as coisas.

3.2. O REINO DE DEUS NA HISTÓRIA

Na segunda parte deste terceiro capítulo, a pesquisa entra no seu ponto culminante, onde natureza e criação, criatura e criador, Deus imanente e transcendente, em uma compreensão trinitária, dão ‘respostas’ à questão da relação entre fé e ciência e a necessidade do cuidado ecológico. O encontro Daquele que era desde sempre e do que passou a ser, chama-se aqui de ‘Reino de Deus na história’. Quanto ao modo como este Reino se faz presente na história, Moltmann faz uma advertência do perigo de dizer que reinado de Deus já é este mundo, ou que ele é somente o futuro esperado.

Seria unilateral se quiséssemos ver o domínio de Deus apenas em seu reino perfeito, da mesma forma como é errado igualar o seu reino com seu domínio atual. Por isso entendemos ambos os termos para traduzir *basileia tou theou* como complementação mútua: Deus governa na História por meio do Espírito, Palavra, liberdade e obediência. No entanto, seu domínio encontra resistência, contradições e adversários. É um domínio controvertido e oculto na controvérsia. Por isso ela está programada, de si própria, para a perfeição no futuro do qual Deus governa irrestritamente e quando será tudo em tudo em sua glória. Para esse futuro é apropriado o termo ‘reino’. O atual libertador e curador agir de Deus aponta para além de si mesmo para o reino da liberdade e da salvação³⁵⁹.

Neste momento do texto, quer-se pensar o Reino de Deus como transcendência e, ao mesmo tempo, a imanência de Deus na criação e, por conseguinte, na história, pois “o domínio de Deus que já atua para dentro desta história da injustiça e da morte deve ser entendido analogamente como o agir recriador e vivificador de Deus”³⁶⁰. Para tal, há de se considerar isso possível pelo conceito de *pericórese* da Trindade utilizada para fundamentar a doutrina ecológica da criação, pois, “em Deus, há eterna comunhão das diferentes pessoas graças às múltiplas coabitações e sua compenetração recíproca”³⁶¹. É a *pericórese*, como movimento de trocas de energia e unidade no interior da Trindade, que também possibilita a união entre

³⁵⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na Criação*, p. 153

³⁵⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 158

³⁶⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 160

³⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 36

indivíduo e coletivo na história que não é exterior a Deus, como uma criação para fora³⁶², mas acontece no interior de Deus, que é relação no amor³⁶³. E este modo de pensar a relação de Deus com a criação também ajudaria a entender a relação entre criação e evolução, não mais como algo contraditório, mas complementar, pois “o conceito da evolução deve ser entendido como um conceito básico da automovimentação do Espírito divino na criação”³⁶⁴. A criação, portanto, desde a visão pericorética, é obra da Trindade. Tendo isso posto, podemos pensar os textos bíblicos como eles se apresentam a nós³⁶⁵.

Quando se reflete sobre a criação e o que os textos bíblicos nos revelam é que Deus criou o céu e a terra (Gn 1,1). O céu, logo, também é uma criação de Deus, no entanto, faz parte das realidades invisíveis e é por isso que Deus é capaz de ir morar no céu (1Rs 8,43; Mt 6,9; Hb 9,24). Para Moltmann, Deus faz morada na sua criação ao habitar o céu³⁶⁶ e lá Ele permanece invisível. Já a terra é o lugar da criação em que se encontram as coisas visíveis. Sendo assim, “em comparação com o céu invisível, no qual mora a glória de Deus, com ‘terra’, finalmente, se pensa em todo o mundo visível e temporal, o qual Deus não tomou, respectivamente ainda não tomou por moradia”³⁶⁷. A necessária distância entre o céu e a terra dá autonomia para que Deus, a partir do céu, faça com que aconteça a sua vontade ‘assim no céu como na terra’³⁶⁸.

