



# Terra Santa

## SAÍDAS PREVISTAS PARA 2000 E 2001

Saídas	Roteiro	Orientador
08/09/2000	Israel, Itália e Portugal	Pe. Rogério Groh
22/09/2000	Portugal, Espanha, Israel e Itália	Pe Agenor
02/10/2000	Itália, Egito e Israel	Pe Valdir Goedert
09/10/2000	Portugal, Itália e Israel	Pe Flávio Tartari
04/10/2000	Jubileu dos Bispos - Itália e Israel/ <i>Opc. Israel</i>	
23/10/2000	Itália e Israel/ <i>Opcional ao Norte da Itália</i>	Pe. Alcido Kunzle e Pe. Inácio Wermuth
05/10/2000	Itália, Egito e Israel	Frei Alcides Rossa
16/10/2000	Itália, Egito e Israel/ <i>Opcional Grécia</i>	Pe. Rogério Flores
02/10/2000	Itália, Egito e Israel	Pe. Pedro Koehler
15/11/2000	Jubileu dos Militares: Itália/ Itália e Israel/ Itália, Israel e Egito	Pe. Valdemar Groh
05/11/2000	Portugal, Israel e Itália	Pe. Luis Bortolozzo
11/11/2000	Comemoração do Ano Jubilar/ Itália, Egito e Israel	Programa preparado para Evangélicos
05/02/2001	Itália, Egito e Israel	Pe. Elcio Alberton e Pe. Renato Caron
17/04/2001	Itália e Israel	Pe. Elmo Heck
28/05/2001	Itália, Egito e Israel	Dom Paulo De Conto
06/08/2001	Itália, Egito e Israel	Pe Pedro de Biasi, Pe Antônio Herdt e Pe Valdir Ribeiro
14/09/2001	Itália, Israel e França/ <i>Opcional Lourdes</i>	Pe. Ramon
08/10/2001	Itália, Egito e Israel	Pe. Valdemar Groh
05/10/2001	Itália, Egito e Israel	Pe. Leomar Montagna
09/10/2001	Portugal, Espanha, França, Suíça e Itália	Pe. Marcos Rech



**ORIENTAMOS A FORMACAO DE SEU GRUPO**

Matriz Fpolis - Tel. (48) 223.5597 - Fax. (48) 223.5011  
Filial Criciuma - Tel/ Fax (48) 433.4011  
Filial Porto Alegre - Tel/ Fax (51) 347.4684  
Filial Curitiba - Tel/ Fax (41) 223.2844



*A inquietação por novos paradigmas poderia ser considerada algo intrínseco à experiência de Fé, sobretudo da fé cristã. Seguindo de perto os textos de membros da SOTER (= Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), o Autor começa discutindo o paradigma como problema, e examina as diferentes sugestões para se trabalhar dentro de certos paradigmas novos. A última parte do artigo propõe a "alteridade" como um paradigma "com fôlego suficientemente amplo para prosseguir o trabalho da Teologia". E justifica: "O paradigma da alteridade, dando densidade ética e vocacionando à bondade, aclara e faz compreender de maneira coerente e estruturada as coordenadas de tempo e espaço, a ecologia e a história, a diferença e a relação".*

## Vinho novo em odres NOVOS

Teologia e novos paradigmas

Frei Luiz Carlos Susin

Doutor em Teologia, Professor na PUCRs e Presidente da SOTER

Artigos



*“Ninguém põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, o vinho estourará os odres, e tanto o vinho como os odres ficam inutilizados. Mas, vinho novo em odres novos!” (Mc 2,22)*

## Introdução: O problema está nos odres.

O problema está nos odres, não no vinho. No início da proclamação do evangelho, há um chamado insistente, presente nos três sinóticos, sobre a necessidade do que poderíamos chamar de “troca de paradigma” para poder acolher a novidade teológica cristã por excelência, o Reino de Deus anunciado por Jesus. Os odres são como os continentes que dão forma aos conteúdos, os horizontes que modulam a paisagem, a forma da luz que não se vê mas que, como sugere a etimologia mesma de *paradigma* ou *para-deiknumi*, “está posto para fazer ver”, ou luz que não se conhece em si mas está aí para “fazer conhecer”, impregnando com sua forma e sua cor tudo o que se vê na luz.

Mas porque o vinho novo não dá certo em odres velhos? Uma resposta simples é esta: porque tem grande vitalidade, é jovem, não descansa como o vinho velho. Fermenta, move-se, finalmente rompe o odre velho e fica perdido junto com os cacos velhos. Vinho novo requer necessariamente odres novos. Ora, o que vem do Deus vivo é sempre vinho novo, é revelação. E revelação comporta intrinsecamente novidade, surpresa, incontinência em qualquer continente. O nosso trabalho é, então, a metanoia dos odres. Nesse sentido, a inquietação por novos paradigmas poderia ser considerada algo intrínseco à experiência da fé, sobretudo da fé cristã. Deve estar presente na história da fé e na tradição, na espiritualidade e na teologia, que são o lugar para se conservar e verter sempre de novo o vinho novo.

Vou abordar o desafio de novos paradigmas para a teologia em quatro itens: 1. Seguindo de perto textos de membros da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, do Brasil, o paradigma visto, antes de tudo, como problema, pois se trata de uma discussão com diversas interfaces. 2. As diferentes sugestões para se trabalhar dentro de certos paradigmas novos. 3. O próprio percurso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião,



como biografia por trás da bibliografia, que dá as razões de seu trabalho com novos lugares teológicos, com paradigmas e com interdisciplinaridade.

4. Uma proposta paradigmática que tenha fôlego suficientemente amplo para prosseguir o trabalho da teologia.

## Paradigma como problema

“Paradigma” não é palavra de tradição teológica, mas, em sua generalidade, perpassa hoje também o trabalho da teologia. Estaríamos correndo o risco de um “modismo”<sup>1</sup>? Ou estaríamos nos amparando na “eclosão de um conceito afortunado”<sup>2</sup>? O fato é que, nascido ou ressuscitado nas controvérsias recentes em torno do desenvolvimento e das revoluções da ciência, sobretudo do campo da teoria física, o conceito debordou as discussões de Thomas Kuhn e de Karl Popper em direção às ciências sociais, à moral e à filosofia, e, o que nos interessa aqui, à teologia. Para exemplificar esta possível inserção da teologia na discussão sobre paradigmas, valho-me do comentário de Luís Araújo, que ilustra a história da filosofia ocidental em três paradigmas: o paradigma do “objeto” (e do cosmo), que dá consistência ao pensamento clássico, antigo e medieval; o paradigma do “sujeito”, que caracteriza a modernidade; e o paradigma do “verbo” que desponta em nossos dias. Por isso ele conclui:

“Estrutura-se, nesses moldes, um ‘paradigma’ que – para além do *sujeito* e do *objeto* – se propõe resgatar o conteúdo normativo da modernidade no potencial racional do *verbo*, apontando a categoria da ‘comunicação’ como eixo primário da ‘identidade’ moral e política contemporânea. Poderá a teologia, enquanto tentativa de articulação racional do mistério profundo do *logos* divino, aceitar o desafio do diálogo (seja dentro de cada tradição religiosa, seja entre tradições religiosas diferentes, seja ainda com o pensamento secular) baseado neste novo paradigma em que ela, ainda quando não o saiba, também se encontra imersa?”<sup>3</sup>

