

Ensaios sobre Ciência e Fé

Paulo Eduardo de Oliveira
Ricardo Tescarolo
(organizadores)

GRUPO DE ESTUDOS BANDEIRANTES CURITIBA

Paulo Eduardo de Oliveira
Ricardo Tescarolo
(organizadores)

ENSAIOS SOBRE CIÊNCIA E FÉ

Círculo de Estudos Bandeirantes

2012

Copyright © 2012

Todos os direitos desta edição reservados ao
CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES

Tradução dos textos originalmente apresentados em inglês: (capítulos 5 e 6): **Ricardo Tescarolo**.

Tradução do texto originalmente apresentado em espanhol: (capítulo 1): **Paulo Eduardo de Oliveira**.

Revisão: **Paulo Eduardo de Oliveira**.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo de; TESCAROLO, Ricardo (org.)

Ensaios sobre ciência e fé / Paulo Eduardo de Oliveira; Ricardo Tescarolo (org.). Curitiba: Círculo de Estudos Bandeirantes, 2012.

Inclui referências
ISBN 978-85-65531-00-9

1. Religião. 2. Ciência. 3. Educação superior. 4. Ciência e Fé.

CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES
Afiliado à Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Rua XV de Novembro, 1050 - Curitiba – Paraná
Fone: (41) 3222-5193
http://www.pucpr.br/circuloestudos/

Presidente: Prof. Dr. Clemente Ivo Juliatto
Diretor: Prof. Sebastião Ferrarini

Conselho Editorial
Prof. Dr. Agemir de Carvalho Dias – FEPAR
Prof. Dr. Edilson Soares de Souza – FTBP
Prof. Dr. Eduardo Rodrigues Cruz – PUCSP
Prof. Drª Etiane Caloy Bovkalovski – PUCPR
Prof. Dr. Euclides Marchi – UFPR
Prof. Dr. Gerson Albuquerque de Araújo Neto – UFPI
Prof. Dr. Jean Lauand – USP
Prof. Dr. Jean-Luc Blaquart – Universidade Católica de Lille (França)
Prof. Dr. João Carlos Corso – UNICENTRO
Prof. Dr. Joaquín Silva Soler – PUC-Chile
Prof. Drª Karina Kosicki Bellotti – UFPR
Prof. Dr. Lafayette de Moraes – PUCSP
Prof. Drª Márcia Maria Rodrigues Semenov – UNISANTOS
Prof. Drª Maria Cecília Barreto Amorim Pilla – PUCPR
Prof. Dr. Paulo Eduardo de Oliveira – PUCPR
Prof. Dr. Silas Guerriero – PUCSP
Prof. Dr. Uipirangi Franklin da Silva Câmara – FTBP
Prof. Drª Wilma de Lara Bueno – UTP

SUMÁRIO

Apresentação **7**
Clemente Ivo Juliatto
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Capítulo 1 **10**
As vivências religiosas entre os jovens: pressupostos filosófico-teológicos de análise
Joaquín Silva Soler
Pontifícia Universidade Católica do Chile

Capítulo 2 **37**
Em que crêem nossos estudantes e professores
Clemente Ivo Juliatto, João Oleynik, Paulo Eduardo de Oliveira, Paulo Otávio Mussi Augusto, Paulo Sergio Macuchen Nogas
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Capítulo 3 **58**
A ciência como sistema de crenças no campo das novas espiritualidades
Silas Guerriero
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Capítulo 4 **76**
Percepção das relações entre religião e ciência em contexto acadêmico
Marciel Colonetti
Mário Antonio Sanches
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Capítulo 5 **100**
Ciência e religião: uma abordagem francesa
Jean-Luc Blaquart
Universidade Católica de Lille (França)

Capítulo 6 **132**
Algumas características fundamentais da educação no Japão – por que é tão difícil para a educação católica se enraizar no Japão?
Toshiaki Koso
Universidade Católica Sophia (Japão)

Capítulo 7 **157**
A criação e o Cristo: reflexões no âmbito da biologia e da teologia
Mário Antônio Sanches
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

APRESENTAÇÃO

Creio que não há questão mais importante para a Universidade Católica do que a relação entre ciência e fé. Esta relação evidencia o binômio que caracteriza e confere identidade à própria Universidade Católica: o fato de ser "universidade" e sua condição de "católica". Assim, nunca será demais ou em vão o esforço por tornar tal reflexão cada vez mais aprofundada e difundida.

Como nos ensina João Paulo II, o Papa das Universidades,

> a Universidade Católica, mediante o encontro que estabelece entre a riqueza insondável da mensagem salvífica do Evangelho e a pluralidade e imensidade dos campos do saber em que aquela encarna, permite à Igreja instituir um diálogo de fecundidade

> incomparável com todos os homens de qualquer cultura[1].

Neste sentido, a tarefa da Universidade Católica é insubstituível, pois nenhuma outra instituição da sociedade atual permite, de modo tão oportuno e convincente, realizar a confluência do saber orientado pela razão com a busca da verdade iluminada pela fé. E isso é, sem dúvida, a grande missão que compete à Universidade Católica. E ainda, continua o Papa,

> embora razão e fé representem sem dúvida duas ordens distintas de conhecimento, cada uma autônoma relativamente aos seus métodos, ambas devem convergir finalmente para a descoberta duma só realidade total que tem a sua origem em Deus[2].

A presente edição, organizada pelos professores Paulo Eduardo de Oliveira e Ricardo Tescarolo, corresponde muito bem à necessidade premente de provocar o aprofundamento das questões relativas ao diálogo entre ciência e religião, fé e razão, conhecimento e espiritualidade, no horizonte da educação superior, sobretudo nas Universidades Católicas.

---

[1] JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 15 de agosto de 1990, n. 6.

[2] JOÃO PAULO II, *Mensagem ao encontro sobre Galileu*, 9 de Maio de 1983, n. 3: *AAS* 75 [1983], p. 690.

A obra reúne sete ensaios, entre os quais tenho eu também a oportunidade de apresentar um trabalho pessoal, produzido em parceria com os professores João Oleynik, Paulo Eduardo de Oliveira, Paulo Otávio Mussi Augusto e Paulo Sérgio Macuchen Nogas. Os ensaios aqui compilados permitem uma visão ampla da questão, uma vez que trazem a contribuição de importantes pesquisadores tanto do Brasil, como do Chile, da França e do Japão, num esforço de mútua cooperação para a compreensão de pontos de vista distintos sobre questões que nos são comuns.

Fico realmente feliz ao ver esta obra sendo publicada pelo *Círculo de Estudos Bandeirantes*, instituição que foi o berço da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e que, desde a sua fundação, em 1929, constituiu-se no palco dos grandes debates da intelectualidade católica de Curitiba e do Paraná, em prol da defesa da ciência e da fé.

Faço votos de que esta publicação frutifique cem por um, como nos ensina a *Parábola do Semeador*, de modo a contribuir para o crescimento da consciência de nossas Universidades quanto à grandeza de sua missão na Igreja e no mundo.

Clemente Ivo Juliatto
Reitor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Presidente do Círculo de Estudos Bandeirantes

Capítulo 1

AS VIVÊNCIAS RELIGIOSAS ENTRE OS JOVENS: PRESSUPOSTOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS DE ANÁLISE[3]

Joaquín Silva Soler
Pontifícia Universidade Católica do Chile

Introdução

A questão das vivências religiosas entre os jovens é importante tanto para a sociedade como para a Igreja. Nela se entrecruzam problemas de ordem antropológica, cultural e social com questões de natureza filosófica e, portanto, com perguntas e questões de caráter especificamente teológico. A resposta a esta pergunta tem sido por nós rastreada, principalmente, através de um estudo de alcance mais amplo

[3] A tradução do original em espanhol foi feita pelo Prof. Paulo Eduardo de Oliveira (Nota dos Organizadores).

sobre *Jovens, cultura e religião* que, desde o ano de 2004, estamos realizando na Pontifícia Universidade Católica do Chile, juntamente com os psicólogos sociais Roberto González e Jorge Manzi[4].

Aqui não apresentaremos resultados dos estudos qualitativos e quantitativos por nós elaborados, como também não vamos discutir as questões metodológicas implicadas[5]. Antes, vamos compartilhar algumas reflexões sobre os pressupostos filosóficos e teológicos que o desenvolvimento dessas mesmas investigações tem-nos exigido explicitar.

Em um trabalho apresentado no ano de 2006, na Jornada da Sociedade Chilena de Teologia (SILVA, 2007), explicitamos a matriz fundamental a partir da qual estávamos compreendendo as vivências religiosas dos jovens. Naquela ocasião, reconhecemos as profundas mudanças provocadas pelo processo de *globalização*; propusemos o conceito de *crise* para explicar os efeitos que estas mudanças estão produzindo nas pessoas e nas sociedades e, por fim, fizemos um apelo para se reconhecer a *esperança* que estava emergindo desses mesmos processos.

Embora tenhamos ali defendido a necessidade de diagnosticar a crise e tenhamos também esboçado algumas propostas com o propósito de pensá-la teologicamente, logo passamos à interpretação dos resultados dos estudos empíricos, sem refletir suficientemente sobre as implicações

---

[4] Mais informações sobre este estudo podem ser encontradas no seguinte endereço eletrônico: http://www.mideuc.cl/estudiojovenes/.

[5] As questões metodológicas da pesquisa empírica estão expostas em detalhes na página web do estudo, conforme acima indicado.

filosóficas e teológicas envolvidas neste estudo interdisciplinar sobre *Jovens, cultura e religião.* A ocasião deste livro pareceu-me uma oportunidade própria para propor algumas questões que nos ajudem a avançar na realização daquela tarefa pendente.

1. Que podemos entender por "vivências"?

Inicialmente, queremos explicitar o que entendemos por "vivências". De modo geral, e em primeiro lugar, digamos que o conceito de *vivência* remete-nos à vida, a um acontecimento que é a apropriação do ser e que, desse modo, produz uma profunda transformação tanto na própria pessoa, o sujeito que "é", quanto naqueles que, em função de sua liberdade, participam de sua existência. Vejamos o que se quer dizer com essas afirmações.

Dissemos que a noção de *vivência* remete-nos à vida. Portanto, por vivência não entendemos um fato qualquer, nem tampouco uma experiência qualquer, mas, ao contrário, um fato, uma experiência ou um acontecimento em que a própria vida e a vida do mundo estão direta e imediatamente envolvidas. A vivência é a vida realizada, a vida experimentada, a vida que acontece aqui e agora. A vivência permite que aquilo que "é" seja efetivamente nosso. A vivência é, pois, o modo de apropriação do ser. O que "é", deixa de ser algo "em si", uma indeterminação ou algo exterior ao sujeito.

Assim, enquanto *vivido*, o que é deixa de ter uma existência indeterminada e, portanto, adquire realidade em razão dos tempos, dos lugares e das pessoas em que se situa;

isso quer dizer, então, que a vivência não apenas permite que o ser seja, senão que o faz oferecendo-lhe as condições de possibilidade para ser "nosso". A vivência, como apropriação do ser, permite que aquilo que é deixe de ser uma simples referência formal do sujeito e se constitua em realidade vivida. A vivência permite que o ser se manifeste em uma rica complexidade de formas, figuras e cores. A vivência oferece ao ser as possibilidades de tornar-se algo real, significativo e relevante.

É por essa razão, dizíamos, que a vivência afeta significativamente nossa existência. Se a vivência é apropriação do ser por parte do sujeito, então, no ato de apropriar-se, o sujeito é modificado por aquilo que agora tornou-se vida nele mesmo. O ser não apenas deixa de ser algo em si, mas – ao ser reconhecido no horizonte da existência do sujeito – realiza uma transformação no próprio ser, de modo que deixa de ser, simplesmente, o que era antes. Desse modo, portanto, a vivência não apenas exige o ser, mas também requer a liberdade. Aquilo que é não o é *para o sujeito* senão quando o próprio sujeito é capaz de reconhecê-lo como tal, quando se deixa interpelar por sua presença, quando em sua liberdade permite-lhe irromper em sua vida e a transformar.

Porém, o título de nosso trabalho faz alusão a algo plural, as *vivências*. Com isso já podemos entender que não há uma única maneira, uma só forma, de apropriação do que este ser realmente é. A vivência remete-nos ao acontecer daquilo que é nas condições e vicissitudes próprias de nossa história, que não é homogênea, nem linear ou unívoca, mas que, ao contrário, acontece em uma multiplicidade de tramas que, em sua grande maioria, são perceptíveis e compreensíveis apenas

para nós mesmos individualmente. As vivências, neste sentido, constituem a história do ser, são seu registro histórico, são o testemunho de seu acontecer. A variedade e pluralidade das vivências – podemos falar inclusive de sua infinitude – não constituem uma ameaça para o ser, mas, ao contrário, são a prova de sua consistência ontológica, de sua capacidade de desenvolvimento na totalidade das possibilidades do homem e do mundo, de seu poder para alcançá-lo e transformá-lo por completo.

2. A especificidade das vivências *religiosas*

O que temos dito sobre as vivências pode ser reconhecido – em sua estrutura formal fundamental – em qualquer âmbito humano nos quais se manifesta o ser: a beleza, a bondade e a verdade. E, certamente, isso se dá também de um modo próprio naquilo que consideramos vivências *religiosas*.

Pois bem, quando qualificamos uma vivência como *religiosa*, isso nos leva necessariamente a esclarecer nossa compreensão da *religião*, daquilo que é próprio e essencial desta vivência. Entre os diversos conceitos de religião a que poderíamos recorrer (veja-se, a este respeito, DHAVOMONY, 1992, p. 1128-1139), optamos por aquele de nosso mestre Bernhard Welte, que define a religião como "aquela forma de existência na qual o homem se sabe determinado pela dimensão que chamamos Deus ou, de forma menos precisa, o

divino" (1982, p. 31)[6]. Quais são os aspectos mais relevantes desta definição e como ela se relaciona com nossas considerações sobre a vivência religiosa?

Primeiramente, não se compreende aqui a religião – como tradicionalmente se faz - como simples "relação com Deus", mas como uma "*forma de existência na qual o homem...*". Isso implica – em primeiro lugar – reconhecer que a religião, enquanto relação *do homem*, é algo que acontece sempre *no horizonte da existência do homem*, e jamais fora dele. Assim, essa "relação do homem com Deus" desenvolve-se no próprio contexto de sua vida pessoal e social, no interior de sua cultura, no horizonte do seu ser e estar no mundo. Deste modo, uma vivência é *religiosa* quando o divino, o transcendente, deixa de ser uma realidade possível e indeterminada e torna-se acontecimento aqui e agora, no horizonte da própria vida, como encontro salvífico e libertador. Podemos falar de uma vivência *religiosa* quando o divino deixa de ser um em-si e para-si e se torna "o nosso Deus"; quer dizer, quando homens e mulheres o reconhecem no horizonte da própria vida. Podemos falar de vivências *religiosas* quando Deus, então, assume as condições de nossa própria história e se realiza nelas; quando nas circunstâncias de tempo, lugar e pessoas Deus é reconhecido em seu próprio ser, como Deus; quando na vida pessoal e social Deus se torna realmente significativo, como um Deus libertador.

Em segundo lugar, a formulação de Welte permite-nos melhor identificar a forma que adquire a tradicional "relação

---

[6] Este conceito de religião foi desenvolvido, de forma mais detalhada, em nosso livro *La verdadera religión* (SILVA, 2000, p. 29ss).

do homem", ou, se se preferir, permite-nos reconhecer aquela *vivência religiosa fundamental*, qual seja o *saber-se determinados* pela dimensão que chamamos Deus. Aqui se formula a condição de possibilidade da relação do homem com Deus, ou dessa forma de existência humana que chamamos de religião. Com efeito, se o homem se dirige a Deus, se fala com Ele, rende-lhe culto e ao lado de outros constitui uma comunidade de fé, etc., é porque primeiro ele se sabe interpelado pelo divino, sabe-se "determinado em relação com algo que é outro, maior e mais originário que ele mesmo" (WELTE, 1982, p. 31).

É precisamente esta consciência de saber-se interpelado por Deus que funda o fato religioso, que origina esta forma particular de viver a existência humana, que permite falar de uma *vivência autenticamente religiosa*. A religião será sempre uma *forma de existência humana*, porém ela não se constitui a partir de si mesma e para si, mas a partir da experiência da presença interpelante de Deus. Os modos como historicamente se constitui esta forma de existência humana poderão ser, efetivamente, muito diferentes; no entanto, o seu princípio e fundamento será sempre Deus, ou a divindade[7].

---

[7] Como explica também Hans Küng: "se esse sistema de coordenadas, essa manifestação, essa visão e forma de vida *não* tem um fundamento transcendente, não se refere a algo que supera ou abarca o homem e seu mundo, a um Absoluto, a uma realidade verdadeira e última, mas somente a algo finito, humano, mundano, relativo, mesmo que seja considerado como absoluto ("a ciência", "o partido", "o líder", "o material"), então se deverá dizer, para evitar equívocos, apenas (com Paul Tillich) *quase religião*: o comunismo e o nacional-socialismo, como também o materialismo ocidental, a fé na ciência e no progresso têm sido quase religiões" (KÜNG, 1986, p. 11).