Para Moltmann, visto trinitariamente, Deus faz morada na sua criação, tanto no céu como na terra:

Se não quisermos relacionar céu e terra nessa forma monárquica de Deus, mas de forma trinitária, então teríamos que dizer que o *céu* é o lugar de moradia preferido do *Pai*, mas que o lugar preferido da moradia do *Filho* é a *terra*, na qual ele se fez ser humano, morreu e ressuscitou e virá para enchê-la com sua glória. O lugar de moradia preferido do *Espírito Santo*, no entanto, deve ser visto na ligação vindoura, direta de céu e terra na nova criação; já agora, o Espírito Santo se revela como essa força. Por isso, já na relação de céu e terra, não podemos falar de uma ‘contradição’, mas de uma complementação; não podemos falar de um ‘oposto’, mas de uma comunhão das criaturas de Deus³⁶⁹.

A visão trinitária em que Deus faz morada na sua criação não pode ser posta no modo de uma criação já finalizada mas continuada (criação contínua). Somente assim Ele pode fazer do mundo o lugar da sua ação e habitação. E o mundo se põe em movimento com Deus e “neste sentido, ele é um ‘sistema aberto’”. O lado determinado deste ‘sistema’ nós designamos de terra

³⁶² Levar em conta o conceito de *Zimzum*.

³⁶³ Cf. JUNIOR, Josias da Costa. *O Espírito criador...* p, 133

³⁶⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 39

³⁶⁵ Uma leitura sincrônica.

³⁶⁶ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 237

³⁶⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 237

³⁶⁸ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 239

³⁶⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 240-241

e a parte indeterminada de céu”³⁷⁰. Para Moltmann, “‘Os céus’ significam para a terra o reino das possibilidades criadoras de Deus. Os ‘seres celestiais’, os anjos, são as potências de Deus no âmbito de suas potencialidades”³⁷¹. Em relação à natureza, o céu é “a abertura transcendente de todos os sistemas de matérias”³⁷². Segundo Moltmann, “Deus mora no céu, ele age a partir do céu e sua vontade deve ser feita assim na terra como no céu. Nós entendemos aqui ‘céu’ como o *reino das energias, das possibilidades* (‘*possibilitas*’) e da *potência* de Deus”³⁷³.

A relação de Deus com o mundo acontece, sobretudo, na capacidade de Deus ser afetado, no amor, pois “para Moltmann, o agir de Deus para fora do círculo trinitário são sofrimentos correspondentes às ações”³⁷⁴. Deus sofre porque ama, e Deus mesmo é amor em circularidade de energias e trocas para dentro e para fora, na Trindade. É a comunhão pericorética como “relação mútua de amor. Nesse sentido, Deus está no mundo e o mundo está em Deus”³⁷⁵.

3.2.1 O Pai, origem da história

Para Moltmann, a afirmação de que a criação de Deus para Israel tem em vista uma soteriologia é a possibilidade de afirmar que a salvação advém de uma criação inicial e se desenrola na história. É assim que “os profetas empregam a palavra *barah* com mais frequência para o criar divino da salvação nova, inesperada, inocente na história, do que para a criação no início”³⁷⁶. A criação seria um ato salvífico de Deus e a redenção como uma nova criação³⁷⁷. Logo, Deus cria no início, mas seu criar contínuo acompanham toda a história. São ações divinas de “criação do novo a partir do velho, da salvação a partir da miséria, e da vida a partir das ossadas dos mortos”³⁷⁸.

Para Moltmann, a sucessiva criação de Deus na história se dá como luta contra o pecado e a servidão, estes entendidos como fechamento ao novo, “autoisolamento de sistemas abertos em relação a seu tempo e suas possibilidades”³⁷⁹. Pelo termo de salvação na história, Moltmann entende como “aberturas divinas de ‘sistemas fechados’. O homem fechado é libertado para a liberdade e para seu futuro. Uma sociedade fechada ganha vida, de modo que pode reagir ao

³⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 241

³⁷¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 241

³⁷² MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 244

³⁷³ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 244

³⁷⁴ JUNIOR, Josias da Costa. *O Espírito criador...* p, 136

³⁷⁵ JUNIOR, Josias da Costa. *O Espírito criador...* p, 136

³⁷⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 60

³⁷⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 60

³⁷⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 60

³⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 60-61

futuro como transformação de si mesma”³⁸⁰. A graça viria com atuação divina para a abertura humana para Deus, “e a graça surge do sofrimento do amor de Deus para com o homem fechado. É possível imaginar de modo análogo a abertura da sociedade fechada do homem para o próximo e a natureza”³⁸¹.