Além de ser uma observação indisfarçadamente habermasiana em torno da razão comunicativa, essa inserção da teologia soa talvez demasiado otimisticamente. A questão dos paradigmas é mais complexa e problemática, e as controvérsias em torno deles não nos permitem ainda chegar a uma conclusão consensual. Somente para exemplificar o problema, confrontemos o pensamento científico com o pensamento cristão: Na área do conhecimento científico, o consenso da comunidade científica faz parte do estabelecimento de um paradigma. Enquanto para o pensamento cristão se impõe um desafio bem maior no coração mesmo do *consensus fidelium*:



o escândalo – e a ruptura epistemológica que ele provoca – é intrínseco ao conhecimento teológico cristão que tem a cruz – a dor, a vítima – como integradora de sua especificidade de conhecimento, como bem mostrou ultimamente Moltmann e, de maneira extremamente contemporânea e conterrânea à América Latina, Jon Sobrino<sup>4</sup>. Como expressar o mistério cristão – “meta-paradigmático”, no dizer de Sobrino<sup>5</sup> – dentro das formas e das regras de conhecimento geral de uma época – um paradigma – sem que isso represente uma traição ao próprio mistério?

Se olhamos para o passado, é fácil convir que os grandes paradigmas são facilmente reconhecidos quando já se tem distância histórica. “Um novo paradigma só pode ser reconhecido quando já bem estabelecido, ou seja, olhando em retrospecto”<sup>6</sup> A *logomaquia* começa quando se trata de compreender a novidade como novidade, não integrando o novo ao velho mas chegar a poder fazer o contrário – integrando o velho ao novo, o que seria fazer justiça a toda a narrativa bíblica e cristã. E voltamos aos odres: para vinho novo, odres novos. Em termos de paradigmas, no entanto, é necessário confessar desde o início a impossibilidade de tê-los adequadamente para recolher a surpresa da novidade cristã. E, se não crermos na novidade e a desprestigiarmos, estaremos descrendo do evangelho e da possibilidade de revelação. Então diríamos, como quem se habituou ao vinho velho: “o vinho velho é que é bom” (Lc 5,39).

O debate em torno de paradigmas novos, contemporâneos, sobretudo quando debordam o âmbito das ciências e passam para a cultura, para a sociedade, para a filosofia e a teologia, começa pelos critérios para se estabelecer um paradigma. Thomas Kuhn aclarou esses critérios no campo da teoria científica, mas não se pode transpô-los e aplicá-los tal e qual em outros âmbitos da realidade. Carlos Palácio, por exemplo, antes de conceder a diferentes períodos da história da teologia o reconhecimento de que se trata de articulações da teologia cristã em diferentes paradigmas sociais ou culturais ou filosóficos, prefere radicalizar ainda mais: estamos vivendo o esgotamento de uma época que abrange praticamente vinte e cinco séculos de racionalidade ocidental, a racionalidade reflexiva e dicotômica inaugurada na Grécia. Não se trata, pois, apenas de crise de paradigma, sobretudo não se trataria simplesmente da mudança do paradigma da modernidade com seus em torno de cinco séculos de ciência, de sociedade e de cultura, mas do fim de uma “era”, com uma mudança epocal de “racionalidade” e, no seu bojo, o fim de uma era teológica. A racionalidade grega, em todas as suas manifestações e realizações, já não dá conta do real. Pode-se reconhecer com certa facilidade a “crise” epocal que atinge todas as manifestações da vida humana e social, e não somente o



conhecimento. Tornou-se um refrão afirmar que não estamos apenas em época de mudanças mas em uma decisiva mudança de época<sup>7</sup>. E, como em uma mudança radical, não temos ainda consenso porque não temos ainda configurações novas coerentes que permitam estabilidade suficiente para se afirmar consensualmente que começamos a habitar em novos paradigmas, inaugurando firmemente uma nova época. Em síntese, o que Carlos Palácio afirma é que, por um lado, podemos banalizar a palavra paradigma quando a confundimos com problemas, assuntos e temas novos que também a teologia deve enfrentar. E, por outro lado, estaríamos vivendo uma situação que vai muito além de uma mudança de paradigmas<sup>8</sup>.

O fim de uma era teológica, segundo Palácio, se manifesta sobretudo através da incapacidade de unificação da atual fragmentação de saber e de sentido, incapacidade também de superação de um pensamento débil, conseqüências últimas de um processo cujos pressupostos já estavam na racionalidade grega desde seu surgimento há vinte e cinco séculos. E, mais ainda, ampliando o espaço e o tempo, é o final de uma era iniciada no conjunto de atitudes tomadas dentro do “tempo-eixo” que teve um momento de mudança epocal simultaneamente: a) na reformulação da religiosidade oriental, com o budismo; b) no surgimento do monoteísmo de caráter crítico-profético; c) na crítica à religiosidade mítica por obra da filosofia grega. As costuras e recosturas acabaram se esboroando no século XX dC. O primeiro sintoma de sua irreversibilidade, dentro do saber ocidental, estaria no “ocultamento de Deus” através de um alheamento transcendentalista, por um lado, e, por outro lado, a afirmação de uma natureza “pura”, com dicotomias cada vez mais acentuadas entre transcendência e imanência. Depois de uma violenta secularização, o religioso voltou também de forma violenta e revanchista, sem que se possa crer que signifique sinal de uma nova época. Pelo contrário, estaria sinalizando apenas os estertores de um final. A proposta de Palácio é de que a teologia cristã assuma seu estatuto de saber “irredutível”, com racionalidade e sensatez própria, sem demasiados empréstimos epistemológicos e metodológicos. Ela é, antes e depois de tudo, um discurso de reconstrução e de unificação de sentido a partir da narrativa bíblica, centrada em Jesus Cristo.

Eduardo R. da Cruz, distinguindo e relacionando epistemologia, teoria e paradigma, faz antes uma útil aclaração de termos, para pisar cuidadosamente no terreno da teologia. A epistemologia se refere aos processos, aos procedimentos e aos limites e condições de aquisição de conhecimento e à sua sistematização, aí incluída a sua linguagem. Desemboca em teoria. Embora a teoria tenha inicialmente um caráter



hipotético, ela pode ir-se consolidando e se tornando cada vez mais confiável, como conhecimento científico. E “do desenvolvimento bem sucedido de uma teoria surge um novo ‘paradigma’”<sup>9</sup>. Diante da atual efervescência de conhecimentos, por um lado, e, por outro lado, da falta de consenso desde problemas de ordem epistemológica, utilizar-se de “paradigmas” seria precipitado, ainda mais se se trata de extraí-los de desenvolvimentos recentes das ciências naturais. Ele sugere, por isso, que se empregue um sinônimo que tem um poder de enquadramento mais fraco, o “modelo”, que não deveria ser tomado simplesmente como sinônimo de paradigma. Modelo seria algo precedente à teoria, apelando para uma intuição hermenêutica e sobretudo para uma experiência limitada, humilde mas segura para chegar a um conhecimento. Ajuda a entender a realidade, sem pretender fazer previsões estáveis sobre ela. Trata-se de uma representação simbólica, intuitiva, expressa analogicamente com referência a outros âmbitos melhor conhecidos da realidade. Permanece dentro de uma dialética com modelos mais antigos, pressupondo tradições: “Os modelos são construídos sobre uma tradição, e sobre evidências que não ficam cada vez de novo dependentes de um diálogo totalmente novo. O diálogo exige pressupostos”<sup>10</sup>. Podemos assim falar, em termos de teologia, de um modelo pós-conciliar de fazer teologia, um modelo pós-conciliar de eclesiologia etc. Ou, em âmbito de América Latina, pode-se ressaltar a importância decisiva de modelos associados aos termos “libertação” e “Reino de Deus”, o “reinocentrismo”<sup>11</sup>. E assim caminhamos para um possível paradigma.