Mas, é preciso, ainda, esclarecer outro ponto. Quando afirmamos que Deus é princípio e fundamento da religião, não situamos este princípio e fundamento fora da existência humana. Se a vivência religiosa *é* uma 'relação do homem', *é* uma existência humana, então este "princípio e fundamento" não está fora da relação ou da existência, mas nelas mesmas. Como afirma Welte, "se é Deus quem primeiramente se permite com o homem, isto tem lugar *dentro* do permitir-se do homem, dentro da existência humana e de sua própria inteligência [...] Tanto um quanto o outro, o chamado do divino e a resposta do homem, têm lugar no horizonte da existência humana" (WELTE, 1982, p. 31). Desse modo, a autêntica experiência religiosa nasce do reconhecimento de um Deus que interpela a partir das condições concretas da existência pessoal e social. Deus sempre é o princípio e fundamento de uma autêntica religião, porém, por sua vez, este princípio e fundamento só pode ser reconhecido como tal a partir das experiências mais decisivas da própria existência humana.

Em terceiro lugar, queremos chamar a atenção a respeito da expressão "*que chamamos Deus*", contida no conceito de religião que estamos adotando para nossas reflexões. Com efeito, devemos ter presente que "Deus" é um conceito do homem, que nos remete a uma realidade a qual o homem tem denominado de diversos modos, justamente para se referir àquela alteridade absoluta pela qual se sabe determinado. A vivência religiosa, portanto, não tem um objeto claro e distinto diante de si, a não ser uma realidade que de todos os lados nos ultrapassa. A vivência religiosa se constitui em relação a uma alteridade absoluta que, em sua

própria determinação, não se identifica com o conceito que dela fazemos; tampouco nossas expressões plásticas, nossos símbolos, nem mesmo nossos ritos são capazes de estabelecer domínio sobre ela; nossas opções fundamentais, nossas condutas éticas, nossas práticas mais nobres não são capazes de assegurar nenhum tipo de domínio ou posse sobre a divindade[8]. Deste modo, a questão do pluralismo religioso não é uma questão meramente sociológica, mas, antes de tudo, uma questão de ordem teológica. As diversas formas de chamar a Deus e de nos relacionarmos com Ele não apenas obedecem a um dado cultural, mas são uma exigência de autenticidade e credibilidade de nossas vivências religiosas.

3. Dimensões das vivências religiosas

Pois bem, as vivências religiosas acontecem sempre em configurações históricas que possibilitam sua realização. As experiências históricas da interpelação de Deus na história, a consciência de um fundamento da própria existência e da existência em si e do mundo, a possibilidade de uma resposta

[8] Quando Eugenio Trías fala, justamente, dos três princípios da experiência religiosa, afirma que o primeiro deles consiste em que esta experiência "apenas se estabelece e, ao mesmo tempo, deixa-se livre, e em sua condição indisponível, ao *sagrado*. Significa uma ruptura radical em relação à pretensão *mágica* para dominar esse substrato" (TRÍAS, 1997, p. 79). Os outros dois princípios propostos por Trías são: o de limite (ordem, lei, *nómos*), que constitui o *cosmos*; e o de *retorno*, que é a experiência de emancipação, própria da religião moderna: o que este terceiro princípio traz ao mundo – escreve Trías – "não é tanto a vida natural (como o primeiro princípio), nem ordem e justiça, ou lei (como o segundo), mas liberdade, saúde e resgate: um genuíno retorno, uma *epistrofé*, uma 'conversão'" (p. 91).

livre do homem e da mulher à aproximação libertadora e transcendente de Deus, são todos fatos que não acontecem em uma interioridade fechada em si mesma, senão que se configuram em dimensões constitutivas diversas da religião.

É assim que, partindo-se de um ponto de vista fenomenológico, tem-se observado que a religião contém dois momentos ou aspectos fundamentais: um subjetivo e outro objetivo. O *momento subjetivo da religião* diz respeito ao *sujeito*, isto é, à pessoa, à vivência pessoal que cada qual faz com esse mistério transcendente e absoluto, à forma específica segundo a qual uma pessoa *se relaciona de modo vital* com esse mistério. A este momento subjetivo dá-se também a denominação de *experiência de fé*.

O *momento objetivo da religião* corresponde às formas histórico-sociais nas quais se expressa e se realiza aquela relação subjetiva ou experiência de fé. Estas formas histórico-sociais são, principalmente, três: o culto (dimensão simbólica da religião), a doutrina (dimensão teórica) e a moral (dimensão prática). As diferentes "religiões" expressam de modo distinto estas três formas histórico-sociais de manifestação e de realização.

Historicamente, pode-se perceber uma *relação dialética* entre os dois momentos que integram a religião (o momento subjetivo e o objetivo). Há períodos em que prevalece o momento subjetivo, sobretudo nas fases de fundação e de crise; porém, em outras situações, tem-se dado maior relevância ao momento objetivo-institucional, permitindo-se assim a coesão do grupo ou do povo e sua permanência

histórica. Contudo, estes momentos estão em permanente tensão, sobrepondo-se e potencializando-se mutuamente.

4. As vivências religiosas *entre os jovens*

A partir de agora, nossa análise tratará mais especificamente sobre as vivências religiosas *dos jovens*. Qual é a importância desta perspectiva etária? Em que os jovens podem contribuir para uma maior compreensão da religião? Acreditamos que existem pelo menos cinco importantes motivos para abordar esta pergunta a partir da realidade dos jovens. Vamos apresentá-los brevemente:

O primeiro destes motivos é de ordem *antropológica*: de fato, a idade da juventude – que corresponde, de acordo com a maior parte dos estudos sociais, com o período entre 15 e 29 anos – é uma fase de importantes perguntas e definições sobre a identidade pessoal; é o tempo em que se inicia e se completa o distanciamento das tradições familiares e no qual se adotam crenças, opções e estilos de vida que marcarão os anos posteriores; para muitos, este período marca a iniciação à vida conjugal e profissional e o ingresso no mercado de trabalho. Estas e outras situações vitais são acompanhadas de grandes perguntas, dúvidas e sentimentos de insegurança. Mas, por outro lado, é também uma fase de grandes sonhos, esperanças e projetos de vida. A partir de uma perspectiva religiosa, em muitos casos, a juventude é o momento em que entram em crise as crenças e práticas antes adotadas por tradição familiar e social. É, também, um período em que a atitude crítica é adotada como instrumento para se discernir a verdade. A crítica permite distinguir a verdade da falsidade, o que é

consistente daquilo que é inconsistente, o que é sincero e honesto do que não passa de engano e mentira.

Em segundo lugar, há também motivos culturais que nos permitem entender o que acontece com as vivências religiosas dos jovens. É lugar comum falar dos profundos processos de transformação cultural que hoje vivemos, principalmente impulsionados pela internacionalização dos mercados e das comunicações, que se costuma designar pela expressão *globalização*. Mesmo não sendo os jovens os proprietários dos grandes capitais e interesses que movem as economias transnacionais, eles são protagonistas deste processo de mudança cultural: muito mais do que outros grupos etários, os jovens participam ativa e criativamente das novas tecnologias de informação e comunicação; estabelecem redes de conversação e intercâmbio virtual; formam grupos diversos de interesses, em que convergem diferentes tradições artísticas, raciais, religiosas e políticas; participam generosamente de redes de solidariedade; desenvolvem um forte sentido de intercâmbio social, por meio dos mais diversos estilos de agrupamento; participam e criam variadas atividades esportivas, que manifestam especial interesse pelo contato e cuidado da natureza, etc. Portanto, não se pode afirmar que os jovens têm sido meros expectadores da mudança cultural, que estão apenas fechados em seus sonhos e fantasias, que vivem alienados pelas ofertas e propostas do mercado. Como sujeitos autênticos destas transformações culturais que vivemos, é neles que se pode perceber, de modo

mais puro do que em outros grupos etários, aquilo que morre e aquilo que nasce[9].

Em terceiro lugar, o nosso interesse em compreender melhor as vivências culturais e religiosas dos jovens tem, também, uma origem propriamente universitária. Sabemos que a atividade acadêmica acontece de modo privilegiado no encontro efetivo e criativo entre estudantes e professores. Nós, professores, convidamos os estudantes a pensar, a dialogar, a trilhar o apaixonante caminho do saber. Porém, sabemos também que este convite só é realmente acolhido quando, para eles, de igual modo como foi para nós, este caminho se revela como algo significativo, relevante para suas perguntas, buscas e inquietações. Os processos de ensino-aprendizagem – como se costuma dizer atualmente – devem ser significativos. E,

[9] Parece-nos que propostas como a de R. H. Roberts são especialmente interessantes para serem criticamente revistas num estudo sobre os jovens, como o que temos aqui proposto. Com efeito, este professor da Universidade de Lancaster pensa que "um adequado estudo da religião a partir das ciências sociais na matriz moderna/pós-moderna requer (no mínimo) um exame de cinco aspectos fundamentais inter-relacionados que equivalem às categorias transcendentais da realidade contemporânea. Em primeiro lugar, a aparição da problemática pós-moderna implica a transformação do espaço e do tempo. Segundo: dada a crítica feminista do patriarcado, a teoria do gênero tem provocado uma reconfiguração dos conceitos de divindade. Em terceiro lugar, o crescimento do virtual e o aumento das conexões cibernéticas se convertem em uma resposta perigosa ao 'fim do humano' e à iminente catástrofe do meio ambiente. Quarto: a preeminência do eu, o corpo e a imanência radical é patente nas espiritualidades contemporâneas. Quinto: a criticada genealogia do 'carisma' e a justaposição entre os fatores culturais ancestrais e os pós-modernos no debate sobre a 'religião primordial', o xamanismo global e as técnicas/tecnologias do êxtase confrontam os teólogos e os especialistas em ciências sociais com o poder de transformação do impulso religioso-espiritual" (ROBERTS, 2006, p. 308).

para que isso aconteça, o mundo dos estudantes não pode parecer para nós como algo alheio, indiferente e insignificante. Ao contrário, nós mesmos aprendemos quando conseguimos conhecer mais a cultura de nossos estudantes, quando reconhecemos suas inquietações e perguntas, quando compreendemos suas linguagens, quando decifamos as compreensões que eles têm de si mesmos, dos outros, do mundo e de Deus.

Há também um motivo pastoral que nos leva a essa preocupação com os jovens. Não podemos esquecer que a Igreja na América Latina fez uma opção preferencial pelos jovens. Assim, em Puebla, se dizia: "Os pobres e os jovens constituem, pois, a riqueza e a esperança da Igreja na América Latina e sua evangelização é, portanto, prioritária" (PUEBLA, n. 1132). Em Santo Domingo, esta opção foi ratificada com os seguintes termos, também solenes: "Reafirmar a 'opção preferencial' pelos jovens proclamada em Puebla não só de modo afetivo mas sobretudo efetivamente" (SANTO DOMINGO, n. 114). Isso deve significar uma opção concreta por uma pastoral da juventude orgânica, em que haja um acompanhamento e apoio efetivo com diálogo mútuo entre os jovens, os pastores e a comunidade. Na Conferência de Aparecida se reafirma a opção preferencial pelos jovens (APARECIDA, n. 446a), insistindo-se para que os jovens não sejam vistos apenas como um *valor futuro*, mas que hoje já sejam vistos como princípio de um processo de transformação e de mudança que se inicia com a própria conversão, mas que se estende para a renovação da Igreja e a transformação do mundo segundo o plano de Deus (APARECIDA, n. 443 e 554). Porém, em Aparecida se constata uma profunda distância

entre a Igreja e a cultura dos jovens, especialmente a cultura universitária. Afirma-se que na pastoral persistem linguagens pouco significativas para os jovens, à medida que não consideram "a mutação dos códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade, e marcadas por um amplo pluralismo social e cultural" (APARECIDA, n. 100d). Por sua vez, os bispos não percebem uma presença importante da Igreja na geração da cultura, "de modo especial no mundo universitário" (APARECIDA, n. 100d). Compreender criticamente esta distância entre a Igreja e a cultura dos jovens, e contribuir para sua superação, parece-nos constituir um desafio de primeira ordem para a teologia.

Assim chegamos a um quinto motivo de nosso interesse por conhecer e compreender melhor as vivências religiosas dos jovens: este último motivo é, propriamente, teológico. É teológico porque, como ensinou o Apóstolo Paulo, "o invisível de Deus, desde a criação do mundo, deixa-se ver pela inteligência através de suas obras". Isso nos indica que a mesma criação de Deus, portanto no próprio sujeito e em seu mundo, e não só naquilo que se lhe oferece como objeto externo de sua consideração, é onde se percebem as condições e possibilidades de uma autêntica vivência religiosa, de uma autêntica experiência de fé. Assim, o motivo *teológico* não se sobrepõe ou acrescenta aos motivos explicados anteriormente, mas, ao contrário, os reúne em uma síntese mais ampla, situando-os em relação a Deus. Por exemplo, na realidade antropológico-cultural dos jovens, o Concílio Vaticano II não apenas estabelece dados da realidade, mas também neles

reconhece a própria imagem da Igreja[10]. Neste sentido, quando perguntamos acerca das vivências religiosas dos jovens, estamos perguntando – para além de um interesse analítico e estritamente descritivo – sobre a manifestação de Deus nessas vivências dos jovens, sobre a interpelação da liberdade e da razão que nelas reconhecemos, em última instância sobre a *possibilidade* de que nestas experiências esteja acontecendo a salvação. No sentido expresso por Medellín, nosso interesse se orienta para "auscultar atentamente as atitudes dos jovens que são manifestação dos sinais dos tempos" (MEDELLÍN, Juventude, n. 13). Em uma atitude de diálogo, trata-se efetivamente de discernir aqueles valores entre os jovens que "renovam as diversas épocas da história", como também aquelas deficiências que se devem corrigir em função de um acolhimento mais autêntico da vida que, em Cristo e pelo Espírito, é oferecida como graça e amor por todos os homens.

5. A necessidade de mediações sócio-analíticas

O interesse teológico pela realidade – no qual convergem também os demais motivos e interesses (pastorais, acadêmicos, culturais, antropológicos) – não nos habilita a uma compreensão direta e imediata das vivências religiosas dos jovens. A assim chamada "visão de fé" sobre a realidade

[10] Diz o Concílio: "A Igreja contempla-os com confiança e amor. Rica de um longo passado, sempre vivo nela, e marchando para a perfeição humana no tempo e para os objetivos últimos da história e da vida, é a verdadeira juventude do mundo. Possui aquilo que é a força e o encanto da juventude: a faculdade de se alegrar com aquilo que começa, de dar-se sem exigir recompensa, de renovar-se e de partir de novo para novas conquistas" (Mensagem do Concílio Vaticano II aos jovens: 7 de dezembro de 1965).

não torna supérfluas as outras visões; antes, a teologia requer estas outras disciplinas, a fim de que sua própria visão não se extravie, não se volte apenas para si mesma, de forma ingênua, e, em última instância, ela mesma não se transforme em simples ideologia. Como reconhecia o Vaticano II, os conhecimentos que vão sendo produzidos no campo da cultura – nas ciências, na história, na filosofia – podem estimular a teologia a uma mais cuidadosa e profunda inteligência da mesma vida da fé (Gaudium et Spes, n. 62). Mas, como explica o mesmo Concílio, as outras ciências, em particular as ciências humanas e sociais, não apenas contribuem a uma maior inteligência da fé, como também, por outro lado, representam uma importante contribuição ao seu anúncio e testemunho. Quando os princípios teológicos se articulam de modo dialogal com disciplinas como a psicologia e a sociologia, a arte e a literatura, entende o Concílio, então é possível que a ação pastoral contribua efetivamente a uma "vida de fé mais pura e madura" (Gaudium et Spes, n. 62), que o anúncio do Evangelho torne-se mais transparente à inteligência humana e apareça inserido nas condições de vida dos homens e mulheres de nosso tempo.

Na tradição teológica e pastoral da América Latina, o método ver-julgar-agir constituiu-se em um instrumento eficaz para uma compreensão mais inteligente, lúcida e cristã da realidade, como também para sua transformação segundo o anseio de Deus[11]. Mesmo que muitas vezes este método não seja adequadamente compreendido e sua aplicação também

[11] As principais bases epistemológicas deste método foram estabelecidas por Clodovis Boff, em sua obra *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978).

não tenha sido sempre acertada[12], os Bispos em Aparecida reconhecem que ele permite-nos "articular, de modo sistemático, a perspectiva cristã de ver a realidade; a assunção de critérios que provêm da fé e da razão para seu discernimento e valorização com sentido crítico; e, em consequência, a projeção do agir como discípulos missionários de Jesus Cristo" (APARECIDA, n. 12).

Para os propósitos desta nossa reflexão, interessa-nos de modo especial este momento do *ver*; e, sobretudo, a questão da contribuição das ciências sociais para esta visão e compreensão das vivências religiosas dos jovens[13]. Queremos já deixar claro, em primeiro lugar, que este *ver* não é uma prerrogativa exclusiva das ciências sociais. Sobre a realidade, temos múltiplas perspectivas e todas são necessárias. Contudo, as ciências sociais, de acordo com os paradigmas científicos e os instrumentais analíticos que devem ser validados criticamente, podem contribuir para um entendimento das vivências da religião, que pode ser decisiva para se compreender a mesma fé e seu anúncio.