No que se refere à criação na história, temos a experiência da revelação do Pai pelo Filho, pois “Aquele que envia o Filho e o Espírito é o criador: o Pai”³⁸². Moltmann afirma, ainda, que a Trindade é a causa da criação, sendo que “o Pai é a causa criadora da criação, o Filho, a causa que caracteriza e o Espírito, a causa vivificadora”³⁸³. A criação, por isso, “existe a partir de Deus, através de Deus e em Deus”³⁸⁴.

3.2.2 O Filho que entra na história

Quando refletimos acerca da cristologia, nos deparamos com as perguntas: “A encarnação, para Deus, é casual ou necessária? Fundamenta-se na sua vontade ou na sua natureza?”³⁸⁵ Moltmann, buscando na história da reflexão teológica, encontra duas respostas para tais questões:

a) A encarnação do Filho de Deus foi necessária por causa dos pecados do homem, para a sua expiação. b) A encarnação do Filho de Deus esteve desde toda a eternidade presente na mente divina, concebida conjuntamente com a ideia do mundo, mas tendo-lhe primazia, de tal sorte que a criação do mundo representa o quadro exterior e preparatório da encarnação³⁸⁶.

De acordo com essas respostas, é possível dizer que a primeira explicação suplantaria uma falha na criação original, isto é, o pecado como um desvio do plano de Deus. A segunda vai de encontro a um expandir da essência amorosa na forma comunicativa deste amor que culminaria na encarnação do Filho como um ponto alto de toda a criação e a ressurreição, o início da nova Criação³⁸⁷. Essas questões também apareceram na história da teologia formulada desta seguinte maneira: “Ter-se-ia feito homem o filho de Deus, se a raça humana estivesse isenta de pecado?”³⁸⁸ Segundo Moltmann, a reflexão cristológica encontrou caminhos que não expressam uma relação de Deus com a criação a não ser de forma externa a si mesmo, como

³⁸⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 61

³⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 62

³⁸² MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 149

³⁸³ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 149

³⁸⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação*, p. 149

³⁸⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 124

³⁸⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 125

³⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 125

³⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 125

expressão da sua vontade redentora para fora, podendo muito bem não ter escolhido esse caminho. Sua ação é apática (sem sofrimento por causa do pecado dos seres humanos, isto é, sem afetação em sua essência). A consequência é que, após a reconciliação realizada pelo Filho, o mundo se torna novamente indiferente à essência de Deus e até mesmo a natureza humana-divina do Filho não teria mais significado, ainda que seja uma realidade eterna em Deus. Conclui, portanto, que a cristologia precisa ser mais do que um pressuposto da soteriologia, pois a encarnação não é somente um meio para um fim³⁸⁹.

Para Moltmann é importante destacar que o Cristo veio ao mundo porque foi concebido pelo Espírito, o que dá possibilidade de uma cristologia pneumatológica, pois “o começo da cristologia com a pneumatologia é o princípio para uma cristologia trinitária para o qual o ser de Jesus Cristo é, de antemão, um ser-em-relacionamento, e para a qual sua atuação consiste, de antemão, em atuações recíprocas”³⁹⁰. Ele nasce pelo Espírito, é ungido pelo mesmo Espírito e age na força do Espírito.

Se entendermos o *Ruah Jahwe*, o Espírito de Deus como o poder criador, o poder salvífico e o poder profético de Deus, então está colocado, com a permanente presença desse Espírito, o início da salvação escatológica do homem, da nova criação e da revelação da glória de Deus. A presença permanente do Espírito em Jesus é o verdadeiro começo do reino de Deus e da nova criação na História. Por isso Jesus expulsa os demônios nesse poder, cura os doentes e restabelece a criação destruída³⁹¹.