Também Hugo Asmann adota uma reserva crítica em relação à utilização *urbi et orbi*, ligeira e festiva, de novos paradigmas. Reconhecendo que o assunto é corrente e, diante das mudanças que afetam globalmente o nosso tempo, é até irrecusável. Paradigmas, na sua definição, são como grades ou filtros pelos quais se vê e se organiza cognitivamente a realidade. Ele chama a atenção, no entanto, sobre a armadilha que uma transposição e um uso insuficientemente crítico de “montagens semânticas” e de “palavras-curinga” podem acarretar. Um bom exemplo é todo um mundo de problemas, de ideologia sorrateira que se esconde sob a novidade da chamada “Qualidade Total”. Além disso, o estabelecimento de novos paradigmas pode levar a uma ruptura e a uma idealização que, em última análise, serve ideologicamente ao *status quo*. Um exemplo disso é todo o pensamento em torno do fim da história ou da pós-modernidade. Se há algo que não é absolutamente “neutro” é exatamente o discurso sobre novos paradigmas.

Mesmo aceitando entrar no discurso sobre crise e mudança de



paradigma, Hugo Asmann afirma que “a noção de paradigma está ficando estreita demais para acolher a complexidade de mudanças que enfrentamos e que, por isso, talvez convenha acostumar-nos, ao menos em certos assuntos, com enfoques epistemológicos mais abertos”<sup>12</sup>. Paradigma é uma necessidade de modelização para termos acesso à realidade, é uma grade ou janela com a qual temos um conhecimento coerente. Mas tem um caráter histórico e relativo: depende das perguntas que, num determinado momento histórico conseguimos formular. Tem também um caráter de leitura que provoca inclusões e exclusões. Por isso, todo paradigma tem uma dose de violência. Faz uma ponte entre saber e poder, é e serve a alguma forma de exercício de poder, integra interesses e incorpora confrarias, se compartimentaliza e se “territorializa”. Daí também, num segundo momento, sua resistência a mudanças, tentando antes toda forma de marginalização ou absorção de mais novidade, considerando “anômalo” o que encontra pela frente. É sintomático que cresça também sua dificuldade de comunicação com outros “campos semânticos” que provenham eventualmente de outro paradigma.

Diante disso, Asmann tem uma sugestão:

“Já que não é possível, e provavelmente nem conveniente, querer abolir os paradigmas territorializados (...) devemos propiciar um chão comum de conceitos transversáveis capazes de inaugurar atitudes, teóricas e práticas, que busquem situar-se além das fronteiras dos paradigmas. Receio que não seja conveniente aplicar a esse novo patamar pós-paradigmático a terminologia de ‘novo paradigma’<sup>13</sup>.”

Enfim, Asmann se aproxima das constatações de Palácio, mas procura se adentrar na novidade, ao sugerir que se está chegando a uma transformação radical

“depois de uma longa etapa evolutiva durante a qual a humanidade ‘precisou’ da crença na existência, em praticamente todos os âmbitos da natureza e da história, de supostas ‘leis objetivas’ que estariam garantindo a consistência do real, hoje, o próprio conceito de vida está sendo redefinido como algo que se dá sempre na fronteira entre ordem e caos, ou melhor: como interpenetração de ambas. (...) Por milênios vigorou uma espécie de obsessão pelos parâmetros ordenadores, tanto na concepção da natureza e da história, como na visão do corpo e das formas de ativação neuronal do cérebro denominadas ‘mente’. As epistemologias articuladas a partir dessa ânsia de ‘fixar o real’ em formas estáticas de conhecimento estão sendo substituídas



por uma visão epistemológica que tem como referência básica a autopoiesis – o auto-fazer-se – dos processos vivos, imersos interativamente em ambientações (ecologias cognitivas), propícias ou adversas. O processo de conhecimento começou a reconciliar-se com a maneira dinâmica na qual acontece a vida”<sup>14</sup>.

Mas como, apesar de tudo, mesmo com o conceito de *matéria* profundamente mudado pelo conceito de *energia*, continuamos a construir edifícios, Asmann concede a necessidade de organizarmos epistemologias, com seu caráter provisório, histórico, relativo. Por isso passa a falar de “novos cenários epistemológicos”, tecido de epistemologias “complexas”. Complexidade, como auto-organização, provém de um campo interdisciplinar que não convém mais configurar como “paradigma”, ao menos não no sentido aristotélico, por ser extremamente dinâmico. Os temas de fundo que provocam a necessidade de nova epistemologia - de caráter interdisciplinar - podem nos dar uma idéia da magnitude da tarefa à qual todos os saberes são convocados: desde os fascinantes segredos da vida, a auto-organização dos sistemas vivos, a bio-psico-sociogênese do conhecimento humano; a coexistência de auto-organização e autorregulação nos processos sócio-históricos; as teorias dos sistemas, abertos e fechados, dinâmicos e complexos; a biotecnologia e os sistemas aprendentes; a “mimética” como nova abordagem sociocultural das ideologias e do funcionamento dos consensos e dissensos coletivos, na linha de René Girard. Tudo isso leva a pensar, se quisermos ainda pensar em paradigmas, no “paradigma da complexidade”, que não é sinônimo de “complicado”, mas é a indicação de uma definitiva superação do mecanicismo e dos saberes estanques, freqüentemente em conflito, em direção a cenários epistemológicos interdisciplinares. Nesses novos cenários é que se deconstróem e transparecem temas como o do sujeito histórico, da consciência possível, das relações coletivas, dos recursos, na direção do que mais desejamos antes ainda da teologia, como humanos e como cristãos: uma sociedade mais participativa e mais justa.

Manfredo Araújo de Oliveira, olhando para as ciências contemporâneas desde a filosofia, constata duas posturas contemporâneas sobrepostas: a “cientificação” da vida, que caracteriza as sociedades modernizadas, mas também uma crítica cada vez mais radical às ciências, seus métodos e sua função na vida humana, permitindo assim abordar os objetos da ciência de nova forma. Isto leva a uma nova compreensão da totalidade da realidade, a uma nova ontologia. As características básicas dessa nova ontologia seriam: a) De uma concepção estático-determinística para uma compreensão processual-contingencial da realidade, desfazendo-se a ciência aristotélica e newtoniana em direção à grande teoria da



relatividade e quântica, de um cosmo fixo para uma cosmogênese com estruturas dissipativas e auto-organizativas; b) De uma concepção isolacionista para uma concepção integracional de todos os seres, superando a tendência à dicotomização, à especialização e à fragmentação do sistema aristotélico e cartesiano em direção às redes complexas; c) De uma consideração materialista para uma visão idealista-objetiva do universo. Nesse ponto, Manfredo de Oliveira utiliza Weizsäcker para afirmar que

“o pressuposto materialista da física tradicional, segundo o qual, primeiro existe a matéria e depois as leis da natureza, inverte-se em seu contrário, na física contemporânea, e é precisamente essa reviravolta que conduz à tese de que a matéria é espírito, enquanto ela se submete à objetivação, ou seja, matéria é espírito *compreensível*”<sup>15</sup>.