---

[12] Por exemplo, quando na pastoral e na teologia foram adotadas as teorias "desenvolvimentistas", sem reconhecer criticamente as bases econômicas e políticas que as sustentavam; ou, ainda, quando se considerou que o materialismo histórico era o melhor instrumento analítico para se compreender e superar as situações de pobreza e exclusão no continente; etc.

[13] Parecem-nos bastante pertinentes as reflexões epistemológicas que vêm sendo feitas há alguns anos pela teóloga argentina Virginia Azcuy, que reconhece que "para aqueles que fazem teologia, apresenta-se um convite a conhecer em profundidade os problemas sociais, a escrutiná-los em suas figuras e metáforas emergentes, e a deixar-nos transformar pela força interpeladora de seus conteúdos. Neste sentido, é imprescindível um diálogo crescente com as ciências sociais e a difícil tentativa de *práticas interdisciplinares*" (AZCUZ, 2003, p. 28).

Em segundo lugar, o recurso às ciências sociais não deve ser compreendido como o recurso a disciplinas teóricas completamente alheias ao discurso propriamente teológico. Especialmente o discurso teológico deve estar consciente da textura multidisciplinar a partir da qual sempre foi construído: que restaria da teologia se a despojássemos da filosofia, da história, da filologia, do direito...? Como reconhecem os mesmos Bispos em Aparecida, "atualmente, as fronteiras traçadas entre as ciências se desvanecem [...] nenhum conhecimento é completamente autônomo. Esta situação abre à teologia uma oportunidade para interagir com as ciências sociais" (APARECIDA, n. 124).

Em terceiro lugar, como também com acerto percebem os Bispos em Aparecida, o recurso às ciências sociais tem um pano de fundo propriamente teológico, que de forma breve assim se apresenta: "requerem-se mediações para que a mensagem da salvação chegue a todos" (APARECIDA, n. 437j). Com efeito, a universalidade da salvação, que Deus nos ofereceu em Cristo e que se realiza na história pela ação do Espírito Santo, não se constitui apenas pela ação imediata e direta de Deus, mas se oferece a nós sempre como interpelação à nossa liberdade, como um convite a contribuir criativamente com a obra de Deus, como participação ativa na construção de seu reino. Sem esta colaboração do homem e da mulher não acontece salvação. É neste contexto das mediações que devemos compreender a contribuição das ciências, particularmente das que se ocupam do campo social. O Vaticano I ensinava, há mais de cem anos, que Deus queria que "nossa fé fosse conforme à razão" (DH, n. 3009), apoiando este ensinamento naquele de São Paulo aos Romanos, a quem

convidava a oferecem-se a si mesmos como "culto razoável"[14] a Deus. A fé e o culto não se reduzem a nenhum tipo de racionalidade; nem sequer se reduzem a uma racionalidade teológica; portanto, menos ainda se reduzem à racionalidade das ciências sociais. Porém, a fé e o culto não podem ser contrários à razão; ao contrário, devem ser capazes de mostrar sua *conformidade* com os diversos modos pelos quais os homens e as mulheres dão as razões de si mesmos e do mundo. O exercício da razão é, justamente, o modo como nós, seres humanos, temos acesso à salvação que Deus quer oferecer a todos desde a criação do mundo e agora, "nestes últimos dias", por meio de seu Filho Jesus Cristo (Hb 1,2).

Em quarto lugar, como expressou muito bem Clodovis Boff, o recurso às ciências sociais teve e tem uma importância particular em nossa América Latina e no Caribe, em razão de que as situações de pobreza e exclusão não constituem fatos isolados, mas representam "questões sociais" de primeira ordem[15]. Para além de nossas boas intenções e interesse, não podemos chegar a um conhecimento crítico destas questões sem recorrer às disciplinas que têm gerado marcos teóricos e métodos científicos para sua compreensão. Certamente, estes marcos e métodos não são infalíveis. Como todo conhecimento, estas ciências e aqueles que as cultivam estão movidos por interesses pessoais e coletivos. Contudo, por ensaio e erro, são disciplinas que permitem ampliar nossa visão da realidade, ajudando-nos a compreender melhor algumas das causas que estão associadas aos fenômenos

[14] No culto "espiritual", como muitas vezes se traduz o adjetivo *logikós*. Cf. nota da Bíblia de Jerusalém.
[15] Cf. BOFF, 1979, p. 378.

sociais mais decisivos na vida das pessoas e das sociedades. Por exemplo, hoje ninguém poderia sustentar seriamente a tese de que a pobreza da grande maioria do continente deve-se a algum funesto destino sobrenatural ou à conduta moral daqueles que a padecem. Do mesmo modo, os mesmos estudos sociais permitem-nos hoje ter visões mais críticas e diferenciadas sobre a religião e sua contribuição ao desenvolvimento humano e social, de tal modo que a consideração única da religião como "ópio do povo" ou, se assim se preferir, como a maior expressão do espírito humano, devem parecer atualmente como uma afronta à inteligência. Os estudos das ciências sociais também têm sido os que melhor reconhecem o fenômeno de "ressurgimento" ou de "retorno" da religião, depois de ser considerada uma simples relíquia do passado.

Por último, em quinto lugar, é preciso dizer que a necessidade de mediações sócio-analíticas em nada desmerece a importância que para a teologia continua tendo a mediação filosófica. Em particular, quando se trata da religião, não basta a constatação fática de suas diversas manifestações, nem das relações causais que entre elas puderam se estabelecer. A pergunta pelo *ser* da religião, por sua essência, mesmo que deva ser feita sempre sob a visão de suas manifestações sensíveis, não se esgota nem se reduz nelas. Hans Waldenfels afirma que a pergunta pelo ser da religião tem se mostrado mais relevante precisamente onde a compreensão cristã da religião entra em diálogo com a compreensão que dela se tem dentro de outras tradições cristãs ou não cristãs, quando se encontra confrontada com a crítica à religião, e inclusive quando se tenta negá-la. Mesmo que a filosofia não tenha sido

a mediação mais urgente na América Latina – como afirma Clodovis Boff (1979, p. 381) –, estamos de acordo em que ela, em princípio, é a mais importante. E em nosso entender, a mediação filosófica continua sendo necessária, não apenas em razão da pergunta pelo ser da religião, e porque tem ocorrido "um movimento de encontro recíproco entre filosofia e ciências sociais", como afirma também Boff (1979, p. 381), mas também porque ela representa um momento interno, de caráter hermenêutico, tanto no interior mesmo das ciências sociais como da teologia.

Certamente, trata-se de relações entre as disciplinas que se podem compreender melhor com categorias de inclusão e de reciprocidade, e não com as de superioridade ou de servidão. Pode-se afirmar que filosofia, ciências sociais e teologia implicam-se mutuamente; que cada uma delas representa um momento interno da outra, mesmo que isso não seja reconhecido nem declarado expressamente. É esta reciprocidade que explica – e ao menos em parte também justifica – um projeto como o de John Milbank, de constituir uma teologia que seja em si mesma uma ciência social: isto é, que não necessite pedir "emprestada em algum lugar uma interpretação fundamental da sociedade ou da história [...] É a própria teologia que deve procurar sua visão das causas finais que atuam na história humana a partir de sua própria fé, historicamente específica" (MILBANK, 2004, p. 509).

Conclusão

Pretendemos explicitar os principais pressupostos filosófico-teológicos que fundamentam nossa intenção de

conhecer e interpretar as vivências religiosas dos jovens. Não quisemos apresentá-los apenas em enunciados formais de caráter epistemológico, mas reuni-los em uma síntese que oriente efetivamente nossa investigação interdisciplinar sobre *Jovens, cultura e religião*. Para tanto, voltaremos a estes nossos principais enunciados, transformando-os em chaves hermenêuticas para a interpretação das vivências religiosas que vamos detectando entre os jovens.

Estas chaves hermenêuticas devem ser entendidas em correlação, não isoladamente, e devem ser explicadas de acordo com o que se expôs acima.

1. Consideramos que as investigações sobre as vivências religiosas entre os jovens devem, antes de tudo, auscultar e discernir *na mesma cultura* – aquela em que os jovens são protagonistas – os modos concretos em que eles *experimentam* a aproximação transcendente de Deus e se *apropriam* criativamente das principais formas em que acontece a religião (doutrina, culto, moral, isto é, a religião em seus momentos mais objetivos; e, além disso, a fé e a oração, enquanto momentos mais subjetivos).

2. Dissemos que a vivência religiosa mais primordial e fundamental está associada àquilo que teologicamente denominamos *salvação*. Disso decorre, segundo nosso parecer, que os estudos sobre os jovens não devem deter-se apenas na descrição de determinadas entidades, crenças e práticas, mas que devem perguntar como nessas diversas configurações históricas das religiões está realmente acontecendo uma experiência de salvação e que conteúdo real a salvação adquire atualmente.

3. As investigações sobre as vivências religiosas entre os jovens devem reconhecer o que é mais específico da religião *entre os jovens*: e isso significa ser um fator de *transformação e de mudança*, tanto em termos pessoais, quanto no âmbito eclesial e social. Isso implica o reconhecimento de que o acontecer da religião se dá nos mesmos *fenômenos de crise, de crítica e de conversão*. Esta experiência transformadora não nega a experiência salvífica da qual tratamos acima, mas a radicaliza e a desenvolve na história.

4. O fato do *ateísmo e do agnosticismo*, segundo nossa posição, constitui uma chave hermenêutica fundamental para compreender as vivências religiosas dos jovens de hoje. Em nossos estudos temos verificado que cerca de 18% dos estudantes se declaram ateus ou agnósticos[16]. A própria cifra nos indica que se trata de um fenômeno importante. Entendemos, contudo, que sua significação real não está tanto na magnitude do fato, quanto nas perguntas, nos questionamentos e nos desafios que ele representa, tanto para

[16] Cerca de 10,8% dos estudantes se declaram agnósticos e 7,09%, ateus. Estes dados são difíceis de comparar com outros estudos, uma vez que muitos deles não apresentam informações sobre os "agnósticos". O Censo 2002 [trata-se de dados da realidade chilena] verificou que, em nível nacional, 11,1% dos jovens afirmam ser agnósticos ou ateus. O "Quinto levantamento da Juventude" (INJUV, 2007) apresentou o resultado de 8% para "ateus", mas não incluiu os "agnósticos". Em nível internacional, sabe-se que na Espanha, por exemplo, 18% dos estudantes se declaram agnósticos ou ateus (10% ateus; 8% agnósticos) [Cf. González-Anleo, J., González, P., Elzo, J. Carmona, F. *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid: Fundación Santa María, 2004, 40]. Na Europa, de modo geral, verifica-se que 6% dos jovens declaram-se ateus (Cf. Campiche, R. J., *Cultures jeunes et religions en Europe,* Paris: Éd. du Cerf, 1997, 52).

os que declaram não crer em Deus, como para aqueles que declaram fazê-lo.

5. Em um contexto globalizado e cada dia mais interdependente, as investigações sobre as vivências religiosas entre os jovens deverão levar em conta de modo muito particular a *contribuição que as religiões estão fazendo na vida e no desenvolvimento dos povos*, para a superação das causas que continuam gerando pobreza, exclusão e violência, se estão sendo elas – ou não – um fator de diálogo e comunhão entre os povos. Se as vivências religiosas devem tratar da relação com Deus, então elas também devem tratar da relação com os outros e da relação com o nosso ambiente, porque na religião se reconhece a Deus como princípio e fundamento de tudo o que existe, e se reconhece com gratidão como em Deus tudo alcança sua plenitude e consistência.

6. O ponto anterior supõe reconhecer – como tem feito o Papa Bento XVI – que hoje continua "sendo necessário e razoável interrogar-se sobre Deus por meio da razão"[17]. As vivências religiosas, de acordo com o que expusemos, não acontecem em uma intimidade fechada em si mesma, mas na abertura e admiração ao ser que se manifesta em tudo o que existe, na possibilidade de se perguntar criticamente sobre si mesmo, sobre as outras pessoas, sobre o mundo. Será importante verificar se as vivências religiosas se sustentam principalmente no impulso dos sentidos e das emoções, se elas

[17] Bento XVI, "Fé, razão e universidade. Recordações e reflexões" [Aula Magna da Universidade de Regensburg: 12 de Setembro de 2006]. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html.

se justificam apenas na autoridade da tradição que as testemunha, ou, de outro lado, se elas também são capazes de perguntar-se por sua própria verdade e consistência.

7. Esta racionalidade que consideramos necessária se constrói, atualmente, de modo dialogal, no encontro das disciplinas, na busca comum da verdade. Sem dúvida, para entender nosso tempo é preciso escutar nossas próprias tradições. Mas, isso não basta. É preciso, ainda, escutar outras tradições culturais, escutar outras fontes de saber, outros testemunhos da única verdade. De acordo com o que sustentamos, o trabalho interdisciplinar não é algo excêntrico; mas, além de ser uma exigência interna das próprias disciplinas, ele nasce da própria força da verdade que não se deixa reduzir a nenhuma de nossas formalizações, menos ainda quando tais formalizações buscam expressar o acontecer de Deus na vida dos jovens.

Referências

APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**: 13-31 de maio de 2007. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

AZCUY, Virginia. "Pobreza y hermenéutica. Senderos para una reconstrucción de las relaciones sociales", en: Virginia Azcuy y Octavio Groppa (ed.). **Suena la "Campana de Palo". Ensayos de escucha a los Pobres.** Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2003.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1979.

DHAVAMONY, Mariasusai. "Religión: Definición", en: René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot (eds.). **Diccionario de Teología Fundamental**. Madrid: San Pablo, 1992, 1128-1139.

KÜNG, Hans. "Debate sobre el concepto «religión»". **Concilium** 2003 (1986) 7-12.

MILBANK, John. **Teología y teoría social: más allá de la razón secular.** Barcelona: Herder, 2004.

ROBERTS, Richard H. "Teología y ciencias sociales", **Concilium** 315 (2006) 299-308.

SILVA, Joaquín. **La verdadera religión**. Talca: Universidad Católica del Maule, 2000.

SILVA, Joaquín. "Jóvenes y religión: Cuando la crisis es motivo de esperanza", en: Sociedad Chilena de Teología (ed.). **Crisis epocal: oportunidades y desafíos a la fe y a la Iglesia**. Talca: Sociedad Chilena de Teología, 2007, 61-93.

TRÍAS, Eugenio. **Pensar la religión**. Barcelona: Ediciones Destino, 1997.

WELTE, Bernhard. **Filosofía de la religión**. Barcelona: Herder, 1982.

Capítulo 2

EM QUE CRÊEM NOSSOS ESTUDANTES E PROFESSORES

Clemente Ivo Juliatto
João Oleynik
Paulo Eduardo de Oliveira
Paulo Otávio Mussi Augusto
Paulo Sergio Macuchen Nogas
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

Este trabalho apresenta os principais resultados de duas pesquisas realizadas com estudantes e professores da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Brasil) acerca de suas convicções espirituais e crenças religiosas. Os dados recolhidos e aqui sintetizados permitem vislumbrar o "horizonte espiritual" em que se encontram, quanto a alguns aspectos de interesse.

A principal motivação da pesquisa é identificar o modo como os entrevistados se posicionam diante de questões pertinentes ao tema. Tal abordagem permite compreender melhor o contexto docente e discente, e também lança luzes para um maior entendimento sobre o diálogo entre fé e ciência. Este capítulo sugere linhas de reflexão e de ação para o trabalho pastoral e de gestão acadêmica da Instituição. Alguns resultados relevantes: os estudantes praticam diferentes religiões; a maioria estuda e trabalha, considera muito relevante sua experiência universitária e deseja continuar seus estudos em programas mais avançados; professores e estudantes atribuem grande importância à espiritualidade, rezam e meditam frequentemente, crêem e estão abertos aos valores espirituais, e acreditam que ciência e fé são complementares e independentes. Por fim, possivelmente as conclusões também sirvam para instituições assemelhadas, ou de inspiração e referência para a extensão desse estudo local ou nacionalmente.

A pesquisa no contexto institucional

A Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR – criada em 1959, é dirigida pelos Irmãos Maristas desde 1973, e foi tornada 'Pontifícia' em 1985. Possui sua sede em Curitiba, capital do Estado do Paraná, sul do Brasil, e quatro câmpus localizados em São José dos Pinhais, Londrina, Maringá e Toledo, importantes cidades do Estado. Oferece programas de estudo nas variadas áreas de ciência e nos diversos níveis de formação superior.

Para realizar o presente trabalho, a PUCPR considerou recomendações da Conferência Episcopal Brasileira: "para a Igreja, a juventude é uma prioridade em sua missão evangelizadora" (CNBB, 2007, n. 81). E também: "conhecer os jovens é condição prévia para a evangelização. Não se pode amar nem evangelizar a quem não se conhece" (CNBB, 2007, n. 10). Assim, no segundo semestre de 2009, a Universidade promoveu uma pesquisa, com o objetivo de conhecer as percepções dos seus estudantes a respeito do tema Espiritualidade. Com o mesmo propósito, no primeiro semestre de 2010, fez levantamento semelhante com seus professores.