Tendo a cruz e a ressurreição como o eixo escatológico salvífico da missão de Jesus, na história, é pela ressurreição que Ele deixa a Igreja como continuadora da sua missão messiânica, no Espírito, porque “a Igreja é a Igreja de Jesus Cristo, ou seja, a Igreja do Reino de Deus e que age no poder do Espírito”³⁹².

3.2.3 O Espírito Santo que conduz a história

Para os evangelhos, o Espírito Santo atua nos discípulos somente depois da ressurreição. Antes disso, “no período pré-pascal a atuação do Espírito concentra-se claramente e de modo exclusivo em Jesus”³⁹³. O mesmo vale para o batismo, pois, nenhum discípulo de Jesus é batizado por Ele antes da páscoa, mas somente depois, para que possa participar do batismo no Espírito de Deus que é o Espírito de Cristo ressuscitado atuando na comunidade³⁹⁴. Portanto,

³⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 125-126

³⁹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 125-126

³⁹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*, p. 150-151

³⁹² BARBOSA, Fabrício Veliq. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann*, p. 127

³⁹³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 132

³⁹⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 132

“a ressuscitação do crucificado precede ao universal derramamento do Espírito. A partir desse momento, inaugura-se o tempo escatológico”³⁹⁵.

Segundo Moltmann:

A partir disso, no Novo Testamento, o Espírito também é chamado de Espírito de Deus (Rm 8,9.11.14; 1Cor 2,11.14). Ele ‘vem do Pai’, ‘procede do Pai’, ‘é enviado pelo Pai’ (Jo 15,26; 14,26; 1Jo 4,1). Mas também é chamado de ‘Espírito de Cristo’, de ‘Espírito do Senhor’, ou ainda ‘O Espírito do seu Filho’ (Fl 1,19; 2Cor 3,17; Gl 4,6). Em face do acontecimento escatológico da ressurreição de Cristo e da experiência da vinda do Espírito, é preciso portanto falar do Espírito Santo em termos trinitários. Mas com isso, nesse contexto ainda nada foi dito sobre a personalidade do Espírito. Quando ligado à pessoa do Pai ou à pessoa do Filho, ele pode significar força, poder, energia que procedem de Deus ou de Cristo³⁹⁶.

A obra do Filho é a encarnação e salvação por meio da pregação do Reino, da entrega, da morte e ressurreição e “a ‘obra’ escatológica do Espírito Santo é ressuscitação corporal, transfiguração corporal e transformação da existência física. Da humanidade transfigurada do ressuscitado é que nos vem o Espírito Santo”³⁹⁷. O Espírito é a relação de glorificação do Pai e do Filho no interior da Trindade. Na Trindade, o “Deus Pai glorifica a Cristo, o Filho, mediante a sua ressuscitação e, em contrapartida, o Filho glorifica o Pai, mediante a sua obediência e imolação. O acontecimento dessa mútua glorificação é obra do Espírito Santo”³⁹⁸.

O Espírito é a força vivificadora da Igreja, continuadora da obra de Cristo. Produz a unidade em Cristo e a diversidade de dons e carismas. Segundo Moltmann:

A ‘revelação do Espírito’ nos carismas da comunidade de Cristo torna concreta essa abertura mútua de Deus e homem na abertura das fronteiras que separam as pessoas umas das outras: judeus e pagãos, gregos e bárbaros, senhores e servos, homens e mulheres (Gl 3,28). A libertação criada pela paixão e glorificação de Cristo tem um efeito libertador pela vivificação carismático do mundo. Tanto quanto possível, são produzidas abertura para Deus, para o próximo e para a natureza. A comunidade é estabelecida em liberdade³⁹⁹.