Weizsäcker, segundo Oliveira, se aproxima conscientemente dos neoplatônicos para entender sobretudo a nova física que produz uma nova ontologia. A inclinação de Aristóteles para Platão foi gradativa mas rápida: à matéria se acrescentou o conceito de energia, depois se afirmou a coincidência de matéria e energia, e, finalmente, de energia e informação. O privilégio da informação, em conclusão, permite ao nosso filósofo da SOTER concluir por um universo e por uma ontologia de caráter mais platônico e algo de hegeliano, a ficarmos com o atual estágio das ciências contemporâneas<sup>16</sup>.

Em conclusão, “paradigma” tem problemas e limites, mas a sua utilização pode ser proveitosa. Por isso vale a pena lembrar, em síntese, os princípios esclarecidos por Thomas Kuhn para uma teoria científica que tem chance de se consolidar em um paradigma. Será até fascinante o trabalho de verificar a utilização desses princípios para a teologia:

Ser o mais *exato* possível, aos menos em suas conseqüências, que devem ser matematizáveis e experimentalmente comprováveis.

Ser *consistente*, sem contradições internas, e entendível para a comunidade científica.

Ser *amplo*, permitindo assim generalizações e transitividade além de um campo restrito.

Ser *simples*, e descomplicando o que parece complicado.

Ser *útil*, ser frutífero, em duas direções: ajudando com sua novidade explicativa a compreender melhor a realidade dos fenômenos, e ajudando a fazer uma ponte em direção à prática, como conhecimento aplicável<sup>17</sup>.



## Teologia em paradigmas.

Passando das ciências para o âmbito da história e da cultura e, especificamente, da teologia, poderíamos aceitar a funcionalidade da conceituação de Hans Küng, que organiza sua análise do cristianismo dentro de macro- meso- e microparadigmas<sup>18</sup>. Esta é uma forma estimulante de abordar a questão de paradigmas, e J.B.Libânio o segue de perto em sua leitura de diferentes paradigmas na história da teologia, que poderíamos logo enquadrar dentro de períodos históricos conformados por paradigmas filosóficos, culturais, antropológicos, espirituais, de maior ou menor proporção<sup>19</sup>. Mas Libânio não perde de vista a construção teórica e hermenêutica funcional que está na base de seu procedimento:

“Os teólogos, em determinado momento, partilham uma constelação de regras, de esquemas, de estilos de formular a teologia. Com esse conjunto de elementos teóricos, eles dão conta das necessidades e demandas teológicas, ou de determinado momento histórico, ou de determinado lugar, ou de determinados interesses, ou de determinadas perguntas à fé. A isso chamamos de *paradigma teológico*”<sup>20</sup>.

Libânio, conhecido entre nós como típico professor sistemático, extremamente didático, organiza a história da teologia dentro de paradigmas de fácil percepção. Os paradigmas do sagrado, o gnóstico-sapiencial e o do ser-essência, com suas teologias correspondentes, englobam tudo o que precedeu a modernidade. Com a modernidade, a teologia também se abre para o paradigma da subjetividade, da intersubjetividade e da existência; mas o que mais tem marcado ultimamente a teologia são os paradigmas da história e da práxis; da linguagem e da narração; e, agora, o paradigma da holística, no qual se inclui a ecologia e sua correspondente ecoteologia. O holismo seria ao mesmo tempo, por sua natureza, o mais abrangente, o mais complexo, mas também o mais confuso e o mais problemático<sup>21</sup>. É curioso e talvez sintomático que Libânio não consiga dedicar aos últimos a mesma quantidade de páginas que aos primeiros.

Libânio, ao abordar a teologia no plural – da teologia às teologias – prefere chamar de “enfoques” o que poderíamos chamar, a meu ver muito justamente, de “novos lugares teológicos” e que talvez outros pensassem como paradigmas. Assim, todas as teologias “de genitivo”; a teologia meta-sexista, especificamente a teologia feminista; a teologia desde etnias, como o caso das teologias negra e ameríndia, o macroecumenismo e a teologia das religiões. Da mesma forma, ele considera o enfoque geo-sócio-histórico, como as teologias continentais<sup>22</sup>. Clodovis Boff organiza o



panorama da teologia atual de modo bastante semelhante<sup>23</sup>. Os lugares teológicos e os enfoques, distintos e relacionados a paradigmas, uma vez que sejam bem considerados, ajudam a estabelecer diferenças e relações importantes no conjunto do conhecimento teológico, sobretudo no quadro de uma introdução à compreensão e ao método<sup>24</sup>.

No contexto latinoamericano da teologia da libertação, o caldo de fé cristã barroca ou romanizada, os fragmentos e a emergência de culturas, o clamor da condição social de injustiça, opressão e pobreza, os gritos por eficácia e política, a voz das mulheres – mais do que se amparar de um paradigma, é um caldo que veio significando um desafio e uma inquietude teológica crescentes, um “clamor cada vez mais complexo”. A isso somaram-se as vítimas e os mártires em favor das vítimas, inclusive dos que se entregaram ao trabalho teológico nesse contexto explosivo. Talvez devêssemos falar simplesmente de “memória perigosa”, memória sobre o abismo, aquilo que a teologia conseguiu de melhor nos últimos anos: a centralidade do Reino de Deus e suas conseqüências para a prática da fé no horizonte da Páscoa – cruz e ressurreição. Mas também, dentro de um programa para a vida nessa terra generosa e perigosa, a participação e a comunhão, a experiência democrática em comunidades de base, a concepção da vida terrena como missão, e a reserva da esperança simbolizada num imaginário religioso ao mesmo tempo tradicional e criativo, vieram caracterizando uma forma de pensar teologicamente. Em termos “paradigmáticos” é necessário retomar, aqui, Gustavo Gutierrez, que, depois da teologia cristã como sabedoria, concretizada na patrística em contexto de gnose neoplatônica, e como saber racional, concretizada na Escolástica em contexto de filosofia aristotélica e, depois, em confronto com as ciências modernas, a teologia seria chamada, numa terceira grande onda paradigmática, a uma “reflexão crítica sobre a práxis”, com a originalidade de que a teologia deveria se assumir claramente como “ato segundo”. “A intuição metodológica de Gutiérrez aparece na anteposição da práxis histórica à reflexão crítica”<sup>25</sup>, o que torna a teologia que se desenvolve na América Latina muito diferente da teologia moderna do Norte.

Como bem sublinhou Sobrino, o que move a pensar, na teologia da libertação, não é, como na teologia exemplificada pela *Nouvelle Théologie*, simplesmente a busca de sentido e de reconfiguração da ruptura moderna entre imanência e transcendência – o que é também valioso – mas o que pode ser feito e transformado na experiência de miséria e cruz da realidade popular em direção à transfiguração da ressurreição e do Reino de Deus. O escondimento e a morte de Deus não é cultural, é vivida na carne do povo. A teologia é, então, um pensamento que parte de uma aporia e de uma ruptura



apoiando em sinais mediadores e engajadores do Reino de Deus, que abrem um caminho real e vão costurando possibilidades novas. É uma teologia que libera conhecimento na medida do engajamento, teologia cristã do seguimento de Jesus e da missão no mundo<sup>26</sup>.