O levantamento dos dados relativos aos estudantes foi obtido entre os 20.516 estudantes de graduação dos 5 câmpus universitários, que possuíam no momento seu endereço eletrônico atualizado no cadastro geral da Instituição. Responderam ao questionário, integral ou parcialmente, 2.030 estudantes. A seleção foi efetuada usando amostragem aleatória estratificada, proporcional ao número de matriculados por período naquele semestre.

No estudo efetuado com os professores, a totalidade foi convidada a participar. Dos 1.221 docentes da Instituição, responderam integral ou parcialmente o questionário 600 professores. Nos dois casos, foi usado o método de *Survey* eletrônica via internet, apoiado pela plataforma Qualtrics. As análises apoiaram-se no emprego de estatística descritiva e de testes estatísticos paramétricos e não-paramétricos.

Trata-se de duas pesquisas exploratórias descritivas. Os questionários foram inspirados em estudos feitos pelo

Higher Education Research Institute, sediado na UCLA (HERI-UCLA, 2003a, 2003b).

Resultados da pesquisa com os Estudantes

A pesquisa permitiu compreender, de modo mais significativo, o horizonte espiritual de nossos estudantes e professores, a partir dos seguintes dados:

Caracterização da amostra. Dentre os respondentes, 55% são do gênero feminino e 68% têm idade entre 18 e 24 anos; 27% estão no primeiro ano de estudos, 19% no segundo, 23% no terceiro e 31% estão matriculados a partir do quarto ano. Os matriculados no turno da noite constituem maioria com 52%; 42% estudam pela manhã e 6% estudam à tarde. Assim, as respostas garantem a representatividade da amostra.

Vida e Futuro Acadêmico. Quando perguntados sobre suas notas médias ao longo dos programas, 80% dos respondentes declararam aproveitamento igual ou superior a 7,0 sobre 10,0. Feita uma comparação de notas entre os gêneros, as mulheres apresentaram média igual a 7,26 contra 7,07 dos homens[18]. Além disso, as mulheres declararam estudar em média 6h50min por semana fora dos horários de aula, enquanto os homens, 6 horas em média. Em termos de futuro acadêmico, 23% almejam o mestrado, 27% pretendem chegar ao

[18] Diferença estatisticamente significativa ($p<0,001$) apesar de pequena em termos absolutos.

doutorado e outros 27% a um pós-doutorado, o que denota a importância atribuída pelos alunos à busca do conhecimento e da titulação acadêmica. Quanto às atividades de trabalho dos estudantes, cerca de três quartos deles desempenham alguma atividade profissional: 40% em período integral e 34% em meio período. Apenas 9% participam de entidades estudantis.

Religiosidade e Espiritualidade. Dentre os respondentes, 15% já integraram alguma missão religiosa e 15% participam de grupos de jovens vinculados a alguma igreja. Observou-se que os estudantes discutem religião e espiritualidade em proporção crescente ao longo do curso de graduação: as respostas "frequentemente" e "ocasionalmente", quando acumuladas, representam 77% no primeiro ano e passam para 85% a partir do quarto ano. Por outro lado, os estudantes de primeiro ano declararam ocupar cerca de duas horas e meia por semana rezando/meditando, enquanto os dos últimos anos, 1h43min. Comparando-se o tempo ocupado por homens e mulheres na mesma atividade, a média varia de 1h50min para 2h20min respectivamente[19]. Os estudantes, em 40%, declararam que, após seu ingresso na Universidade, sua espiritualidade teve aumento em importância. Para 50% deles, este aspecto permaneceu constante e apenas 10% declararam tê-lo diminuído durante o curso superior.

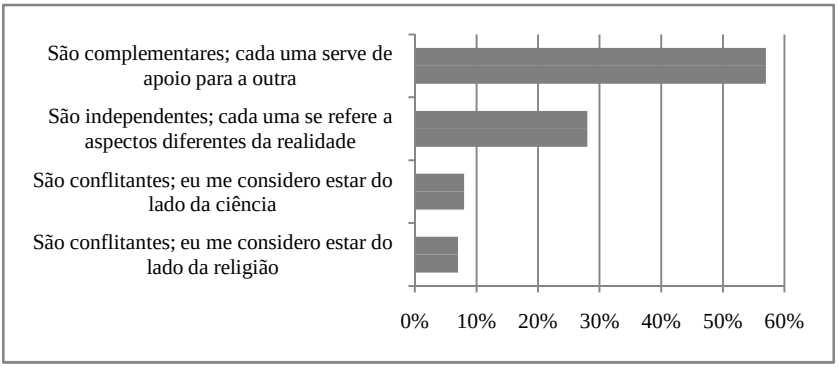
[19] Nas três comparações, as diferenças são estatisticamente significativas ($p<0,05$).

Influências da Convivência Universitária. Cerca de 80% dos estudantes tiveram aumentada sua capacidade de compreensão das questões globais, de entender os problemas sociais do país, assim como a habilidade para conviver com diferentes culturas e pessoas. A capacidade de pensamento crítico teve acréscimo significativo para cerca de 90%, e a aceitação de pessoas com religião/crenças diferentes aumentou para 60%.

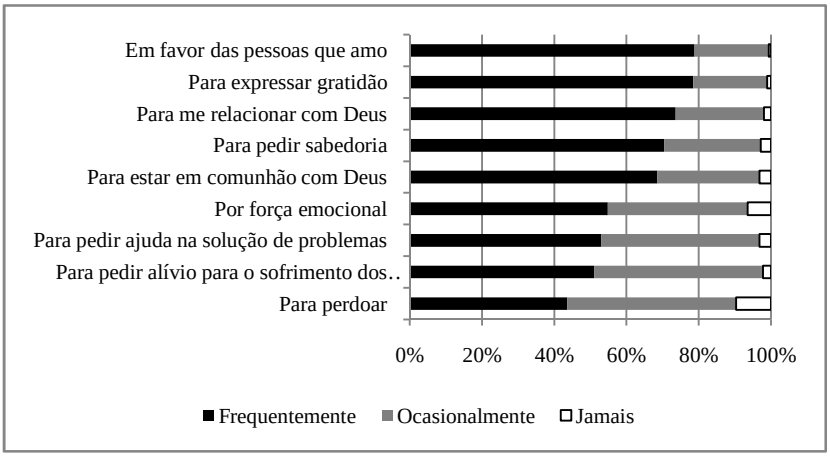
Confissões Religiosas. Dos respondentes, 59% se declararam Católicos, 17% de outras denominações cristãs (Batista, Luterano, Presbiteriano, Adventista, Mórmon etc.) e 9% Espíritas, enquanto 12% declararam não ter qualquer religião. Outras religiões aparecem com percentuais menores, ainda assim representadas: Budismo, Cultos Africanos, Judaísmo e Islamismo.

Grau de Concordância sobre a Importância da Espiritualidade. As afirmações "As diferentes formas de vida são interconectadas"; "Somos seres espirituais"; "O amor é a raiz de todas as grandes religiões" e "As pessoas podem alcançar um 'plano de consciência espiritual superior' pela meditação ou oração" tiveram entre 82% e 88% de concordância, o que denota a importância atribuída à espiritualidade. As declarações "A minha Universidade permite a expressão da espiritualidade pessoal" e "A ciência pode trazer informações importantes sobre o mundo físico, mas somente a religião pode dar razões à existência" tiveram índices de concordância de 74% e 62% respectivamente.

Relação entre Ciência e Fé. A resposta à última declaração descrita no item anterior é, de certo modo, corroborada pelo resultado observado em outro questionamento feito sobre a relação entre ciência e religião. Os dados são ilustrados no quadro a seguir.



Por que Rezam os Estudantes? As respostas estão ilustradas na tabela abaixo.



As prioridades nas orações dos alunos são: em favor das pessoas amadas e para agradecer, seguindo-se a relação e comunhão com Deus e para pedir sabedoria.

Resultados da pesquisa com os Professores

Por sua vez, a pesquisa com os professores apresentou os seguintes elementos:

Caracterização da amostra. Dentre os professores, 59% são homens; 50% têm idades entre 37 e 50 anos; 68% têm como atividade preponderante aulas na graduação, 16% de ensino e pesquisa no mestrado e no doutorado e 14% na administração; 52% atuam na PUCPR em tempo integral (40 horas com até 20 horas semanais de aula) e 48% em tempo parcial; 46% lecionam em apenas um programa de graduação, 39% atuam em dois ou três, e 10% em quatro ou mais. Em se tratando de titulação acadêmica, 4% têm pós-doutorado, 36% são doutores e 49%, mestres. Apenas 11% possuem como titulação máxima a Especialização e somente 1% cursou apenas a graduação.

Atividades Acadêmicas. Considerando o período de uma semana, os professores indicaram o tempo dedicado a cada uma das atividades apresentadas em uma lista. Destacam-se os tempos médios de 10 horas "preparando aulas (incluindo leituras e correções de atividades dos alunos)", 7 horas com "comunicação pela internet", 7 horas com "atividades administrativas", 6 horas com "pesquisa e redação de artigos" e 4 horas em "comissões de trabalho e reuniões". Além disso,

declararam ocupar, em média, 3 horas por semana em "outras atividades criativas" e cerca de 2 horas em "atividades na comunidade".

Valores Docentes. A atuação docente na PUCPR busca o compartilhamento de conhecimentos relacionados com a formação acadêmica dos estudantes e também contribuir com a formação integral do cidadão. Isso se observa na quase unanimidade em relação à importância atribuída a alguns objetivos da formação dos estudantes, entre os quais se destacam: "desenvolver a habilidade de pensar criticamente", "desenvolver habilidades criativas", "ajudar os estudantes a desenvolver valores", "desenvolver o caráter moral" e "preparar os estudantes para a cidadania responsável", que obtiveram acima de 98% de respostas assinaladas como "essencial" ou "muito importante". Entre 93% e 96% consideram "essencial" ou "muito importante": "facilitar a busca do significado/razão para a vida", "ajudar no desenvolvimento emocional dos estudantes", "incentivar os estudantes a se autoconhecerem" e "estimular nos estudantes o compromisso em serviços comunitários".

Satisfação com a Atuação Docente. Os professores declararam que se sentem muito felizes com o que fazem (89%), consideram que o trabalho agrega muito significado às suas vidas (91%), e percebem coerência entre seu trabalho e os valores pessoais (83%).

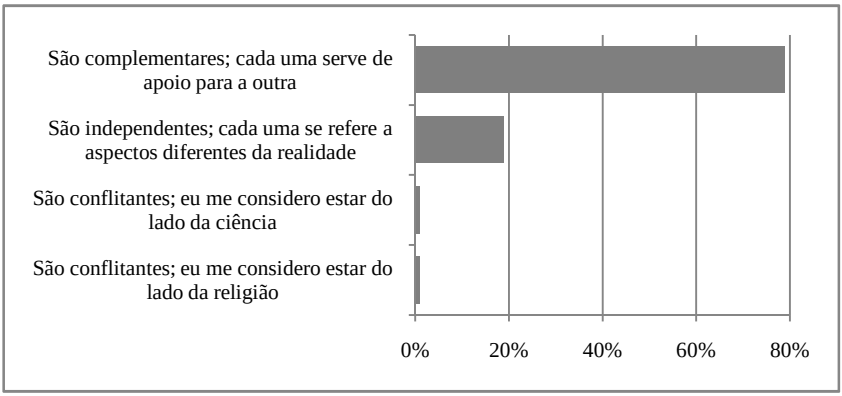
Religião e Espiritualidade. A busca da espiritualidade, por meio da religiosidade ou não, está presente na vida da grande maioria dos professores: 72% consideram-se "uma pessoa com alto grau de espiritualidade", 62% sempre buscam oportunidades para crescer espiritualmente, e entre 50% e 53% se consideram pessoas muito religiosas e rezam/oram e meditam com frequência. Apenas 10% ou menos se posicionam contrariamente às afirmações propostas.

Confissões Religiosas. O corpo docente da PUCPR assim se declara: 77% Católico, 9% de outra religião cristã, 7% Espírita e 4% não adepto de qualquer religião. Com percentuais iguais ou inferiores a 1%, adeptos do Budismo e de Cultos Africanos.

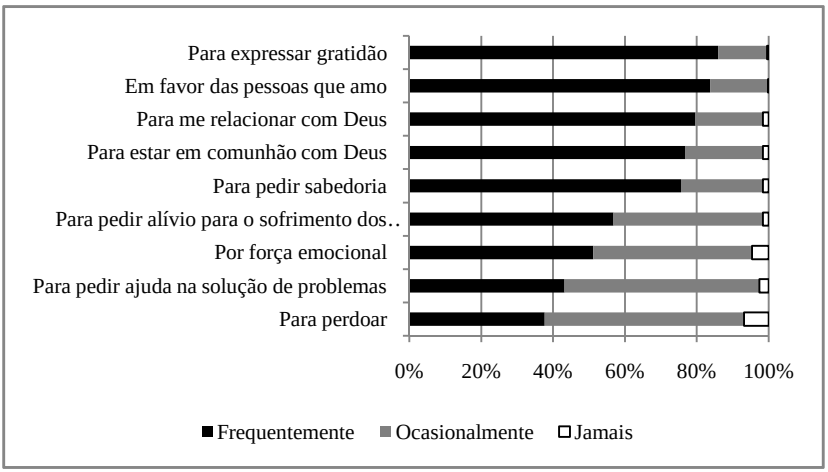
Grau de Concordância sobre a Importância da Espiritualidade. As perguntas feitas aos alunos foram replicadas aos professores, obtendo-se respostas semelhantes. As afirmações "Somos seres espirituais"; "As diferentes formas de vida são interconectadas"; "As pessoas podem alcançar um 'plano de consciência espiritual superior' pela meditação ou oração"; "A minha Universidade permite a expressão da espiritualidade pessoal" e "O amor é a raiz de todas as grandes religiões" apresentaram índices de concordância entre 93% e 96%. As declarações "As pessoas sem religião podem ter uma vida tão ética quanto os que seguem uma religião" e "A ciência pode trazer informações importantes sobre o mundo físico, mas somente a religião pode dar razões à existência" tiveram índices de concordância de 77% e 76%, respectivamente. Nesses quesitos, os graus de

concordância dos professores foram até superiores aos dos alunos.

Relação entre Ciência e Fé. As respostas a esta questão constam do quadro abaixo.



Por que Rezam os Professores? A tabela abaixo apresenta as motivações que levam os professores a rezar.



Implicações e pistas de ação na pastoral e na gestão

O "horizonte espiritual" contemplado apresenta várias implicações e sugere pistas de ação para a pastoral e a gestão da universidade.

As respostas obtidas pelas pesquisas realizadas na PUCPR, até certo ponto, também retratam a situação brasileira e latino-americana. Se, por um lado, refletem os valores dos estudantes e professores, por outro também acenam para os contra-valores da cultura atual. É preciso admitir, pois, que principalmente os jovens são mais influenciados pelos impactos do que vêem, ouvem, lêem etc. E que "alguns elementos deste momento histórico exercem grande influência na mentalidade, nos valores e no comportamento de todas as pessoas" (CNBB, 2007, n. 14). Embora não se possa generalizar a apreciação das características do contexto atual, importa reconhecer que há aspectos relevantes na pesquisa e orientações dos organismos da Igreja para as Universidades Católicas, que merecem a atenção educativa da Instituição, e que serão enfatizados a seguir.

A importância da experiência universitária para os estudantes. A pesquisa revela que os estudantes, nesta fase da vida, tornam-se mais críticos, tolerantes, condescendentes e compreensivos. Se, por um lado, não se pode desconhecer os perigos que hoje ameaçam a juventude, como "as falsas ilusões de felicidade e os paraísos enganosos das drogas, do prazer, do álcool e de todas as formas de violência" (CELAM, 2007, n. 443), por outro, percebe-se que as influências da convivência universitária e das lições dos mestres são muito significativas.

Conclui-se que, para eles, a experiência universitária é fundamental e que a Instituição, pela influência que exerce, deve aproveitar ao máximo a sua atuação quanto à oferta de oportunidades educacionais para seus estudantes.

Descritivo da situação dos estudantes. Grande número de estudantes desenvolve atividades profissionais, além dos estudos, em período integral, por vezes. Essa situação de dupla jornada não os impede de pretender, futuramente, continuar os estudos em nível de pós-graduação. A pesquisa também revela que a Universidade matricula número expressivo de estudantes do sexo feminino, o que, por outra fonte, a PUCPR já sabia ser maioria. Os dados da pesquisa também explicitam o fato de que as moças, em comparação com os rapazes, estudam mais e obtêm melhores notas. Disso resulta a necessidade de a Instituição se preocupar com estas características de seu alunado, sobretudo quanto ao tipo de educação que oferece, tanto formal quanto informal.