A experiência no Espírito antecipa o futuro, mas não extingue o tempo. Ao contrário, abre o tempo para o futuro⁴⁰⁰. É a esperança da consumação do tempo e participação do corpo e da carne na vida transfigurada do Espírito. Realidade que abraça toda a criação inserindo-a na glória da Trindade e “pela habitação do Espírito, seja no coração, na comunidade, ou na nova criação, Deus se torna cada vez mais familiar no seu próprio mundo”⁴⁰¹.

³⁹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 132

³⁹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 133

³⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 133-134

³⁹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 134

³⁹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 64

⁴⁰⁰ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 134

⁴⁰¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*, p. 135

Considera-se a história como processo de chamado à abertura dos seres humanos e da natureza diante das possibilidades criativas à plenitude da vida divina. Por outro lado, “a abertura de Deus para o mundo se manifesta na paixão e na morte de Cristo. Por isso, na fé a ressurreição de Cristo provoca a abertura indestrutível do homem para Deus”⁴⁰². Neste sentido, o Espírito Santo é a força de abertura à transcendência, promovendo a reconciliação e unidade da criação.

3.3 CONCLUSÃO DA SEÇÃO

Neste terceiro capítulo, o diálogo entre fé e ciências se movimentou para uma teologia da natureza, em Moltmann. Na teologia da natureza não há mais disputa entre fé e ciência, mas convergência para uma palavra comum sobre o universo, sem que uma perspectiva diminua a outra ou interfira no método da outra, mas ajuda a outra abordagem a enxergar por outro viés não antes considerado. Uma teologia que não separa imanência e transcendência, mas conecta todas as partes com um todo na Doutrina Ecológica da Criação como criação pela Trindade segundo a qual, todas as pessoas divinas, ligadas e dinamizadas pela pericórese, atuam com as outras e pelas outras.

Dividiu-se o capítulo em dois momentos, sendo que o primeiro foi a reflexão sobre o processo intratrinitário na criação, considerando cada pessoa da Trindade. O Pai é aquele que comunica o seu amor para o Filho, e sua comunicação eterna na vida trinitária é comunicação e doação para além de si, para o Outro de Deus que é a criação. Mas, para que a criação possa existir, o Pai se retrai (*zimzum*) para dar espaço de liberdade para que a criação seja em Deus. O Pai cria, por meio do Filho, na força do Espírito, para que a criação possa responder ao apelo de comunhão e amor do Pai, por meio do Filho, no Espírito. Já o Filho, no ato da criação de Deus, é o mediador, pois Nele foram criadas todas as coisas e é Nele que as criaturas foram feitas como imagem de Deus. Sua *Kénosis* e sua entrega na cruz, antes de ser um ato na história, é uma ação intratrinitária de eterna entrega do Filho ao Pai, de esvaziamento. Na história, como mediador da reconciliação da criação com Deus, ele já é, no ato criador, o mediador pelo qual o Pai criou todas as coisas, na força do Espírito. Quanto ao Espírito Santo, é a presença imanente que atua por meio do ‘sofrer’ divino, fazendo morada na criação, levando tudo o que existe para o seu termo no dinamismo de suas potencialidades.