A década de noventa – para não dizer de modo demasiado solene o “final de século” ou “final de milênio” – significou uma efervescência na recomposição de forças econômicas, políticas, culturais, tanto do ponto de vista internacional como regional. Parece casar perigosamente globalização com holismo, pluralismo cultural e político com pensamento único na área da economia e da técnica. Nesse contexto, com a diminuição dos espaços públicos e do Estado, com o eclipse interessado da grande ideologia socialista, a teologia da libertação sofre de interpretações. Ora, o verdadeiro problema dessa teologia, como lembra profeticamente Gutierrez, não é ela mesma, mas “onde dormirão os pobres”<sup>27</sup>. O pensamento das culturas, das mulheres, da volta ao sagrado da ecologia, ou mesmo ao barroco do povo miscigenado na América Latina, terão recursos para criar um lugar, um “paradigma”, onde possam dormir os pobres? É o que pretendo sugerir no quarto ponto.

### Um caminho de busca

O itinerário da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, do Brasil, fundada em meados da década de oitenta, não pretende ser um paradigma mas um sintoma na travessia em direção a novos paradigmas e no amadurecimento de um pensamento ao mesmo tempo comum e plural. Apresento este itinerário aqui a título de contribuição à discussão.

As circunstâncias de fundação da SOTER entram na sua biografia. No meio dos anos oitenta, estalaram as tensões e discussões em torno da teologia que se produzia na América Latina, tanto a nível interno como internacional, sobretudo com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Foram tensos sobretudo o ato de fundação por exigir uma forma de teologia engajada, em sua hermenêutica, com a opção preferencial pelos pobres, sem renunciar a seus aspectos acadêmicos. Pairava no ar uma certa ameaça de dividir os teólogos e confundir a Igreja no Brasil, embora a intenção explícita era exatamente evitar a dispersão e congregar os esforços. Em 1988, o Congresso sobre Teologia e Política, significou o ponto crucial daquelas tensões, acrescidas da reação ao documento vaticano sobre a Vocação Eclesial do Teólogo. A reunião de teólogos em uma Sociedade, onde a comissão Episcopal de Doutrina normalmente marcou presença sem censuras desde o início, onde os teólogos mais produtivos e



reconhecidos se enturmaram na busca de um senso comum, onde a proposta ecumênica significou também tolerância e paciência com as diferenças internas, evitou a dispersão e perda de energias. Mas nesse tempo surgiam novas preocupações – novos lugares teológicos, novos “enfoques” ou, talvez, se iria começar a ressituat a opção pelos pobres em novo paradigma.

Em 1988 se celebrou no Brasil o Centenário da discutida Lei Áurea, que dava formalmente a liberdade a todos os negros escravos. A Igreja planejou a Campanha da Fraternidade, por ocasião do tempo quaresmal, em torno do assunto. O Movimento de Consciência Negra já vinha discutindo acaloradamente esta memória e, sobretudo, o presente da cultura negra no país, o que não deixou de afetar as discussões internas da Igreja, onde os Agentes de Pastoral Negros mostraram grande vitalidade. Um dos frutos mais promissores desse itinerário é o Grupo Atabaque – Cultura Negra e Teologia.

Com toda a América Latina, caminhamos para 1992, para os 500 anos de Cristóvão Colombo e para Santo Domingo, abrindo nossa reflexão teológica para as culturas indígenas, para as questões da inculturação. Até meados da década de noventa, a “cultura” ocupou o centro de nossas atenções e de nossos Congressos. Com a Teologia da Inculturação e a Inculturação da Teologia, passamos pelos conceitos ainda genéricos e pelos critérios que serviram de “prolegômenos” e descemos aos laboratórios de porão. Há uma mudança de nomes na área, que parece simples mas é sintomática: se falamos de inculturação da teologia – e não só do evangelho – e se entendemos que toda cultura tem a religião como sua alma, encontrando na religião sua inspiração mais profunda assim como toda religião encontra na cultura sua expressão, então toda cultura tem seu pensamento religioso, sua teologia. “Desde” a cultura, então – não “sobre” a cultura – se passa a falar de “teologias interativas” como mais apropriado do que “inculturação da teologia”. Trata-se de um diálogo de culturas, de religiões e de teologias.

Interessa sublinhar aqui, conforme o itinerário feito, a coerência, a organicidade e a linha de continuidade entre a fundamental opção pelos pobres e as teologias das culturas negra e índia, seja por seu lado crítico e seja principalmente por sua rica contribuição para o atual momento da teologia cristã do pluralismo religioso e teológico. A estranha afirmação de que se trataria de um sucedâneo e um alibi para a Teologia da Libertação, além de ser uma afirmação superficial, tem ressaibos de malícia. Pode-se dizer que estamos apenas começando uma nova etapa, que coloca a América Latina aberta para outros Continentes cheios de recursos religiosos e



teológicos. O nome de Jacques Dupuis e o seu livro *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*<sup>28</sup> estão atualmente no centro de uma controvérsia muito significativa não apenas para a Ásia ou para a África, mas certamente também para a América Latina, e é bem possível que seu texto tenha um destino parecido ao texto fundacional de Gustavo Gutierrez<sup>29</sup>. Há quem afirme aqui um “novo paradigma”, o do pluralismo religioso<sup>30</sup>. Talvez a palavra “enfoque” diga pouco. Talvez caiba ainda a afirmação de um novo “lugar teológico”, extremamente complexo em seu pluralismo, promissor e fecundo em seus recursos. De qualquer forma, seremos chamados a pensar dentro do pluralismo “polifônico” desde América Latina.

A SOTER tem atualmente um “Espaço Mulher”. É fruto de um caminho e de uma presença crescente de teólogos na Sociedade. O “princípio misericórdia” que se tornou caro à teologia em nosso Continente encontra no útero e na sensibilidade feminina sua expressão mais alta. As mulheres têm sido uma fonte suave de ressensibilização e de correção para a nossa teologia, ainda demasiado marcada por nosso patriarcalismo. Sabe-se que a teologia feminista não trata apenas de temas que dizem respeito às mulheres, nem quer ficar isolada ao tratar de questões de gênero. Como no caso da cultura, “gênero” não é objeto de enfoques mas é “ótica” e, mais do que isso, é sensibilidade, sentidos e corpo, desde onde se pensa teologicamente. Depois de uma tradição de caráter patriarcal esterilizada por um racionalismo abstrato, as mulheres estão ajudando a recuperar a corporeidade e a relação de gênero que marcam e permitem a mística mais alta. Mas também nisso estamos começando, e a Soter, se viu crescer a participação de teólogos, não dedicou ainda um Congresso inteiro à revolução das relações de gênero em nosso meio e suas implicações em nossa teologia<sup>31</sup>.

A ecologia, que tem hoje o nome de Leonardo Boff e suas já numerosas publicações como referencial no Brasil, contando também na América Latina desde poetas-teólogos da altura de Ernesto Cardenal e de Pedro Casaldáliga até o jornalista-teólogo Frei Betto e, na ponta mais acadêmica, Juan Luís Segundo, já é mais do que um tema emergente, é a pretensão urgente de ser um paradigma, o mais amplo paradigma, holístico por antonomásia, que abrange os confins do universo e o cotidiano de cada criatura numa “pericórese” vital.