Formação integral dos estudantes. A Universidade Católica, por sua própria natureza, não pode oferecer apenas formação técnico-intelectual. Isso seria uma traição à sua missão. Ela deve outorgar ao seu formando, além do diploma de profissional competente, o diploma de "gente boa", o que significa formar pessoas éticas, responsáveis e espiritualizadas, cidadãos participativos, e bons pais e mães de família. Isso condiz com a recomendação do Papa João Paulo II, quando pede aos estudantes "perseguir uma educação que harmonize a excelência do desenvolvimento humanístico e

cultural com a formação profissional especializada" (JOÃO PAULO II, 1990b n. 23). O amadurecimento da fé também faz parte dessa formação. A orientação da Igreja é clara: "nas instituições católicas a educação na fé seja integral e transversal em todo o currículo" (CELAM, 2007, n. 338). Com efeito, a dimensão transcendente da educação não é um elemento opcional, mas uma obrigação da escola, sobretudo da escola católica. Para favorecer a educação integral, a PUCPR exige de todos os seus estudantes cursar as disciplinas do Eixo Humanístico (Filosofia, Processos do Conhecer, Ética e Cultura Religiosa) e fazer o Projeto Comunitário (trata-se do cumprimento de 36h de trabalho em atividades sociais junto à comunidade carente). É preciso, pois, desenvolver na Instituição uma pedagogia capaz de "integrar o crescimento da fé no processo de crescimento humano, tendo em conta os diversos elementos, como o esporte, a festa, a música, o teatro" (CELAM, 1992, n. 119) e de ajudar os jovens a dar passos mais largos em busca de seu desenvolvimento completo. A PUCPR precisa cada vez mais cumprir o seu lema: "*scientia, vita et fides*".

Oferecer aos estudantes e professores uma forte experiência de espiritualidade. A pesquisa mostra que os entrevistados têm uma abertura para a temática espiritual, o que é um fator altamente positivo: a maioria, por exemplo, reza e medita. Interessante observar que o fazem em primeiro lugar para os outros, e depois para si. Revela também que os estudos universitários correspondem a um período da vida do estudante que é marcado pela introspecção e por alguma busca de sentido para a sua existência. Apesar de uma

tendência natural da juventude à crítica da "religiosidade de família", a grande maioria dos estudantes mantém ou amplia sua espiritualidade e religiosidade. Isso confirma a existência de "um movimento de volta ao sagrado e de busca da transcendência" (JULIATTO, 2008, p. 32). E também o que afirma João Paulo II: "Assistimos hoje a um fenômeno muito significativo. Depois de um período de desconfiança e de afastamento em relação à Igreja, agora numerosos jovens estão a descobri-la como guia segura e fiel, como lugar indispensável de comunhão com Deus e com os irmãos" (JOÃO PAULO II, 1990a, n. 2). Essa redescoberta da dimensão religiosa implica a "busca de uma espiritualidade que dá unidade e gosto à vida" (CNBB, 2007, n. 19). É preciso, então, dar atenção à questão do sentido da vida na perspectiva do humanismo cristão e, assim, favorecer "uma espiritualidade (...) que propicie o encontro entre a fé e a vida" (CELAM, 1992, n. 116). Ressalte-se, porém, o fato de que os jovens "são presa fácil das novas propostas religiosas e pseudo-religiosas" (CELAM, 2007, n. 444). Isso se explica, por um lado, pela abertura que a juventude manifesta em relação ao transcendente e, por outro lado, em razão de os jovens serem "mais sensíveis às mudanças e propensos a aceitar o novo" (CNBB, 2007, n. 49). Sublinhe-se, ainda, que nesta fase da vida "também a adesão religiosa torna-se campo de reflexões e experiências" (CNBB, 2007, n. 43). A pesquisa demonstra, então, a existência de uma grande oportunidade para o trabalho de evangelização dos jovens e possibilidade da fé trazer maior sentido à vida. A Universidade Católica possui todas as condições para mostrar aos jovens que a mensagem cristã tem resposta "satisfatória à questão do sentido da vida" (JOÃO PAULO II, 1999, n. 38). A PUCPR precisa, pois, se

preocupar com a oferta de experiências religiosas, tanto intelectuais quanto vivenciais aos seus professores e estudantes. As atividades do Setor de Pastoral e da Paróquia Universitária Jesus Mestre podem servir para intensificar tais experiências.

Zelar pela qualidade do ambiente universitário e da vida comunitária. Nota-se algum equilíbrio entre as estruturas de atendimento às atividades de ensino/estudo e de apoio e gestão. E não poderia ser diferente, uma vez que a Universidade Católica, embora organizada em diferentes setores, busca em conjunto uma única finalidade: oferecer uma educação integral aos estudantes. Neste sentido, é preciso ressaltar que não é apenas aos professores que cabe a responsabilidade de educar, mas a todos os membros da "comunidade universitária". É na atitude de prestação de um serviço educativo que todos educam. O Cristianismo não é uma religião de solidão e de fechamento em si mesmo para o encontro intimista com Deus. Ao contrário, é religião da comunidade. A Universidade Católica, por sua própria natureza comunitária, é disso testemunha. Como enfatiza o Papa João Paulo II, "a Universidade Católica persegue os seus objetivos também mediante o empenho em formar uma comunidade humana autêntica, animada pelo espírito de Cristo" (JOÃO PAULO II, 1990b, n. 21). O mesmo Papa assim recomenda: "Os 'dirigentes e o pessoal administrativo' numa Universidade Católica promovam o crescimento constante da Universidade e da sua Comunidade mediante uma gestão de serviço" (JOÃO PAULO II, 1990b, n. 24). Com efeito, conclui o Pontífice, "a dedicação e o testemunho do 'pessoal não

acadêmico' são indispensáveis para a identidade e para a vida da Universidade" (JOÃO PAULO II, 1990b, n. 24). Percebe-se que não só a comunidade universitária, mas o ambiente comunitário também educa, por isso a PUCPR precisa desenvolver meios e estratégias que favoreçam a vida comunitária em benefício dos seus professores e estudantes.

Oferta de atividades para a formação da comunidade universitária. Percebe-se que as respostas dos estudantes, quanto a algumas afirmações sobre espiritualidade, são muito próximas das respostas dos professores. Isso reforça o pensamento comum de "tal mestre, tal discípulo". Assim, o cultivo de valores espirituais com os professores resultará no seu repasse praticamente automático aos estudantes. A instituição poderá alimentar esse cultivo da espiritualidade e de outros valores educativos por meio de palestras, publicações e eventos diversos. Nesse sentido, a PUCPR poderá reforçar o Projeto Identidade que já realiza com seus professores e estudantes, e estender atividades semelhantes para seus funcionários, principalmente os que têm maior contato com o alunado.

Reforçar o diálogo interreligioso e o diálogo entre ciência e espiritualidade. A pesquisa aponta a existência de uma propensão à tolerância em relação às diferentes culturas (que aumentou para 80% dos estudantes), assim como em relação às diferentes religiões e crenças (que aumentou para 60% dos estudantes). Isso parece corresponder ao fato de que os jovens de nossos dias apresentam "tendência ao sincretismo religioso

e às formas religiosas ecumênicas" (CNBB, 2007, n. 251). Mesmo com grande predominância Católica, é clara a diversidade religiosa na PUCPR. Este aspecto já é acenado pela Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, quando afirma: "A Comunidade universitária de muitas instituições católicas inclui colegas pertencentes a outras Igrejas, a outras comunidades eclesiais e religiões, e bem assim colegas que não professam nenhum credo religioso" (JOÃO PAULO II, 1990b, n. 26). A tendência mundial de aceitação da diversidade e de inclusão das pessoas leva os jovens a agirem com atitude assemelhada no que tange aos elementos religiosos da vida. A visão da maioria dos estudantes e dos professores quanto à relação entre ciência e fé, considerada complementar, mas independente, e vista por poucos em situação de conflito, remete à função básica da Universidade, que é a de promover o diálogo entre as diversas áreas do saber. Como Universidade Católica, porém, a PUCPR precisa estender este diálogo para o ecumenismo e a espiritualidade. A pesquisa mostrou que tanto professores quanto estudantes são sensíveis e abertos a esse diálogo. Isso é particularmente importante no ambiente universitário, que se constitui como "comunidade de mestres e discípulos irmanados na busca da verdade". Como afirma João Paulo II, "é no contexto da procura abnegada da verdade que recebe luz e significado a relação entre fé e razão" (JOÃO PAULO II, 1990b, n. 5). E complementa: "Sobretudo os jovens são sequiosos da Verdade acerca de Deus e do homem, da vida e do mundo" (JOÃO PAULO II, 1989, n. 1). O setor de Pastoral da Universidade e o recém criado Instituto Ciência e Fé deverão intensificar suas atividades para cumprir esse papel.

Participação em atividades sociais e estudantis. Embora seja notório que "os jovens desejam participar ativamente da vida social" (CNBB, 2007, n. 39), a pesquisa revela a existência de um pequeno percentual de alunos participando de entidades e atividades estudantis. Isso pode indicar pouca preocupação relacionada à ação ou representação política, e outras manifestações públicas de caráter comunitário, o que parece ser um dado relativamente comum nesta faixa etária. Essa constatação pode ser consequência da falta de tempo da maioria dos estudantes que, devido ao trabalho, não pode se dedicar a outras atividades estudantis complementares. Entende-se que a convivência universitária, além de formar o profissional, deve formar o cidadão capaz de contribuir para o futuro do país. Como resultado de uma formação integral, os jovens devem sair da universidade "capazes de compromisso solidário com a dignidade humana [e] de serem solidários com a comunidade" (CELAM, 2007, n. 342). Esse ponto é reforçado pelo Papa quando afirma: "Compete de modo particular a vós, jovens, a grande tarefa de construir uma sociedade mais justa e solidária" (JOÃO PAULO II, 1991, n. 4). A atividade pastoral, no âmbito da Universidade, deve também ser um trabalho que "forme os jovens para a ação sócio-política" e que "estimule a capacidade criadora dos jovens" (CNBB, 2007, n. 303). Desse modo, a tendência à subjetividade e ao fechamento em seu próprio mundo cederá à consciência de seu papel no âmbito social e político. Nesse ponto, a própria questão da busca do sentido é significativamente contemplada. Para fazer frente a essa realidade, a Universidade precisa ter consciência da limitação de tempo de alguns de seus estudantes e trabalhar

este aspecto. Concretamente, a PUCPR está organizando um curso livre de Capacitação de Lideranças e planeja outras atividades de envolvimento estudantil em prol de causas sociais.

Conclusão

Os dados obtidos na pesquisa e as reflexões a que deram origem, registrados anteriormente, apresentaram relevância para ações da pastoral e da gestão acadêmica da PUCPR. Pelo caráter inédito da pesquisa no Brasil, revelaram-se bastante ricos. Assim, até certo ponto, poderiam servir para instituições assemelhadas. Igualmente, poderiam servir de base para pesquisas semelhantes em outras instituições interessadas em investigar o mesmo tema nas suas comunidades educativas.

Referências

CELAM. **Documentos do CELAM:** conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

CELAM. **Documento de Aparecida:** texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

CNBB. **Evangelização da Juventude:** desafios e perspectivas pastorais. Brasília: Edições CNBB, 2007.

HERI-UCLA, **Spirituality and the Professorieate:** A National Study of Faculty Beliefs, Attitudes, and Behaviors. Higher Education Research Institute. Graduate School of Education and Information

Studies. University of California, Los Angeles: 2003a. Disponível em http://www.spirituality.ucla.edu/docs/results/faculty/spirit_professoriate.pdf, Acesso em 16 de março de 2009.

HERI-UCLA, **The Spiritual Life of College Students:** A National Study of College Student´s Search of Meaning and Purpose. Higher Education Research Institute. Graduate School of Education and Information Studies. University of California, Los Angeles: 2003b. Acesso em 16 de março de 2009.

JOÃO PAULO II. **Mensagem ao Dia Mundial da Juventude**, 1989. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_27111988_iv-world-youth-day_sp.html. Acesso em 18 de junho de 2011.

JOÃO PAULO II. **Mensagem ao Dia Mundial da Juventude**, 1990a. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/youth/documents/hf_jp-ii_mes_26111989_v-world-youth-day_sp.html. Acesso em 19 de junho de 2011.

JOÃO PAULO II. **Constituição Apostólica do Sumo Pontífice João Paulo II sobre as universidades católicas**. São Paulo: Paulinas, 1990b.

JOÃO PAULO II. **Mensagem aos Jovens no Dia Mundial da Juventude**, 1991.

JOÃO PAULO II. **Encíclica *Fides et Ratio*.** São Paulo: Loyola, 1999.

JULIATTO, Clemente Ivo. **Um jeito próprio de evangelizar**. Curitiba: Champagnat, 2008.

Capítulo 3

A CIÊNCIA COMO SISTEMA DE CRENÇAS NO CAMPO DAS NOVAS ESPIRITUALIDADES

Silas Guerriero
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Muito se fala sobre o debate entre a ciência e a religião. Durante longo tempo, e em certos sentidos até o presente momento ainda assim acontece, ciência e religião estavam em campos opostos disputando a primazia da voz sobre a realidade. Por outro lado, muitos estudiosos, teólogos, religiosos ou cientistas, procuraram estabelecer as pontes para um diálogo salutar. Este texto procura levantar questões acerca de outra perspectiva, aquela que vê a própria ciência como conteúdo de crença.

Não é de hoje que grupos esotéricos procuram uma visão unificada entre religião e ciência. O século XIX foi palco de inúmeras formulações, muitas de cunho positivista, que

procuraram a verdade última através de visões bastante particularizadas do método científico. Apenas a título de exemplo, e sem aprofundar esse debate, visto que seria tema para outro trabalho, podemos citar o próprio espiritismo de Allan Kardec e a antroposofia de Rudolf Steiner como tentativas de se desenvolver uma ciência oculta ou ainda uma ciência espiritualizada. Nosso objetivo, para o momento, é o de analisar as proposições feitas pelo antropólogo holandês Wouter Hanegraaff (1999b) sobre uma espiritualidade secular. O denominado campo da *Nova Era* seria, no entendimento desse autor, um exemplo típico desse tipo de religiosidade sem transcendência.

Para vários estudiosos que se debruçaram sobre o tema (Cf. HELLAS, 1996; AMARAL, 2000; TERRIN, 1992; CAROZZI, 1999; MAGNANI, 1999), a *Nova Era* tem suas origens localizadas nas transformações ocorridas na sociedade ocidental a partir das contestações do movimento de contracultura dos anos 1960. Colin Campbell (2001) vê, ainda, uma forte ligação das novas formas de espiritualidade do final do século XX com o movimento romântico do século XIX. Convém lembrar que várias especulações daquele período tinham por meta o aprimoramento do ser humano, dotado de uma grande capacidade mental e que fizesse uso das potencialidades da ciência então descobertas.

A *Nova Era* pode ser compreendida a partir de duas fontes principais. De um lado encontramos o enaltecimento de uma vida comunitária aberta a um desenvolvimento da espiritualidade. O exemplo seguido por vários grupos foi o da experiência de uma comunidade alternativa estabelecida em Findhorn, no norte da Escócia. Outro modelo seguido foi o de

desenvolvimento do potencial da mente, que tem suas raízes em idos mais distantes, como o movimento do *Novo Pensamento* no começo do século, ou principalmente o então denominado movimento do *Potencial Humano*, iniciado pelo pensador Aldous Huxley. Esse último culminou na formação do Instituto Esalen, na costa da Califórnia. Toda a perspectiva está centrada no desenvolvimento de um novo ser humano que não pode ser visto apenas como uma mente, no sentido cartesiano, ou com um corpo separado de uma alma, como prega o cristianismo. Esse novo homem deveria ser aquele que tivesse suas capacidades holísticas desenvolvidas em torno da tríade corpo-mente-espírito.

Para tanto, a *Nova Era* preconiza uma nova ciência, agora espiritualizada, que não estivesse apenas a serviço da técnica, mas sim dessa nova humanidade. Não foram poucas as vozes que se levantaram contra aquilo que seriam os velhos modelos, vistos como destruidores da integridade humana, e enalteceram a tão propalada crise dos paradigmas, propondo uma nova ciência, agora holística, que estivesse a serviço de uma nova espiritualidade, agora sem as amarras institucionais e sem o peso do poder das autoridades eclesiais. No interior da própria academia surgiram nomes que, embora não identificados diretamente com o movimento *Nova Era*, defenderam (e muitos o fazem até hoje) uma nova aliança da ciência com a espiritualidade. Entre esses, podemos citar os nomes de Henri Atlan, Edgar Morin e do prêmio Nobel Ilya Prigogine.

No entanto, nosso interesse, neste momento, é o de procurar compreender o que torna possível à *Nova Era* utilizar elementos seculares, no caso o próprio discurso científico,

como componentes de crença. Não são poucos aqueles que afirmam que a ciência contemporânea está apenas descobrindo aquilo que as antigas tradições sempre afirmaram. Citam conceitos da física quântica para afirmar, entre outras coisas, a existência da alma, a levitação dos corpos ou ainda a possibilidade de transmutação da matéria. Em geral, esses conceitos são utilizados apenas superficialmente e sem os rigores científicos.

O que é importante frisar, aqui, é que o surgimento de novas espiritualidades que vem ocorrendo em grande número desde a segunda metade do século passado tem evidenciado essa utilização de conteúdos retirados do discurso científico como componentes de crenças. Os próprios estudiosos dos fenômenos extraterrestres, como contato com extraterrestres, abduções, observações de OVNI´s etc. podem ser incluídos nesse universo. De acordo com a pesquisa realizada por Michelle Veronese, podemos classificá-los desde aqueles grupos com cunho eminentemente religioso até aqueles que afirmam serem esses contatos com os seres de outros mundos algo eminentemente científico.