⁴⁰² MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e Sabedoria*, p. 64

No momento seguinte, o escrito culmina na afirmação da possibilidade de se pensar a imanência e a transcendência de Deus com o título 'O Reino de Deus na História'. A possibilidade desta afirmação se dá quando o relato bíblico do livro de Gênesis diz que Deus criou o céu e a terra (Gn 1,1) e, por outros textos bíblicos, sabe-se que ele foi morar no céu (1Rs 8,43; Mt 6,9; Hb 9,24). Para Moltmann, o céu é a dimensão das possibilidades e da criatividade do mundo criado, que está na terra. Portanto, ao habitar no céu, Deus habita na sua criação, sendo ele a causa da dinâmica criadora e evolutiva do universo. O Pai, porém, age na história como causa criadora, como aquele que envia o Filho e o Espírito, aquele que faz com que o mundo, do nada, passa a ser. O Filho é aquele que entra na história, que encarna, que insere para dentro da Trindade a natureza humana e, pela morte e ressurreição, reconcilia todas as coisas no Espírito. Espírito que o Cristo envia para dar início à Igreja, comunidade reunida para que o Reino se faça presente e atuante pelo poder do mesmo Espírito. Na história, o Espírito conduz a criação para o ponto culminante da história que é a encarnação, por meio do Espírito, e na ressurreição, obra pneumatológica do Pai. O Espírito de Cristo se faz presente, após a ressurreição, na comunidade, promovendo a unidade e a diversidade. E é o Espírito que conduz a história para suas plenas potencialidades, em que, ser humano e criação, participarão da glória definitiva, na Trindade.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa, que teve como objetivo refletir sobre a relação entre ciências naturais e teologia a fim de poder encontrar caminhos que façam ambas não somente dialogar, mas considerar que o maior desafio é uma responsabilidade pelo futuro da vida no planeta ameaçada pelo colapso ecológico deu-se em três momentos: no primeiro momento, foram avaliadas as diversas formas de relação entre teologia e ciências naturais como o conflito, a independência, o diálogo e a integração. Em seguida, se considerou o método das ciências naturais e o método teológico para, após, ver a possibilidade de aproximação, mas também o limite deste intento. E, entre as possibilidades, está a compreensão de que ciências naturais e teologia, partem da experiência, sendo a primeira como experiência empírica e a segunda, como experiência religiosa. E as duas formas de conhecimento, no fundo, pesquisam aquilo que sempre será um mistério, pois a compreensão humana não é capaz de captar ‘a essência da realidade’, e a comunicabilidade deste mistério se dá na linguagem, na metáfora, nas aproximações da realidade pesquisada e comunicada. Quanto as limitações deste diálogo, tem-se a consideração de que as ciências naturais pensam acerca do fenômeno, de um fragmento da realidade, enquanto a teologia pensa no todo e no sentido deste todo; além disso, o olhar do fenômeno é de avaliação dos dados e tradução na tentativa explicativa do funcionamento deste fenômeno, diferente da teologia que a experiência religiosa é o encontro com a Palavra que suscita a fé e a desinstalação, na esperança que faz transformar o futuro segundo a Palavra da promessa. Mas, sobretudo, a possibilidade e necessidade do diálogo é de origem ética, é das escolhas em favor da vida, da garantia do futuro para o meio ambiente, pois nele o ser humano, aquele que pensa a realidade, também está implicado, pois a realidade pensada é a mesma que está ameaçada e o ameaça, se não for pensada de maneira certa.

No segundo capítulo, utilizando os personagens Galileu Galilei e Abraão, refletiu-se nas duas perspectivas, a das ciências naturais e da teologia. Este capítulo começa com ‘o caso Galileu Galilei’, em que o cientista, pelo resultado natural de suas pesquisas, começa a concordar com Nicolau Copérnico e a teoria heliocêntrica, sendo, no início, apoiado e elogiado. Mas, devido à personalidade de Galileu, a forma irônica de tratar os seus adversários e, sobretudo, à afirmação de que a Igreja Católica não estava interpretando bem a Sagrada Escritura, Galileu foi silenciado e obrigado a negar publicamente o heliocentrismo. No momento seguinte, refletiu-se sobre a diferença do olhar de Galileu em relação ao olhar da fé, representado por Abraão. O olhar de Galileu Galilei para as estrelas é de interesse do cientista de investigar ‘o que se passa no céu’, de encontrar o funcionamento e a explicação do fenômeno.