Mas houve resistências e interrogações, entre as quais: o descortinar ao nosso pensamento de um universo de bilhões de anos-luz não seria uma forma de nos fazer voar do duro chão da economia e da política onde sofrem



os pobres? Nesse paradigma, eminentemente holístico, não se agigantaria tanto a complexidade e a fluidez a ponto de nos entregarmos a uma “cosmoficação pantocrática”, arrefecendo nossos engajamentos e nossas responsabilidades<sup>32</sup>? Por outro lado, na outra ponta, o antropocentrismo, que veio seqüestrando a hermenêutica das narrativas da criação e nos desgraçando na inautenticidade, ainda se filtraria para dentro do novo paradigma através do resistente princípio antrópico, um “ponto cego” e uma armadilha festivamente aceita pelo ecologismo cristão<sup>33</sup>.

Leonardo Boff, em seus textos, trabalha cada vez mais sistematicamente para que se entenda a ecologia como paradigma<sup>34</sup>. O grito do oprimido e do insignificante e excluído de um sistema de globalização para privilegiados ganha, ao contrário, uma nova dignidade e novas possibilidades. Boff trabalha exatamente na direção de repensar o que veio antes a partir do novo. Evidentemente, há um esforço enorme de trabalho interdisciplinar, método próprio de uma nova condição paradigmática do atual estágio do conhecimento. Em direção a essa interdisciplinaridade é que caminhou ultimamente a SOTER.

A economia pensada inclusive com categorias religiosas e teológicas, exemplarmente representada pela publicação de *A idolatria do mercado* de Hugo Asmann e Franz Hinkelammert<sup>35</sup>, representou um ensaio amadurecido e novo na teologia da libertação, que vinha se ocupando mais com os aspectos políticos da sociedade. Significou uma metodologia não só interdisciplinar mas transdisciplinar, fazendo transmigrar conceitos fundantes de uma área epistemológica para outra, em muitas direções, numa rede complexa mas também unitária<sup>36</sup>. Apesar da estranheza, a intersecção de economia e teologia criou escola. Nunca se falou em “novo paradigma” nesse caso, mas em interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, o que, de certa forma, como já fiz alusão no primeiro item, deborda paradigmas instituídos. O seminário que reuniu uma porção de teólogos latinoamericanos com René Girard em Piracicaba, São Paulo, em 1990, incrementou a interdisciplinaridade e permitiu novos cruzamentos epistemológicos e novas hermenêuticas<sup>37</sup>.

Os dois congressos da SOTER que se seguiram ao congresso sobre novos paradigmas foram exercícios eminentemente interdisciplinares. O primeiro se adentrando, desde diferentes olhares – sociológico, psicológico, antropológico, bíblico - para a experiência religiosa e para o fenômeno religioso do pentecostalismo<sup>38</sup>. O segundo, talvez de maneira um tanto grandiosa e provocativa, pretendeu ser um exercício entre teologia e ciência em torno do universo e da vida, desde a teologia da criação até a



espiritualidade, reunindo física e genética por parte da ciência, e budismo, judaísmo e cristianismo por parte das tradições. As conseqüências para uma antropologia teológica e para a bioética são tão complexas como o tema. Afinal, “um olhar interdisciplinar sobre o universo tem também um caráter eminentemente ético, ecológico, ecumênico, econômico – a casa da vida”<sup>39</sup>. Esse exercício tem precedentes sobretudo na Sociedade Italiana de Teologia. O que realmente importa, talvez mais do que o imenso e complexo objeto, se é que ainda podemos chamar de “objeto”, é o exercício interdisciplinar e a aprendizagem que comporta muita informação e, evidentemente, muita capacidade de diálogo. Mas é bom sublinhar: interdisciplinaridade e transdisciplinaridade não são paradigmas, são metodologias que supõem uma mentalidade talvez pós-paradigmática ou ao menos apontando para o paradigma da complexidade.

### “Alteridade” como paradigma.

“Alteridade”, utilizada ainda timidamente entre nós, na América Latina, como uma categoria antropológica no tratamento da relação de gênero e sobretudo na relação de culturas<sup>40</sup>, na verdade é uma proposta de paradigma. Amadureceu com o pensamento judaico do último século, desde o clássico livro *A estrela da redenção*, de Franz Rosenzweig. Praticamente todos os grandes pensadores judeus do século findante se confrontaram com o holocausto da Segunda Guerra Mundial, que obrigou a duas atitudes, uma de crítica global à civilização do Ocidente, e outra de volta às fontes e aos recursos de sua tradição. Com isso, prestaram um grande serviço a todos nós, que temos em comum a tradição bíblica mas que dificilmente poderíamos nos relacionar com o texto da mesma forma com que se relacionam os judeus. Eles estão desde sempre mergulhados no texto, praticamente em identidade com a sua narrativa.

O diálogo entre judeus e cristãos acabou revelando, em última análise, o lugar teológico especial, diferente de outros diálogos inter-religiosos, que a tradição judaica significa para nós. A identidade cristã depende profundamente da identidade judaica, e ao mesmo tempo é em relação a ela que ganha sua distinção e unicidade. No concerto polifônico do pluralismo e do diálogo religioso, as categorias de alteridade e infinitude, por um lado, e de totalidade e identidade, por outro, passando pelas categorias de sensibilidade, corporeidade, palavra, significação, bondade, compreensão e sabedoria, nos são servidas com rigor e abundância pela força do pensamento e da tradição judaica renovada.

Um dos últimos, rigoroso e completo, é Emmanuel Levinas<sup>41</sup>. Este



pensador hebreu fez um percurso modelar de êxodo do Ocidente totalitário, cuja última instância é a identidade, em direção ao horizonte da Terra Prometida da alteridade e da infinitude, sob cujo horizonte a identidade em êxodo converte a ontologia em bondade e ética, a sensibilidade em vulnerabilidade, paciência e misericórdia, a economia em dom, a política e as instituições em responsabilidade, a poesia em oração, a totalidade e a identidade em expiação redentora e fidelidade.

O paradigma da alteridade é absolutamente aberto – ao infinito – para dar conta da complexidade, da processualidade, da mortalidade como da nascividade. E, ao mesmo tempo, absolutamente punctual no tratamento da nascividade e da mortalidade, da corporeidade e da consciência, da economia, da relação social, das instituições e da política, da teoria e da arte, enfim da mística. Se, como afirma Sobrino, “todo conhecimento sério avança em presença de uma aporia” e sofre uma ruptura epistemológica em seu caminho<sup>42</sup>, o pensamento da alteridade, partindo de uma identidade naturalmente totalitária, idólatra e narcisista, se defronta com a mais ampla aporia e sofre a mais profunda inversão, pensando então, ao mesmo tempo, as feridas e as vozes que clamam por cuidado e pensamento, e a revelação de alteridade que então se descortina debordando qualquer pensamento.

A identidade pode ser narrada na viagem heróica de Ulisses, nostálgico retorno a si mesmo como epicentro de um mar em que todas as alteridades são vencidas e domesticadas - viagem traduzida pela filosofia em que o círculo do *autón* engloba o *héteron*, a ordem se enrijece diante da desordem, o cosmo luta contra o que lhe é negativo como caos, o cidadão contra o bárbaro. Mas, na paradoxal e metafenomenológica experiência ou revelação de alteridade, converte-se em aventura de Abraão, viagem sem retorno, cujo epicentro está além de todo deserto em que a provisória tenda é lugar de hospitalidade e serviço a quem lhe surge desde além de todo horizonte, onde o *héteron* vocaciona o *autón* em êxodo.