Um outro bom exemplo a citar é o do sucesso do filme *Quem somos nós?*, que pode ser visto como um filme de autoajuda, mas que também explora à exaustão essa relação entre ciência e espiritualidade. Segundo Leila Albuquerque, "o deslocamento da física quântica do mundo subatômico e a sua referência repetida à vida cotidiana de indivíduos têm como objetivo fornecer pistas para solução de problemas afetivos alçados à categoria de existenciais" (ALBUQUERQUE, 2008, p. 3). Neste filme são utilizadas entrevistas de pensadores que falam como se fossem do *mainstream* da ciência, como é o caso

do físico Amit Goswami, corroborando a ideia de que a ciência atual comprova a possibilidade da consciência alterar a matéria. Esse é um dos pontos fortes do pensamento *Nova Era*.

Podemos entender que Goswami se aproxima do pensamento de Fritjof Capra, famoso guru da *Nova Era*. Segundo Pablo Nogueira, ambos "defendem a existência de um profundo mal estar na civilização ocidental contemporânea" e divergem no que tange à postura frente à ciência moderna (NOGUEIRA, 2010, p. 79). Para o físico indiano, o problema está na visão materialista da ciência, que solapou a possibilidade de sustentar crenças religiosas, propondo-se a ajudar na cura da ferida através de uma restauração com o transcendente. Goswami é um dos expoentes dessa nova articulação da ciência e religião, ganhando notoriedade midiática entre os adeptos não acadêmicos. É autor de livros como *O universo autoconsciente*, *A Física da alma* e *O ativismo quântico*. É um dos poucos cientistas que esteve por mais de uma vez no antigo e renomado programa de entrevistas da TV Cultura, Roda Viva (outro foi o próprio Edgar Morin). Isso mostra a força que esses pensadores têm na mídia e entre um público mais esclarecido.

Os exemplos citados acima falam de uma espiritualidade que não lida diretamente com divindades, orações, visões angelicais ou vozes do além. São marcadas profundamente por um discurso com elementos seculares imanentes.

Estamos ou não diante de manifestações religiosas? Essas novas espiritualidades nos levam a questionar o próprio conceito de religião. É nesse sentido que podemos dizer que

Hanegraaff pode nos auxiliar. A riqueza do objeto nos surpreende. No momento em que acreditamos ter conseguido enquadrá-lo nos contornos conceituais mais tradicionais a que estamos habituados ele escapa tal qual um líquido por entre os dedos. As experiências mais subjetivadas e a autonomia crescente do indivíduo neste momento ímpar do processo social nos remetem à própria indagação se devemos ou não insistir no elemento religioso. Afinal, para o sujeito religioso e para muitos estudiosos que usam um recorte fenomenológico, o sagrado existe independentemente do indivíduo e, principalmente, independentemente das mudanças sociais. Haverá sempre uma essência a se manifestar, embora várias dessas práticas em nada se assemelhem àquilo que entendem por sagrado. Numa visão redutora, que procura entender a religião como um produto social, fica realmente a pergunta se podemos continuar enxergando essas manifestações como religiosas ou não. A difusão de valores holísticos, a perspectiva monista e as vivências cada vez mais centradas na subjetividade demonstram que o fenômeno é muito mais amplo e extrapola a simples oferta de curas terapêuticas xamânicas, de cursos de tarô ou de tratamentos através de acupuntura, isso para ficar apenas com alguns exemplos.

Há na sociedade atual um conjunto significativo de práticas e serviços que prometem um bem estar a seus adeptos e que têm, em lugar de destaque, a tríade corpo-mente-espírito como componente central de seus discursos. Muitas dessas atividades tiveram origem em tradições religiosas distantes e exóticas, como as religiões orientais ou os xamanismos indígenas. Para muitos de seus adeptos, notadamente aqueles que se dizem sem religião, essas práticas nada têm de

religiosas, mas são profundamente espirituais no sentido em que buscam o desenvolvimento de uma espiritualidade interior. Um bom exemplo, neste caso, é o da prática da yoga. Oriunda de um universo religioso, hoje é vivenciada como uma técnica corporal que proporciona um bem-estar espiritual. Para muitos que a praticam, nada indica que seja uma prática religiosa. Alias, muitos nem imaginam suas origens ligadas ao hinduísmo. Contudo, a yoga é vista por muitos, estudiosos inclusive, como uma das práticas mais difundidas daquilo que se costuma denominar de movimento *Nova Era*.

Estamos diante de situações que tocam, ou ao menos resvalam, a dimensão religiosa, mas ao mesmo tempo estão longe de poderem ser chamadas de religião. A riqueza do objeto nos surpreende pelo surgimento constante de novas experiências e organizações. Para tanto, vamos lançar mão do conceito de religião e de espiritualidade desenvolvido pelo antropólogo holandês Wouter Hanegraaff (1999a; 1999b). Ao separar religião no singular das manifestações religiosas no plural podemos compreender as novas espiritualidades como uma manifestação religiosa possível na sociedade atual. Mas, se Hanegraaff fala da *Nova Era* como uma espiritualidade secular, novamente nos situamos frente à problemática de dizer, ou continuar dizendo, se são ou não uma manifestação religiosa.

Religião no singular e religiões no plural

Hanegraaff propõe uma nova perspectiva sobre o conceito de religião (HANEGRAAFF, 1999a) e o aplica numa

análise do campo da *Nova Era* (HANEGRAAFF, 1999b). O autor parte da previsão feita por Durkheim no começo do século XX de que uma alternativa possível para o desenvolvimento ulterior da religião seria a constituição de religiões individuais instituídas pelo próprio indivíduo e celebradas por conta própria (DURKHEIM, 2000, p. 30). Se para Durkheim essa religião interiorizada, consistida inteiramente em estados interiores e subjetivos e livremente construída por cada um de nós era apenas uma virtualidade incerta, para Hanegraaff a previsão do mestre da sociologia se confirmou na espiritualidade da *Nova Era*.

Hanegraaff faz uma revisão do conceito clássico de religião proposto por Clifford Geertz. Para este, religião é

> um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações pareçam singularmente realistas (GEERTZ, 1978, p. 104-105).

Entendo que a noção de Geertz sobre religião nos é bastante útil. Podemos perceber que ela serve tanto para religião como para as espiritualidades difusas. Cabem nesta definição tanto um grupo mais organizado, nitidamente religioso (como o Movimento Hare Krishna por exemplo), bem como os preceitos que se divulgam pela internet, sem uma organização eclesiástica nítida e que são vivenciados

individualmente, e as articulações entre religião e ciência, muitas vezes denominadas de uma ciência espiritualizada. O mesmo pode ser dito ainda em relação às vivências terapêuticas que cultuam corpo-mente-espírito. Há uma sistematização dos símbolos religiosos tendo ou não a figura de um líder carismático. Interessante notar que muitas práticas da *Nova Era* são realizadas de maneira não-intencional por uma rede de indivíduos. Esse conceito de Geertz é bem conveniente: não fala de sobrenaturalidade ou divindade, muito menos em sagrado.

Para poder analisar aquilo que chamou de religião secular (e a *Nova Era* como um grande exemplo atual) Hanegraaff estabelece uma revisão crítica do conceito elaborado por Geertz. Sua formulação de religião (aqui entendida como religião no singular) fica, então, assim estabelecida: qualquer sistema simbólico que influencia as ações humanas pela oferta de formas ritualizadas de contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados (HANEGRAAFF, 1999b, p. 147).

Essa formulação responde, segundo o autor, pela noção de religião em geral, mas ela deve ser desdobrada para podermos enxergar as formas que efetivamente se manifestam socialmente. Para tanto, ele se utiliza de duas subcategorias: a de religiões (no plural), que se manifestam sempre por meio de uma religião específica, e a de espiritualidades.

As religiões, enquanto subcategorias da classe geral e mais ampla de religião, se caracterizam pelo fato de que o sistema simbólico é representado por uma instituição social. Segundo Hanegraaff, podemos dizer que estamos diante de

uma religião sempre que o sistema simbólico em questão estiver organizado sob a forma de uma instituição social. Assim, religião necessitaria inevitavelmente de um grupo articulado em torno de um conjunto de mitos, com hierarquia e papéis definidos, e de uma doutrina que manifestasse ou demonstrasse um conhecimento sistematizado.

A religião (no singular) pode se manifestar (e frequentemente o faz) em formas de religiões (no plural), mas não precisa necessariamente fazê-lo. A religião pode se manifestar, também, naquilo que o autor denominou de "uma espiritualidade". Para ele, uma espiritualidade é qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados por meio de manipulações individuais de sistemas simbólicos (HANEGRAAFF, 1999b, p. 147).

Para Hanegraaff, essa concepção de espiritualidade é fundamental para a interpretação do Movimento *Nova Era*. Embora numa religião formalizada o conhecimento apareça de forma sistematizada em doutrinas ou teologias, estas são menos importantes para a preservação da comunidade de fiéis que as estórias e as imagens fundamentais partilhadas pelos seus membros. É o que ele denomina de simbolismo coletivo. O mesmo acontece no campo das espiritualidades. Também há um simbolismo compartilhado por um grupo de crentes, constituído por imagens e estórias que exercem um forte apelo moral para os indivíduos. Estes são estimulados pelos símbolos em conformidade a um código de conduta de todo o grupo. Embora isso seja mais perceptível no caso das religiões, o mesmo processo ocorre entre as espiritualidades. Destarte, podemos compreender como que as vivências

individualizadas estão também enquadradas no interior de molduras sociais mais amplas, uma vez que o simbolismo é coletivo.

As espiritualidades, no entendimento de Hanegraaff, podem existir em contextos religiosos ou seculares. Os indivíduos podem interpretar e vivenciar um simbolismo coletivo oriundo de uma religião, e podem fazer o mesmo com os sistemas simbólicos não religiosos (HANEGRAAFF, 1999b, p. 148). Este é o caso da espiritualidade *Nova Era*. Nesse sentido, podemos assim entender a utilização de mentalização positiva nos processos de cura praticados por adeptos da *Nova Era*. Muitos dos elementos que compõem a concepção de mentalização (imagens e estórias) são retirados de um universo científico ou paracientífico. Não vêm de sistemas religiosos. Para Hanegraaff, isso é uma manipulação individual de sistemas simbólicos disponíveis (religiosos ou não) e cumpre a função de uma espiritualidade, ou seja, influencia a ação humana oferecendo a possibilidade de manutenção do contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados através de manipulações individuais de sistemas simbólicos (no caso, as ideias e concepções sobre o funcionamento da mente e suas influências sobre o corpo). Hanegraaff utiliza, como exemplo, a mecânica quântica. Trata-se de um simbolismo coletivo secular, advindo do campo científico. Poucas pessoas que utilizam as imagens e estórias da mecânica quântica (como as interferências do observador no objeto observado, a ideia de partícula como onda e matéria, a noção de energia etc.) sabem exatamente do que estão falando. Têm apenas vaga noção e, principalmente, apenas uma suposição de que a física quântica

explica o fato das consciências interferirem na realidade ou de outras possíveis aplicações dessa ciência. Para muitos praticantes da *Nova Era*, a física quântica explica a existência de outras dimensões da realidade e torna possível a elevação do espírito a partir da exploração desses mundos. Um grupo de pessoas pode se unir em torno dessas ideias com a plena convicção de que possuem uma causa comum, a qual está a serviço de um bem comum para toda a humanidade. O que temos aqui não é exatamente uma ciência, mas um conjunto de mitologias de ciência que serve como um sistema coletivo básico.

É preciso reconhecer que essa mitologia não fala de mundos e personagens fabulosos, mas lida com elementos bastante concretos propiciados pela própria ciência. No entanto, há de se convir que a ciência contemporânea, principalmente a física das partículas e a cosmologia, lida com metáforas bastante abstratas. Como falar do surgimento do Universo, através do *Big Bang* sem utilizar figuras de linguagem abstratas? O mesmo pode-se dizer a respeito da composição da matéria. Não há como ser objetivo e concreto ao falar das subpartículas. Talvez algo semelhante também ocorra nos campos da cibernética, da neurologia e da biologia molecular.

Para um leigo, essas descobertas da ciência soam como coisas fabulosas. Para os adeptos da *Nova Era*, e defensores de uma mudança nos paradigmas, essa nova ciência não pode ficar presa aos modelos da ciência moderna, vistos como materialistas, mas tem de se aproximar de uma espiritualidade.

Não importa muito o quanto as pessoas que reproduzem esses valores conhecem do pensamento científico. Para Hanegraaff, a sociedade contemporânea não é baseada na racionalidade científica mais do que o cristianismo pré-iluminista teria sido baseado na teologia cristã. Poucos, naquele momento, faziam ou compreendiam os discursos teológicos, da mesma maneira que poucos, hoje, dominam o universo da física das partículas.

De certa maneira, qualquer pessoa pode rearticular individualmente algum sistema simbólico coletivo, religioso ou não, e gerar espiritualidades próprias. Isso explicaria o crescimento de crenças e vivências religiosas cada vez mais interiorizadas e individualizadas.

A espiritualidade pode surgir com base numa religião existente, mas pode surgir sem esse universo. A *Nova Era*, para Hanegraaff, é um exemplo de espiritualidade que surge a partir de uma sociedade secular pluralista. Essa secularização pode ser percebida na medida em que as espiritualidades, cada vez mais autônomas e desvinculadas de uma religião, estão em confronto com as religiões instituídas. Esse confronto significa a competição através da formulação de novas sínteses que fornecem a possibilidade dos indivíduos manterem contato com um quadro metaempírico mais geral de significados. É através desse contato, muitas vezes ritualístico e que envolve imagens e ideias, que as pessoas dão sentido às suas experiências cotidianas. Numa sociedade secularizada a religião não desaparece, mas sofre a concorrência de outros simbolismos coletivos, agora formulados autonomamente pelos agentes sociais.

A *Nova Era* utiliza tanto sistemas simbólicos religiosos (de preferência aqueles mais distantes das instituições existentes, como as religiões orientais e os xamanismos indígenas), como também sistemas não religiosos (o caso já citado da mecânica quântica é exemplar). A base comum da *Nova Era*, aquilo em que se consistiria seu universo de crenças e símbolos, não é de uma religião existente, mas a de um grande número de sistemas simbólicos provenientes de várias fontes e reconfigurados por meio da veiculação dos meios de comunicação.

Na medida em que não há uma autoridade comum nem uma estrutura estabelecida, o indivíduo é deixado à sua própria escolha para extrair as implicações religiosas dos sistemas simbólicos disponíveis. Para Hanegraaff, portanto, a *Nova Era* é uma estranha mistura de elementos seculares e não-seculares. Essa autonomia do indivíduo pode ser mais bem verificada na medida em que os seguidores da *Nova Era* não permitem que outros digam a eles no que devem ou não acreditar. Partem do princípio, e este pode ser entendido como o centro simbólico da *Nova Era*, que o *self* sofre um processo de evolução espiritual ilimitada por meio da qual aprende com suas experiências nas mais diversas combinações realizadas pelo próprio indivíduo.

É nesse sentido que podemos entender o que Hanegraaff chama de espiritualidades na sociedade contemporânea. Porém, como visto, se há a combinação de elementos religiosos e seculares ou a possibilidade de articulações de imagens e ideias totalmente desprovidas de conotações religiosas, permanece a dúvida de até onde podemos dizer que se trata de religião ou simplesmente de um

conjunto de práticas corporais que visam o bem estar. Para melhor entendermos tal reposição não há como não pensar em exemplos, visto que o universo *Nova Era* é composto por uma infinidade extremamente diversa de crenças, práticas e até pertencimentos. O que poderia haver de religioso num curso de Feng Shui? Afinal, não se trata apenas de configuração de fluxo de energia? O Tai Chi Chuan não seria apenas uma modalidade de atividade corporal, tal qual tantas outras que se fazem numa academia? A leitura de um livro de autoajuda, que explora conhecimentos da neurolinguística, praticado por sujeitos identificados como pertencentes ao meio *Nova Era* e vendido numa estante de uma pequena loja de incensos, cristais, produtos naturais e bonequinhos de gnomos, tem alguma coisa a ver com religião? Para Hanegraaff, esse universo todo, embora em alguns momentos possa ter apenas elementos seculares, pode ser entendido como uma espiritualidade, ou melhor, como religião (no singular), uma vez que influencia as ações humanas pela oferta de formas de contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados. Esse quadro metaempírico envolve o mito fundador de que qualquer um de nós traz dentro de si a potência cósmica maior, de que Deus se encontra em todas as coisas e inclusive em nossos interiores e que a meta e missão de cada um é alcançar a plena realização. Essa realização passa por uma evolução espiritual ilimitada alcançada a partir das lições que cada um de nós consegue tirar das experiências que nós mesmos criamos.

Conclusão

Pensar nas relações entre religião e ciência na sociedade atual, bem como nas novas espiritualidades e nas crenças e práticas daquilo que se convencionou denominar de *Nova Era* força-nos a pensar o próprio conceito de religião. Afinal, o que é ou não é religioso nesse universo tão amplo? Enquanto a religião ficava restrita às igrejas, às tradições e às formulações doutrinais, não havia muito problema em pensar os limites da religião. Ela não se confundia com magia e muito menos com a ciência. Os antropólogos avançaram ao tratar magia e religião inseridas num todo mais amplo, num sistema de crenças sócioculturais. Tiraram a possibilidade de enxergar a religião como um elemento imbricado radicalmente na natureza da espécie, sem cair nas explicações de ordem metafísica ou teológica. Restava a dificuldade de se separar aquilo que seria religioso daquilo que seria meramente secular. As religiões instituídas, dotadas de um corpo doutrinário definido, seriam facilmente identificáveis. O mesmo não poderia ser dito em relação às religiosidades difusas ou às novas formas de espiritualidade.