Já o olhar de Abraão para as estrelas é o olhar da promessa, de quem fez uma experiência de encontro com a Palavra que desinstala e chama para caminhar. E, para encerrar esta primeira parte do capítulo, foi necessário utilizar-se da reflexão foucaultiana de poder a fim de interpretar a disputa entre Galileu Galilei com a Igreja Católica. Neste embate, prevaleceu o discurso que teve mais poder de se afirmar como ‘verdade’ naquele contexto e situação. Na segunda parte do capítulo, refletiu-se o olhar de Abraão como o pai da fé, o olhar resultante da promessa que faz da história um caminhar em direção a um futuro aberto e sempre novo. Por isso, é contrário a concepção cíclica da história como se dá na compreensão do Deus perfeito que se manifesta (epifania) no mundo imperfeito (teologia querigmática) nem com um Deus que se revela no final da história dando sentido à totalidade da história (teologia da história). O Deus da Promessa, por outro lado, se revela enquanto cumpre o que prometeu e abre a história para o sempre novo, havendo até mesmo um ruptura com a morte e ressurreição de Cristo, em que, na história da salvação é inaugurada a nova criação. Esta história caminha para a realização do Reino de Deus como teologia do Sábado de Deus.

No terceiro e último capítulo, a relação entre ciências naturais e teologia transforma-se em uma teologia da natureza que aborda a criação como obra da Trindade e como sistema aberto, evolutivo, cuja meta é a plenitude da obra de Deus, realizada em Cristo, no Espírito Santo. Para tanto, na primeira parte se avalia a possibilidade da afirmação da criação pela Trindade considerando a obra de cada pessoa. O Pai é a causa passiva da criação, pois, para criar, ele abre um espaço (*zimzum*) para que a criação seja. O Filho é aquele que realiza a *kenosis*, entrando na história em obediência ao Pai, obediência filial que já existe no interior da Trindade. O Filho é a possibilidade mantenedora de que a criação esteja em harmonia e não sucumba no caos. E, na segunda parte do terceiro capítulo, como uma amarração da relação entre ciências naturais e teologia, se afirma o Reino de Deus na história como a transcendência imanente de Deus no mundo. A reflexão de Moltmann abre essa possibilidade quando afirma que Deus, criando o céu e a terra, faz do céu a sua morada e, por isso, mora na sua criação. O céu é, para Moltmann, a virtualidade das possibilidades imanentes da criação, e a terra o lugar em que se realizam as potencialidades de forma visível. O Pai, então, seria a origem da história, o Filho, aquele que age na história pela força do seu padecer e inaugurar a nova criação, pela sua páscoa, e o Espírito sendo a imanência de Deus agindo no interior da natureza, produzindo abertura, criatividade e novidade, desde dentro, designado por Moltmann como ‘sistema aberto’.

Finalizando este texto, reafirma-se a pertinência deste tema que é o diálogo da teologia e ciências naturais devido aos recentes ataques religiosos e fundamentalistas às pesquisas sérias

para conter a COVID-19, em especial, à dúvida sobre a eficácia das vacinas. Com o presente texto e a partir da realidade atual, se conclui que, mais do que nunca, teologia e ciências naturais devem trabalhar juntas, respeitar os limites de cada uma, na busca sincera da verdade que não pode ser totalmente alcançada, mas desvelada pela metodologia e instrumentos de cada campo do saber, para que haja uma aliança entre os saberes pelo futuro da vida humana no planeta.

É o momento também de reconhecer os limites da investigação pois o número de pesquisadores que já escreveram e ainda estão pensando este tema é imenso, e a todo momento artigos e livros são publicados sobre esta temática, por isso, não foi possível analisar outras contribuições que poderiam ser importantes. Dentro do que se reconhece como limite desta pesquisa está, também, a escolha de assumir o discurso teológico, no terceiro capítulo, como síntese do diálogo entre ciências naturais e teologia. Justifica-se, essa escolha, por considerar que esta pesquisa, ainda que tenha a intenção de dialogar com as ciências naturais, não é redigida por um cientista, mas por alguém que está no campo da teologia e escreverá principalmente para seus pares, a comunidade interpretativa que também faz parte da área da teologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AVELINO, Nildo. Foucault, governamentalidade e neoliberalismo. In. RESENDE, Haroldo de (org). *Michel Foucault: Política – pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BARBOSA, Fabrício Veliq. *A pneumatologia hermenêutica de Jürgen Moltmann como contribuição para o diálogo inter-religioso*. 350f. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia/Khatolieke Universiteit Leuven. Belo Horizonte/Leuven, 2018.

BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*. Tradução de Paulo Salles. Editora Cultrix: São Paulo, 2004.

BLESSMANN, Joaquin. *Copérnico e Galileu perante a ciência: 3ª parte*. In. Revista CULTURA E FÉ. Porto Alegre: Instituto de Desenvolvimento Cultural, v. 26, n. 103, p. 30-61, out-dez 2003.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Coleção Fazer – Vozes/IBASE).

BYNUM, William. *Uma breve história da humanidade*. Tradução Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2017. (Coleção L&PM POCKET)

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios*. São Paulo: Paulinas, 2013.

CRUZ, Eduardo R. da. *Teologia e ciência no Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2006.

DANIÉLOU, Jean. *O mistério do advento*. Tradução M. de Lourdes Noronha. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1958

EDWARDS, Denis. *Sopro de vida: Uma teologia do Espírito Criador*. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

EUVÉ, François. *Ciência, Fé, Sabedoria: É preciso falar de convergência?* Tradução Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Pensar a Criação como jogo*. Tradução Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2006. (coleção repensar)

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder: organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado*. 8ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GALILEI, Galileu. Carta a Dom Benedetto Castelli. In. NASCIMENTO, Carlos A. R. do (org). *Ciência e fé: cartas de Galileu Galilei sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. 2Ed. Tradução Carlos Arthur R. do Nascimento. Editora UNESP, São Paulo: 2009.

GANOCZY, Alexandre. *Vastidões infinitas: visão de mundo científica e fé cristã*. Tradução de Werner Fuchs. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros*. Tradução de Maria Helena Torres. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In. SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática*. Volume 1. Tradutores Ilson Kayser, Luis Marcos Sander, Walter Schlupp. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNIOR, Josias da Costa. *O Espírito criador: a ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann*. 2008. 216f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

LAMBERT, Dominique. *Ciência e Teologia: aspectos de um diálogo*. Tradução Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 2002.

LATOURELLE, René. *Teologia, ciência da salvação*. Tradução Monjes Beneditinos de Serra Clara. São Paulo: Paulinas, 1981. (Teologia hoje – 20)

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5ed. São Paulo: Loyola.

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: Um diálogo entre ciências naturais e teologia*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Deus na criação: Doutrina ecológica da criação*. Tradução de Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética da Esperança: Tradução Vilmar Schneider*. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. *O caminho de Jesus Cristo: Cristologia em dimensões messiânicas*. Tradução Ilson Kayser. Ed. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

_____. *O Espírito da Vida: Uma pneumatologia integral*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Herder, 1971.

_____. *Trindade e Reino de Deus: Uma contribuição para a teologia*. Tradução de Ivo Martinazzo. Petrópolis: Vozes, 2000.

MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy da Costa. *O futuro da criação*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2011.

PIO XII. *Humani Generis*. Sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica. Roma, 1950. Disponível em < http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html>. Acesso em 06 de mai. de 2021.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. Tradução Afonso Maria Ligório Soares. São Paulo: Paulus, 2003 – (coleção temas atuais da atualidade).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do humanismo a Kant*. Vol II. 2ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)

RESENDE, Haroldo de. Política e ação no pensamento de Michel Foucault: conexões entre poder, saber e discurso. In. RESENDE, Haroldo de (org). *Michel Foucault: Política – pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

RIBEIRO, Marcelo Byrro; VIDEIRA, Antônio Augusto Passo. Cosmologia, uma ciência especial? In. CRUZ, Eduardo R. da. (Org). *Teologia e ciências naturais: Teologia da Criação, Ciência e Tecnologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Coleção teologia na universidade)

STOEGER, William R. *As leis da natureza: conhecimento humano e ação divina*. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2002. (Coleção Religião e Cultura).

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2003. (Coleção Livros básicos de teologia – 5).

TRIGO, Pedro. *Criação e história*. Tomo II. Série III: a libertação na história. Tradução Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1988.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br