Um paradigma sólido é o que não tem receio de se confrontar com a aporia nem de sofrer a ruptura epistemológica, que leva a sério a *pars destruens*, a crítica e a relatividade, e, se assim precisa, até a irrelevância. Mas somente pode fazê-lo desde a positividade construtiva que o institui como paradigma, e permite abrir caminho em meio à aporia e à dor da linguagem. Em termos cristãos, podemos ver facilmente tal paradigma concentrado na Páscoa, na morte e ressurreição. Santo Domingo se serviu da Páscoa para falar das culturas e da inculturação. No entanto, é perigoso, para o cristão, separar a Páscoa de Jesus do seu horizonte bíblico e do chão duro da história, uma armadilha que já conhecemos nos diferentes



sincretismos da história do cristianismo. É precisamente este horizonte que aqui importa, o horizonte da alteridade, que conjuga a identidade com a alteridade, a totalidade com a infinitude, as coisas deste mundo com a ética e com as responsabilidades políticas “em face do outro”, que dá amplo respiro ao pluralismo sem decair na mais perigosa atitude diante do pluralismo, mais perigosa do que o temido relativismo, que é a indiferença<sup>43</sup>.

O “outro”, em sua assimetria, não pode ser ideologicamente classificado em “Grande Outro” por um lado, e a dispersão de todos os outros, por outro lado. Ou entre Deus e o próximo, o Criador e as criaturas. Desde a condição de alteridade, a distinção se torna impossível, e sua tentativa é assassina. A alteridade do pobre, do humilde, e do Altíssimo sem nome, mantém uma aliança metafenomenológica no seu mistério de marginalidade e santidade<sup>44</sup>. A alteridade do estrangeiro, da “outra cultura”, e a alteridade doméstica, de gênero e de geração, são extremos de um mesmo “além de todo horizonte” inteiramente presente na fragilidade de uma paradoxal “presença como ausência”, como no pudor da luz na qual vemos bem todas as coisas, até mesmo as outras luzes, outros paradigmas – “*na tua luz vemos a luz*” (SI 36,9).

O paradigma da alteridade, dando densidade ética e vocacionando à bondade, aclara e faz compreender de maneira coerente e estruturada, as coordenadas de tempo e espaço, a ecologia e a história, a diferença e a relação. Recoloca a antropologia no concerto de uma ecologia sem se encerrar num mero biocentrismo, e a subjetividade é firmemente fundada como plataforma de um mundo a servir. Dá significação e inspiração à ciência, excita a liberdade e a vontade, inverte o “amor à sabedoria” em “sabedoria do amor”, um desígnio de bondade nas geleiras da objetividade e da teorização. Por isso tem sido causa de espanto e de traumatismo não só em âmbito filosófico, onde se testam os conceitos, as categorias e os paradigmas, mas também nos mais diferentes âmbitos do conhecimento. Na atual emergência do diálogo das culturas, da relação de gênero, da voz da ecologia, num clima de pluralismo, é o paradigma da alteridade que pode organizar a polifonia de caráter ético, ecumênico, ecológico – em que, sob o horizonte da alteridade, a identidade possa ser “casa para outro” – para todos<sup>45</sup>.

Examinando as cinco condições colocadas por Thomas Kuhn para uma boa teoria e para um paradigma confiável<sup>46</sup>, elas se cumprem exatamente no paradigma da alteridade, mas debordando o enquadramento científico e integrando o conhecimento no que é mais do que conhecimento,



organizando-se em paradigma e permanecendo ao mesmo tempo meta-paradigmático. O paradigma da alteridade é:

*Comprovável*, não necessariamente em si mesmo, mas em suas conseqüências – e neste caso, exatamente e somente em suas conseqüências, sobretudo éticas e vitais, respeitando o seu mistério, o que o indica, para além da matemática, mais do que um paradigma *exato*, um *exato paradigma*.

*Consistente*, sem contradições internas e entendível, paradoxalmente entendível para além de um clero ou casta científica, para além de uma comunidade circunscrita, ao mesmo tempo conservando a inteligibilidade e a consistência de seu paradoxo jamais inteiramente resolvível.

*Ampla*, tão ampla e com possibilidade de trânsito entre diferentes campos, que é absolutamente aberto, lá onde firmamento infinito e horizonte se abraçam com a paisagem da totalidade dando-lhe infinidade.

*Simples*, dando simplicidade, corpo e voz – na nudez do pobre, na súplica do órfão, no tremor da viúva, na visita do estranho, na fragilidade das criaturas – às buscas que se complicariam na abstração da teoria, da instituição, da política, da economia.

*Útil*, nos dois sentidos requeridos: por unificar a dispersão de sentidos e de fenômenos, valorizando o pluralismo, iluminando a compreensão, e por ser mais do que uma ponte para o conhecimento aplicável, uma conversão iniludível à ética e à bondade que decidem sobre o ser ou não ser. Por isso é ao mesmo tempo urgente e recusável, exigente mas livre.

## Notas

<sup>1</sup> Cf PALACIO C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: VV.AA. *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 77ss.

<sup>2</sup> Cf ARAÚJO L. B. L. Considerações sobre o termo “paradigma”, In: FABRI DOS ANJOS M. (org.) *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter/Loyola, 1996, p.16.

<sup>3</sup> Idem, p.33.

<sup>4</sup> Cf MOLTSMANN J. *Der gekreuzigt Gott* (“O Deus Crucificado”). München: Kaiser, 1972. SOBRINO J. *Jesus, o libertador – a história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994.



<sup>5</sup> Cf *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Ed.Trotta, 1999, p.17ss.

<sup>6</sup> Da Cruz E.R. Novas epistemologias científicas e Teologia. In: *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p. 69-70.

<sup>7</sup> Entre tantas análises sobre a “crise” e a mudança de época, normalmente considerada a modernidade, veja-se, a título de exemplo, os primeiros artigos de AMERÍNDIA(org), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

<sup>8</sup> Cf PALACIO C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.78-79.

<sup>9</sup> DA CRUZ E.R. Novas epistemologias científicas e teologia. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.69.

<sup>10</sup> Idem p.72.

<sup>11</sup> Cf ibidem 73.

<sup>12</sup> ASMANN H. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro.opus cit.* p.42.

<sup>13</sup> Ibidem 46.

<sup>14</sup> Ibidem 49-50.

<sup>15</sup> Oliveira M. A. de. A mudança de paradigma nas ciências contemporâneas. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op. cit. p.37 (o grifo é meu).

<sup>16</sup> cf Ibidem p.38-39, especialmente seu último parágrafo.

<sup>17</sup> As cinco condições de Thomas Kuhn postas para a validade de um paradigma estão exemplarmente resumidas em ASMANN H. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit., p.47-48.

<sup>18</sup> Cf KÜNG H. *Teología para la postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1989.

<sup>19</sup> Cf. LIBÂNIO J.B. *Introdução à teologia*, São Paulo, Loyola, 1996, p.289-332.