Percebemos, então, que o conceito amplo de religião estabelecido por Hanegraaff conseguiria abarcar várias das manifestações que identificamos por novas espiritualidades. Mas será que sendo esse conceito tão amplo não poderíamos até colocar sistemas que notadamente nada têm de religiosos? Até que ponto o bem estar que sente um executivo provocado pela prática regular de yoga se diferenciaria do prazer de beber cerveja com os amigos após o jogo de futebol de todas as quartas-feiras? Em que medida um sistema de referências filosóficas não contribuiria, também, para influenciar as ações

humanas estabelecendo um quadro mais amplo de significados? Não seriam esses, seja o sentido da vida provindo da identificação com um time de futebol ou aquele provindo de uma sistematização filosófica racional, quadros metaempíricos de significados? Desta forma, estaríamos novamente diante da necessidade de estabelecer distinções no que entendemos ou não por religião.

Uma coisa é certa: diante das variadas formas que a religião assume no momento atual não cabe mais continuar com os velhos conceitos, sociológicos ou até mesmo teológicos, do que é ou não religião. É preciso pensar em outros termos, com novos referenciais.

Podemos dizer que cada época tem a religião que merece, ou seja, que a religião é profunda e historicamente impregnada com os valores e a visão de mundo da sociedade abrangente. Numa sociedade cada vez mais secular, em que a ciência é vista como detentora de uma verdade que está sempre por se descobrir, a religião ou as espiritualidades passam a incorporar cada vez mais seus elementos. Nessa nova mitologia, a verdade última, ou o que poderia parecer uma verdade absoluta, está mantida na ideia de que existe uma realidade profunda e que somente essa nova ciência, agora humanizada e principalmente espiritualizada, será capaz de alcançar.

Referências

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. Religião, ciência e invenção no filme Quem somos nós? **Revista Nures**, 8, Janeiro/Abril 2008, http://www.pucsp.br/revistanures.

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**. Comunidade, essência e sincretismo na *Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CAROZZI, Maria J. (org.). **A *Nova Era* no mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HANEGRAAFF, Wouter. Defining religion in spite of history. In: PLATVOET, J.G. and MOLENDIJK, A. **The pragmatics of defining religion**. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1999a.

_____. New Age spiritualities as secular religion: a historian´s perspective. **Social Compass**, 46(2), 1999b, p. 145-160.

HEELAS, Paul. **The New Age movement**. Oxford: Blackwell, 1996.

MAGNANI, José Guilherme. **Mystica Urbe**. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

NOGUEIRA, Pablo. **Espiritualidade quântica?** Consciência, religião e ciência no pensamento de Amit Goswami. São Paulo, PUCSP, 2010. (dissertação de mestrado)

TERRIN, Aldo Natale. ***Nova Era***: a religiosidade do Pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.

VERONESE, Michelle M. **Deuses de outros mundos**. O culto a discos voadores e extraterrestres. São Paulo, PUCSP, 2006. (dissertação de mestrado)

Capítulo 4

PERCEPÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CIÊNCIA EM CONTEXTO ACADÊMICO

Marciel Colonetti
Mário Antonio Sanches
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

1. Introdução

Neste trabalho, apresentaremos parcialmente o resultado de uma pesquisa de campo[20] realizada com o objetivo de mapear a compreensão das relações entre religião e ciência a partir das percepções de profissionais das ciências humanas e profissionais das ciências da natureza.

[20] Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) obtendo aprovação para que os questionários fossem aplicados aos profissionais das ciências humanas e ciências da natureza. Foi realizada no Programa de Pós Graduação em Teologia da PUCPR.

O objetivo principal da pesquisa é diagnosticar a existência ou não do diálogo entre ciência e religião no ambiente acadêmico, podendo localizar as eventuais dificuldades em promover o diálogo entre estes dois tipos de conhecimento. Religião e ciência são realidades onipresentes na sociedade humana; elas permeiam a existência humana e se interpenetram. A relação entre elas, em sua importância histórica, serve para dar forma à vida humana. É nesse sentido de interligação que religião e ciência ganham interesse global (PETERS e BENNETT, 2003, p. 31).

Neste capítulo, indicaremos e comentaremos parcialmente a pesquisa realizada, examinando as respostas da parte da pesquisa que buscou mapear exatamente a compreensão das relações em religião e ciência no universo pesquisado. Não comentaremos as diferenças de gênero, nem a segunda parte da pesquisa que aprofundava a percepção das relações entre evolução e criação, em razão da extensão do texto. No texto iremos indicar a metodologia da pesquisa, como seu referencial teórico e dados gerais sobre a pesquisa de campo. Na sequência, apresentamos os resultados da pesquisa e os comentários a partir do referencial proposto, reunindo as questões em quatro tipos de relações entre religião e ciência: conflito, independência, integração e diálogo. No final, faremos uma breve conclusão.

2. Método

O referencial teórico do trabalho que orientou a pesquisa de campo foi o pensamento de Ian G. Barbour, físico, teólogo e um grande defensor do diálogo entre ciência e

religião. Portanto, quando optamos por estabelecer o estudo da relação entre religião e 'ciências da natureza' estamos seguindo, conscientemente, a linha de trabalho do Centro de Teologia e Ciências da Natureza[21] americano, onde Barbour é o principal teórico. Ele pesquisa a relação entre ciência e religião desde 1960, e ganhou respeito e reconhecimento com o título de decano desse diálogo entre ciência e religião, título este dado pela Academia Americana de Religião, em 1993.

Entre todas as tipologias sugeridas para classificar as relações entre ciência e religião (e a tipologia de Ian Barbour continua a ser amplamente usada no campo público e acadêmico), sua proposta indica quatro tipos de relações que são percebidas entre ciência e religião: Conflito, Independência, Diálogo, Integração.

Na pesquisa realizada, 166 pessoas responderam aos questionários. Os questionários foram aplicados em escolas, junto aos professores, como também em eventos, na cidade de Curitiba, o que dá um caráter local à pesquisa. Os questionários eram compostos de três partes: uma primeira que caracterizava o sujeito da pesquisa, indagando sobre idade e formação profissional. Na sequência, os entrevistados respondiam a outras duas partes do questionário, mas, como foi dito, iremos apenas apresentar as respostas a uma delas.

[21] CTNS é uma organização internacional sem fins lucrativos dedicada à pesquisa, ensino e serviços públicos. O foco científico central está no desenvolvimento da física, cosmologia, biologia evolucionária, genética, por isso o termo 'ciências da natureza'. Disponível no site: http://www.ctns.org.

3. Relações entre ciência e religião: dados de campo e análise

O total de participantes formava uma maioria feminina de 64% dos entrevistados, e uma minoria masculina de 36%. A diferença das respostas na perspectiva de gênero não será apresentada neste trabalho. Quanto à faixa etária, a maioria se concentrou entre 31 e 50 anos (56%), com 29% entre 18 e 30 anos e 15% acima de 50 anos. Quanto à formação acadêmica dos entrevistados, temos o seguinte quadro: 70% pertenciam à área de ciências humanas e 30% à área de ciências da natureza. Esse desequilíbrio aconteceu involuntariamente e, por isso, a pesquisa indica também os dados separados por área, cujos pontos relevantes vamos apresentar abaixo.

A parte da pesquisa que vamos apresentar se constituía de um questionário com a seguinte formulação: "*Assinale com (x) caso você se identifique com uma (ou mais) das posições abaixo"* e nove sentenças relacionadas com religião e ciência. São as respostas a esta parte do questionário que passamos a analisar.

Tabela 01 – A partir da totalidade dos dados:

	QUESTÃO	TOTAL
1	Aceito a Bíblia, logo não aceito a evolução: sou criacionista.	9%
2	Aceito a evolução, logo questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo.	10%
3	Aceito a Bíblia e creio que Deus é criador, mas aceito a evolução.	72%

4	Uma pessoa não pode acreditar em Deus e na evolução ao mesmo tempo.	5%
5	Acredito que é possível ser cientista e religioso ao mesmo tempo.	78%
6	Só aceito as crenças religiosas que podem ser provadas cientificamente.	5%
7	Aceito a religião e a ciência, mas como realidades separadas.	32%
8	Minha atividade científica (estudo, ensino, pesquisa) se dá em diálogo com a minha fé.	57%
9	Procuro desenvolver a minha atividade religiosa num diálogo aberto com as ciências.	71%

A partir do referencial proposto, indicado por Ian Barbour, vamos analisar os resultados das questões acima, classificando-os nos quatro tipos de relações entre religião e ciência propostos por este autor:

Conflito

As questões um, dois e quatro apresentam resultados que podem se situar no que Barbour define como *conflito*. Quanto à pergunta "*Aceito a Bíblia, logo não aceito a evolução: sou criacionista"* obteve-se 9% dos entrevistados que responderam de maneira favorável. Isto significa que estes entrevistados se colocam como religiosos que assumem claramente uma posição de conflito em relação às ciências biológicas, onde predominada a teoria da evolução. O número nos parece pequeno, mas esta posição está presente na mídia como salienta Barbour:

> Hoje a imagem popular da "guerra entre ciência e religião" é perpetuada pela mídia, para quem uma controvérsia é mais dramática do que as posições mais sutis e diferenciadas entre os extremos do materialismo científico e do literalismo bíblico. (...) convergem ao dizer que ninguém pode acreditar em evolução e em Deus ao mesmo tempo. Cada um dos lados ganha adeptos, em parte, por opor-se ao outro, e ambos utilizam uma retórica de guerra (2004, p. 25).

Quanto à pergunta "*Aceito a evolução, logo questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo*" obteve-se 10% dos entrevistados com respostas favoráveis. O objetivo dessa questão era identificar também o conflito, mas desta vez de pessoas sintonizadas com a ciência e que têm problemas com a religião.

Quanto à pergunta "*Uma pessoa não pode acreditar em Deus e na evolução ao mesmo tempo*" obteve-se 8% das respostas dos entrevistados. Essa questão buscou relatar também, assim como a questão primeira, o conflito. Isto provavelmente caracterizaria o posicionamento de um fundamentalista religioso ou de um evolucionista cético.

É curioso observar que nas três questões situadas no âmbito do conflito entre ciência e religião não obtivemos mais do que 10% de respostas confirmando este posicionamento. Na literatura sobre o tema, a situação de *conflito* é típica de posições extremas como adeptos do materialismo científico ou

do literalismo bíblico. Para ambos, ciência e religião são inimigas. Segundo Russel e Wegter-McNelly

> os materialistas científicos afirmam que o mundo é composto apenas de matéria; não há nenhum espaço para a mente, o espírito ou Deus. Além disso, afirmam que a ciência é a única maneira de obter conhecimento verdadeiro; a religião não nos diz nada de real valor sobre o mundo ou a humanidade. Os literalistas bíblicos acreditam que a Bíblia deve ser compreendida literalmente, que não requer nenhuma interpretação e que só ela nos oferece o conhecimento verdadeiro a respeito do mundo, da humanidade e de Deus; muitas vezes vêem a ciência como um desafio à fé bíblica (2003, p. 47).

Ambos - materialismo científico e literalismo bíblico – defendem radicalmente que tanto a ciência quanto a religião são dogmáticas no que tange ao aspecto da verdade, tornando-se, assim, rivais no grande universo que é a natureza. Faz-se necessário optar por uma delas. É o conflito instaurado. Para McGrath,

> por trás desse modelo de "conflito" emergia uma significativa mudança social. Na perspectiva sociológica, o conhecimento científico podia ser visto como recurso cultural construído e desenvolvido por certos grupos para a conquista de determinados objetivos e interesses. Essa abordagem esclarece a crescente competição entre dois grupos distintos na

> sociedade inglesa do século XIX: o clero e os cientistas profissionais. O clero era em geral considerado uma elite no começo do século. O "pároco sabe tudo" era um estereótipo bem estabelecido na época.

Importa salientar que se aceitarmos o conhecimento científico como única forma confiável de conhecimento, podemos cegamente aderir ao perigoso e preconceituoso posicionamento intelectual de que apenas a ciência é objetiva, aberta, universal, cumulativa e progressiva. Em contraste, a religião é subjetiva, fechada, paroquial, acrítica e resistente a mudanças (BARBOUR, 2004, p. 26).

Um grande defensor do método científico é Carl Sagan. Para ele, tal método é universalmente aplicável, chegando ao ponto de defendê-lo como único caminho capaz de produzir paz e justiça. É uma defesa radical da ciência. Porém, esta defesa pode e deve ser questionada como única fonte de fé e esperança, promotora de paz e justiça, pois, a pessoa humana faz-se gente dentro de uma cultura, mas se ficar também totalmente presa aos seus padrões culturais, poderá não encontrar respostas para muitas questões autenticamente humanas (SANCHES, 2004, p. 33).

Independência

A questão número sete tem o sentido de identificar até que ponto a relação ciência e religião é compreendida como independente uma da outra. Este grupo é composto por pessoas que não alimentam o conflito, por isso o número que

surgiu da pesquisa é bem maior, pois 32% dos entrevistados responderam positivamente à pergunta "*Aceito a religião e a ciência, mas como realidades separadas*". Aqui, podemos ter um religioso que não quer saber de diálogo com a ciência, ou um cientista que não quer a presença da religião na atividade profissional.

Nesse pressuposto, a ciência e religião empregam métodos contrastantes e linguagens diferentes, sendo que devemos mantê-las em compartimentos estanques em nosso cotidiano. Tal atitude impede qualquer interação construtiva, não provoca conflito, mas produz uma grande barreira que impede o diálogo e a interação. A religião ganha um caráter de subjetividade, enquanto a ciência assume o caráter de objetividade.

O posicionamento de *independência* tem uma importância no universo das relações entre ciência e religião, como ponto de partida, pois através desse caminho é preservado o caráter diferencial de cada área. Uma estratégia, diga-se, até interessante, utilizada para silenciar aqueles que fervorosamente comungam da tese de que o conflito é inevitável.

Para François Euvé,

> as posições que defendem uma clara demarcação dos domínios fornecem, segundo Ian Barbour, uma boa "aproximação" que nos coloca a salvo das armadilhas do fundamentalismo. Evitam a mescla de gêneros. Apesar disso, são passíveis de muitas críticas. A principal delas consiste em ressaltar a tendência a certa

> "subjetivação" da apresentação da fé. O perigo do desejo de desvencilhar-se de um objetivismo impessoal, supostamente próprio das ciências, é que ele pode resvalar para o outro extremo. A teologia da criação tende a ser absorvida em uma teologia da salvação. Convém não esquecer que Deus é criador do universo e não somente da esfera religiosa (2006, p. 55).

Esse posicionamento não deve ser aceito tão facilmente porque ciência e religião são linguagens a respeito de um mesmo mundo (BARBOUR, 2004, p. 38). Se de fato fosse possível uma total independência entre ciência e religião, teríamos resolvido um grande problema: o conflito entre ambas. Mas criaríamos outro: a impossibilidade de diálogo entre religião e ciência.

Integração

A questão número seis, "*Só aceito as crenças religiosas que podem ser provadas cientificamente*", indica uma posição um tanto rara no nosso meio que aponta na direção de uma submissão da religião à ciência, e não é de estranhar que apenas 5% do total dos entrevistados responderam favoravelmente. A religião, segundo essa posição, pode perder sua identidade e ser incorporada pela ciência.

Na *integração*, os teóricos partem do conhecimento religioso, alegando que parte de suas convicções religiosas carecem de uma reformulação à luz da ciência. Inclui a teologia natural, a teologia da natureza e a síntese sistemática. Dessa maneira, conceitos como espaço, tempo, matéria,

causalidade, mente, espírito e mesmo Deus são usados de maneiras similares nas teorias e na pesquisa teológica e científica (RUSSEELL e WGTER-MCNELLY, 2003, p. 48).

Para Barbour, existem três versões distintas de *integração*. A primeira, que parte da teologia natural, afirma que a existência de Deus pode ser deduzida, ou até mesmo fortalecida, a partir dos indícios de um planejamento da natureza dos quais a ciência nos tornou mais conscientes. Barbour afirma que

> a teologia natural tem um grande apelo num mundo de pluralismo religioso, uma vez que ela parte de dados científicos sobre os quais se pode esperar um acordo apesar das diferenças culturais e religiosas. Além disso, é coerente com a reação pessoal de reverência e admiração que muitos cientistas experimentam em seu trabalho (2004, p. 46).

A segunda emerge da teologia da natureza, onde as teorias científicas influenciam a reformulação de certas doutrinas, como a da criação e da natureza humana. A teologia da natureza deve fundamentar-se tanto na ciência como na religião em sua tarefa de elaborar uma ética ambiental pertinente para o mundo de hoje (BARBOUR, 2004, p. 49).