<sup>20</sup> LIBÂNIO J.B. Diferentes Paradigmas na história da teologia. In: *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p.35.

<sup>21</sup> Cf Ibidem, 46-48, e mais aprofundado: LIBÂNIO J.B. *Introdução à teologia*, São Paulo, Loyola.

<sup>22</sup> Cf Ibidem 245-284.

<sup>23</sup> Cf BOFF Cl. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p.642-646.

<sup>24</sup> Honório Rito, em *Introdução à Teologia*, Petrópolis: Vozes, 1998, p.191ss., ao abordar “correntes teológicas contemporâneas e problemas atuais da teologia”, repassa com reflexões críticas cada uma das teologias, acentuando de modo especial os contextos (social, cultural, político e econômico, eclesial), a originalidade e os limites ou desafios presentes.



<sup>25</sup> RITO H. *Introdução à teologia*, op.cit., p.276.

<sup>26</sup> Cf SOBRINO J. O conhecimento teológico na teologia européia e latino-americana. In: *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982, p.17-47.

<sup>27</sup> Cf GUTIERREZ G. Una Teología de la Liberación en el contexto del Tercer Milenio. In: *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: Celam, 1996, p.99-165.

<sup>28</sup> São Paulo: Paulinas, 1999. O texto original, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, foi publicado em italiano, pela Queriniana (Brescia), em 1997.

<sup>29</sup> Sobre tal possibilidade, veja-se os comentários de GEFFRÉ C. *Profession Théologien – Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?*, Paris: Albin Michel, 1999. Também a apresentação e o comentário da controvérsia, em: TEIXEIRA F. A teologia do pluralismo religioso em questão. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 59, n.235, set.1999, 591-617; Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In: FABRI DOS ANJOS (org), *Teologia e novos paradigmas*. Op. cit. p.105-133.

<sup>30</sup> Por exemplo, GEFFRÉ C, *op.cit.*, p.137-155.

<sup>31</sup> Sobre gênero, teologia feminista e novos paradigmas, veja-se o *status quaestionis* em TOMITA L.E. A. Teologia feminista no contexto de novos paradigmas. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.141-154. Tb. BRANDÃO M.L.R. Gênero e experiência das mulheres. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. 155-165. RÓSADO NUNES M.J.F. Gênero, saber, poder e religião. In: FABRI DOS ANJOS (org), *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p89-104.

<sup>32</sup> A expressão é de MOSER A. Mudança de paradigmas e crises na teologia. In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.219. Parece-me, contudo, exagerada a afirmação de que “tal concepção choca-se com todos os postulados da responsabilidade humana na condução dos seus próprios destinos”(Ibidem).

<sup>33</sup> Veja-se as contundentes análises críticas de ASMANN H. Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão? In: AA.VV. *Teologia aberta ao futuro*, op.cit. p.192-208.

<sup>34</sup> Por exemplo, em “*Ecologia – grito da terra, grito dos pobres*”, São Paulo: Ática, 1995, especialmente p.27-32. Tb. Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma. In: FABRI DOS ANJOS M. (org.), *Teologia e novos paradigmas*, op.cit. p.75-88.

<sup>35</sup> São Paulo: Cesep/Vozes, 198 . Tb MO SUNG J. *Teologia & Economia: repensando a Teologia da Libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.

<sup>36</sup> Sobre o assunto, veja-se ASMANN H. Teologia e Ciências – interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. In: SUSIN L.C.(org), *Mysterium creationis – um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.85-102

<sup>37</sup> O seminário foi publicado como: ASMANN H.(org), *René Girard com teólogos da libertação – um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis, Vozes, 1991.



<sup>38</sup> A preparação e o próprio Congresso estão publicados em: FABRI DOS ANJOS M.(org) *Experiência religiosa – risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998; *Sob o fogo do Espírito*, São Paulo: Paulinas, 1998.

<sup>39</sup> O Congresso está publicado em SUSIN L.C. *Mysterium creationis – um olhar interdisciplinar sobre o Universo*. São Paulo: Paulinas, 1999. Aqui, p.9.

<sup>40</sup> E.Dussel, talvez o mais conhecido entre nós, soube desdobrar um pensamento sobre a condição latino-americana apoiado na categoria de alteridade. Mas veja-se também os numerosos artigos de P.Suess para pensar as culturas autóctones e de M.C.Bingemer para relações de gênero e espiritualidade.

<sup>41</sup> A bibliografia de E.Levinas, que cobre o arco que parte dos anos trinta até os anos noventa, é extensa e, hoje, traduzida em muitas línguas. Como obras de maior referência podem ser citadas as seguintes: *Taltalitê et infini, Essai sur l'exteriorité*. La Haye: Nijhoff, 1961. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974. *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982.

<sup>42</sup> SOBRINO J. *Ressurreição da verdadeira Igreja*, op.cit. p.42.

<sup>43</sup> O Cardeal Ratzinger, diante do pluralismo mais radical, põe como problema maior o relativismo, a perda de uma significação que unifique. Sem retirar a seriedade de tal problema, penso que há esse problema maior da indiferença, manifestado de modo mais trágico na indiferença ética, que é a indiferença diante do outro. O que unifica não é estarmos todos sob o mesmo teto, mas o gesto de abrir espaço sob o meu teto ao outro. Cf. RATZINGER J. Situação atual da fé e da teologia. *Atualização* n.263 (1996)543.

<sup>44</sup> É interessante seguir os recursos e a implosão da fenomenologia quando descreve a experiência religiosa no paradoxo do encontro de marginalidade e santidade – experiência-limite que permanece como *norma normans non normata*, tal como a Escritura. Cf HELD K. *Ethos und Gotteserfahrung in phänomenologischer Sicht*. (Mimeo inédito, em que descreve fenomenologicamente a experiência-limite entre o judeu caído à beira do caminho e o samaritano, no evangelho de Lucas.).

<sup>45</sup> Veja-se, a título de exemplo, o vigor desse “paradigma” em nosso meio: SOUZA R.T. *Sujeito, ética e história – Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; *Totalidade e desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. PELIZZOLI M.L. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>46</sup> Cf mais acima, no final do ponto 1.

**Endereço do Autor:**  
Rua Juarez Távora, 171  
91520-100 Porto Alegre - RS

Analisando alguns pontos altos das celebrações jubilares deste ano, o Autor começa abordando o tema da “Fraternidade entre as igrejas cristãs”, celebrado na abertura da Porta Santa em São Paulo-fora-dos-muros, no dia 16 de janeiro. Comenta também o impacto do pedido de perdão feito pessoalmente pelo Papa, em nome da Igreja, na basílica de São Pedro, no dia 12 de março: era um gesto que, já anunciado na “Tertio Millennio Adveniente”, queria significar a “purificação da memória cristã”, manchada por tantos pecados da Igreja e de seus membros no decorrer da história. Finalmente, o artigo comenta a visita do Papa ao Egito, em 21-23 de fevereiro, e à Jordânia, Palestina e Israel, na semana de 20 a 26 de março. Viagens históricas, que derrubaram muros de desconfiança e sanaram antigas feridas, tendo pontos altos inesquecíveis como as visitas ao Yad Vashem e ao muro da Oração ou “das Lamentações”.

## Memória e Reconciliação no Grande Jubileu

Pe. José Artulino Besen  
Membro do Inst. Hist. e Geogr. de SC e professor de História da Igreja no ITESC