Já a terceira é fruto da síntese sistemática onde, segundo Barbour,

> ciência e religião contribuem para o desenvolvimento de uma metafísica includente. O esquema conceitual includente que se procura deverá representar as características fundamentais de todos os eventos. Essa metafísica pertence ao campo do filósofo, mais do que do cientista ou do teólogo, mas pode servir como espaço de reflexão comum (2004, p. 50).

E esta estratégia se dá pela teologia e pela filosofia do processo. A primeira constitui um novo conceito à autoridade absoluta de Deus em termos de persuasão ou influência no âmbito geral do processo do mundo. Segundo McGrath,

> os seguidores da teologia do processo dizem que Deus não pode forçar a natureza a obedecer a sua vontade ou a seguir os propósitos que ele estabeleceu para ela. Ele pode apenas procurar influenciar o desenvolvimento do processo a partir de seu interior por meio de persuasão ou atração. Todas as entidades gozam de certo grau de liberdade e criatividade que Deus não pode ignorar (2005, p. 137).

Já a filosofia do processo[22] é hoje uma promissora candidata ao papel de mediação, porque ela própria foi

[22] Para Barbour, "o pensamento de processo afirma que os elementos constitutivos básicos da realidade não são dois tipos de entidades estáveis (o dualismo mente/matéria), ou um só tipo de entidade estável (o materialismo), mas um tipo de evento com dois aspectos ou fases. Essa filosofia é monística ao retratar o caráter comum de todos os eventos, mas reconhece que esses eventos podem ser organizados de diversas maneiras – o que leva a um pluralismo organizacional de diversos níveis" (2004, p. 51).

elaborada sob influência de ideias tanto científicas como religiosas. Este movimento está distante daquilo que conhecemos como dualismo e materialismo. Sua principal característica é determinar uma realidade comum para tudo o que acontece, produzindo uma pluralidade organizacional.

Barbour salienta que,

> para os filósofos do processo, Deus é a fonte da inovação e da ordem. (...) Deus não é o Soberano transcendente do Cristianismo clássico (...) ele influencia todos os eventos, mas não é causa exclusiva de nenhum. (...) Harshorne formou uma versão do pensamento de processo em que há um conceito "bipolar" de Deus: imutável quanto à intenção e caráter, mas mutável quanto à experiência e relações (2004, p. 52).

O que observamos é que, tanto para Barbour quanto para os demais teóricos, o fator determinante neste processo é a busca pela verdade. Tanto a religião quanto a ciência são autocríticas. Ambas são humildes e persistentes diante do mistério.

Diálogo

As questões número três, cinco, oito e nove estavam voltadas para a busca da percepção do *diálogo*. A questão "*Aceito a Bíblia e creio que Deus é criador, mas aceito a evolução*" obteve 72% dos entrevistados com respostas favoráveis. Esta terceira questão, com este número considerável de posição

positiva, representa um alto número de pessoas que se entendem como religiosas e em paz com a teoria do evolucionismo predominante nas ciências da natureza.

Quanto à questão "*Acredito que é possível ser cientista e religioso ao mesmo tempo*" obteve respostas de 78% dos entrevistados como favoráveis. O número de posições favoráveis a esta questão é ainda coerentemente maior do que ao do número três, pois o enunciado é mais amplo e inclui as pessoas com posturas religiosas diferentes que podem ter se sentido desconfortáveis em responder '*creio que Deus é criador*'. Aqui podemos ter também pessoas que se colocam na posição de *independência* entre ciência e religião.

As questões oito e nove são parecidas, mas destinadas a grupos diferentes, vejamos: A questão oito "*Minha atividade científica (estudo, ensino, pesquisa) se dá em diálogo com a minha fé*" obteve posição favorável em 57% dos entrevistados. Este item buscava identificar a posição de *diálogo* em pessoas que se dedicam a atividades acadêmicas *(estudo, ensino, pesquisa)* e o quanto estas atividades são permeadas pela sua fé. Olhando pelo outro lado, é bom destacar que 43% se sentiram, de algum modo, desconfortáveis em responder que a "sua atividade científica se dá em diálogo com a sua fé". O que isto representa precisaria ser mais bem investigado.

Quanto à questão nove "*Procuro desenvolver a minha atividade religiosa num diálogo aberto com as ciências*" obteve-se respostas favoráveis de 71% dos entrevistados. Esse item evidenciou a percentagem de pessoas que aceitam a religião e que vivem num *diálogo* aberto com as ciências. É um número bastante alto, e visto que a questão foi respondida pelo mesmo

universo de pessoas que respondeu à questão anterior, pode estar indicando que as pessoas compreendem que a 'atividade religiosa' está mais aberta ao diálogo com as ciências do que 'atividade científica' está aberta à influência da fé.

Estas quatro questões que sondavam dos entrevistados sua postura de *diálogo* colocam-nos no ponto central da pesquisa. Compreendemos que o diálogo pode nos dar uma visão mais integral da realidade, pois

> o diálogo da Religião com a Ciência, da Ética com a Biologia, aponta para essa complexa inter-relação. Falar sobre a origem da vida humana na terra, sem considerar a contribuição da Biologia, é fazer especulações infundadas, e pior ainda, é explicar a origem de alguém que pode ser tudo, menos humano, pois não há seres humanos sem sua constituição biológica, sem sua história de evolução. Por outro lado, a Biologia, que tem claramente sua contribuição a dar, em outros momentos parece ausente. Os nossos genes estão por trás de cada uma de nossas ações como o ar que respiramos, vital para a vida. Mas quando perguntamos "por que existimos", nem o ar, nem os genes podem ajudar muito. Nesse momento, a Teologia vem ao nosso encontro para nos dizer que a vida é um dom com um propósito e uma finalidade (SANCHES, 2004, p. 34).

O diálogo entre ciência e religião enfatiza as semelhanças entre pressupostos, métodos e conceitos. Pode também ser encetado em torno de questões "de fronteiras", como a origem e o devir do universo, a origem e natureza da vida, e a pertinência do espírito (EUVÉ, 2006, p. 55). Partimos

da hipótese de que existem diferenças de ênfase entre as duas áreas, mas as distinções não são absolutas. No pensamento religioso, percebe-se um paralelo com os critérios científicos como coerência, abrangência e fecundidade. As crenças podem, como afirma Barbour, ser testadas pelos critérios da consistência e da conformidade com a experiência (BARBOUR, 2004, p. 42). Todavia, deve-se ter bem claro que a ciência se preocupa com as causas, enquanto a religião se interessa por acepções pessoais.

Compreender o discurso científico é uma tarefa que necessita estar alicerçada em conjeturas metafísicas. O discurso metafísico é um lugar de diálogo possível com a teologia (LAMBERT, 2002, p. 102). O resultado desta pesquisa, que apontou que as posições em prol do diálogo estão ao redor de 70%, indica a nosso ver um ponto positivo da percepção destas realidades na academia, que significa abertura ao pluralismo e a busca de uma visão mais ampla do que a oferecida pelo curso realizado no ensino superior. Para nós, isso é positivo, pois

> uma sociedade pluralista e científica que queira, de fato, respeitar o pluralismo das diferentes áreas de conhecimento e atividade humana deve reconhecer que todas as religiões estão apontando para um elemento que transcende o conhecimento científico, que se impõem como valor para um Estado que verdadeiramente se entenda como secular, ou melhor, como capaz de acolher a diversidade e a pluralidade dentro de suas fronteiras: a afirmação de que a vida faz sentido e que este sentido se funda na concepção de ser humano transcendente, cuja dignidade se dá na relação

pessoal, ou impessoal, com o Transcendente (SANCHES, 2004, p. 40).

4. Relações entre religião e ciência: recorte pela formação profissional

Após a apresentação dos dados da pesquisa iremos observar as diferenças percentuais ocorridas quando as respostas são tomadas separadamente dos profissionais das ciências humanas e das ciências da natureza. Esta abordagem é importante devido ao fato de que a maioria dos entrevistados era oriunda das ciências humanas. Portanto, vamos às respostas à mesma formulação: "*Assinale com (x) caso você se identifique com uma (ou mais) das posições abaixo*" e as nove sentenças relacionadas com religião e ciência.

Tabela 2 a partir do recorte profissional:

	QUESTÃO	CIÊNCIAS DA NATUREZA	CIÊNCIAS HUMANAS
1	Aceito a Bíblia, logo não aceito a evolução: sou criacionista;	6%	10%
2	Aceito a evolução, logo questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo.	16%	8%

3	Aceito a Bíblia e creio que Deus é criador, mas aceito a evolução.	62%	76%
4	Uma pessoa não pode acreditar em Deus e na evolução ao mesmo tempo.	2%	6%
5	Acredito que é possível ser cientista e religioso ao mesmo tempo.	80%	77%
6	Só aceito as crenças religiosas que podem ser provadas cientificamente.	12%	3%
7	Aceito a religião e a ciência, mas como realidades separadas.	46%	26%
8	Minha atividade científica (estudo, ensino, pesquisa) se dá em diálogo com a minha fé.	42%	63%
9	Procuro desenvolver a minha atividade religiosa num diálogo aberto com as ciências.	60%	76%

O quadro acima demonstra as diferentes percentagens das respostas conforme a origem acadêmica dos entrevistados. Retomemos rapidamente as questões a partir dos tipos de relações entre religião e ciência sugeridos por Barbour.

Conflito

As questões um, dois e quatro – relacionadas com *conflito* - apresentam diferenças significantes. Quanto à primeira pergunta, obteve-se a adesão de 6% dos profissionais da área de ciências da natureza e 10% dos profissionais da área de ciências humanas do total de entrevistados. Isto indica 4% a mais de criacionistas nas áreas de humanas do que na outra área estudada. Pode-se dizer que este número era um tanto esperado, dado o perfil acadêmico das áreas.

Quanto à pergunta "*Aceito a evolução, logo questiono a Bíblia e tenho problema com o cristianismo*" obteve-se respostas favoráveis em 16% dos profissionais da área de ciências da natureza e 8 % dos profissionais da área de ciências humanas. Coerentemente temos aqui a percentagem invertida – em relação à pergunta anterior - com o dobro do número de profissionais das áreas de ciências da natureza com a adesão à evolução, a ponto de ter problema com o cristianismo.

Quanto à pergunta "*Uma pessoa não pode acreditar em Deus e na evolução ao mesmo tempo*" obteve-se respostas positivas em 2% dos profissionais da área de ciências da natureza e 6% dos profissionais da área de ciências humanas do total de entrevistados. É curioso observar que, apesar de um bom número de profissionais da área de ciências da natureza (16%) terem indicado, na questão número um, que têm problema com o cristianismo, no entanto apenas 2% indicam a impossibilidade de se acreditar em Deus e aceitar a evolução ao mesmo tempo.

É interessante perceber que as respostas eram mais ou menos as esperadas: profissionais das áreas de humanas

apresentam maior dificuldade de integração com as ciências, e os profissionais das ciências da natureza apresentam maior problema em lidar com a religião, embora estes apresentem abertura mostrando que é possível 'acreditar em Deus e aceitar a evolução ao mesmo tempo'.

Independência

Para a questão sete, "*Aceito a religião e a ciência, mas como realidades separadas*", obteve-se respostas favoráveis em 46% dos profissionais da área de ciências da natureza e 26% dos profissionais da área de ciências humanas do total de entrevistados. Aqui se percebe uma menor preocupação – ou maior dificuldade - dos profissionais de ciências da natureza em integrar religião e ciência. Quase a metade destes profissionais (46%) lida com estas realidades como separadas, o que indica uma posição não belicosa. Não integra, mas também não briga.

Integração

Quanto à sexta questão, "*Só aceito as crenças religiosas que podem ser provadas cientificamente*", obteve-se resposta favorável de 12% dos profissionais da área de ciências da natureza e 3% dos profissionais da área de ciências humanas do total de entrevistados. Nessa questão, percebe-se que os profissionais de ciências da natureza têm maior tendência a aceitar a sobreposição da ciência em relação à religião. Observa-se o número muito pequeno de profissionais das

áreas de humanas que submeteriam suas crenças à prova científica.

Diálogo

As questões número três, cinco, oito e nove – relacionadas com o diálogo – indicam posições menos conflitantes quando analisadas a partir da ótica das pessoas oriundas das diferentes áreas. Quanto à pergunta *"Aceito a Bíblia e creio que Deus é criador, mas aceito a evolução"* obteve-se respostas favoráveis de 62% dos profissionais da área de ciências da natureza e 76% dos profissionais da área de ciências humanas do total de entrevistados. A diferença aqui é menor do que 15%.

A questão em que as respostas indicaram uma maior sintonia entre as duas áreas - menos de 5% de diferença – foi "*Acredito que é possível ser cientista e religioso ao mesmo tempo*", para a qual 80% dos profissionais da área de ciências da natureza e 77% dos profissionais da área de ciências humanas responderam positivamente. É bom lembrar que esta posição pode indicar *diálogo*, mas também *independência* entre religião e ciência.

Parece-nos que a observação feita acima, de que "as pessoas compreendem que a 'atividade religiosa' está mais aberta ao diálogo com as ciências do que 'atividade científica' está aberta à influência da fé", se confirma, pois na questão "*Minha atividade científica (estudo, ensino, pesquisa) se dá em diálogo com a minha fé*" obteve-se resposta favorável de 42% dos profissionais da área de ciências da natureza contra 63% dos profissionais da área de ciências humanas do total de

entrevistados. Além disso, as respostas à questão *"Procuro desenvolver a minha atividade religiosa num diálogo aberto com as ciências"* foram favoráveis com a seguinte diferença: 60% dos profissionais da área de ciências da natureza contra 76 % dos profissionais da área de ciências humanas.

Considerações finais

Os dados desta pesquisa falam por si, mas gostaríamos, como conclusão, de indicar criticamente os limites do trabalho e também os seus aspectos positivos.

O principal limite da pesquisa se dá no tocante ao universo de pessoas participantes. Estamos cientes de que o número de entrevistados foi pequeno e algumas contradições internas poderiam ser dirimidas caso o universo da pesquisa fosse maior. Outro aspecto que também indica o limite da pesquisa realizada foi a localização geográfica dos sujeitos da pesquisa, apenas Curitiba, e, além disto, boa parte dos sujeitos foram abordados em eventos realizados na PUCPR, uma instituição confessional. Os autores da pesquisa pretendem continuar o trabalho, expandindo a pesquisa para outras regiões do Brasil e para outros contextos acadêmicos que representem melhor a pluralidade e complexidade da sociedade brasileira.

Por outro lado, apontamos como positivo o fato de que a pesquisa confirma que o referencial teórico desenvolvido por Ian Barbour nos ajuda a compreender a complexa realidade das relações entre Ciência e Religião. Ficamos satisfeitos com os resultados que os instrumentos da pesquisa tornaram possíveis. Portanto, um dos grandes pontos positivos do

trabalho, além desta primeira abordagem de campo do assunto tratado, foi testar uma metodologia de trabalho. Como toda pesquisa e produção acadêmica é um processo dinâmico e coletivo de construção de saberes, apresentamos a público este trabalho, dispostos a interagir com outros estudantes, pesquisadores e a comunidade em geral que se interessa pelo assunto abordado. Para nós importa que o estudo das relações entre ciência e religião seja aprofundado e os dados da realidade brasileira sejam pesquisados e apresentados.

Referências

BARBOUR, Ian G. **Quando a Ciência Encontra a Religião: Inimigas, Estranhas ou Parceiras**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

BERBEL, Carlos Garcia. **Os seres vivos: Ciências: 6ª série**. São Paulo: Editora Atual, 1986.

CHEIDA, Luiz Eduardo. **Biologia integrada: volume único**. Coleção Delta, São Paulo: FDT, 2003.

COLLINS, Francis S. **A linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe**. São Paulo: Editora Gente, 2007.

EUVÉ, Françóis. **Pensar a criação como jogo**. São Paulo: Paulinas, 2006.

LAMBERT, Dominique. **Ciências e Teologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MARCZWSKI, Maurício. **Ciências Biológicas**. Volume 3 (Coleção Ciências Biológicas). São Paulo: FDT, 1999.

MARTHO, Gilberto Rodrigues. **Curso Básico de Biologia.** São Paulo: Editora Moderna, 1985.

MENDES, Malker Righi. **Biologia: origem da vida, genética, evolução.** Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1978.

MCGRATH, Alister E. **Fundamentos do diálogo entre Religião e Ciência.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PETERS, Ted e BENNETT, Gaymon (org). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2003.

POLKINGHORNE, John. **Explorando a Realidade: o entrelaçamento de ciência e religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RUSSELL, Robert John e MCNELLY, Kirk Wegter. Ciência e Teologia: interação mútua. In: PETERS, Ted e BENNETT, Gaymon (org). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Edições Loyola: Editora UNESP, 2003.

SANCHES, M. A. O diálogo entre teologia e ciências naturais**.** Revista: **O mundo da Saúde**, São Paulo: 2007: abr/jun 31(2): 179-186.

____. **Bioética ciência e transcendência**. São Paulo, Loyola, 2004.

____. (org). **Criação e Evolução: Diálogo entre teologia e biologia**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2009.

Capítulo 5

CIÊNCIA E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM FRANCESA[23]

Jean-Luc Blaquart
Universidade Católica de Lille (França)

Uma complexidade histórica

A Religião e a Ciência conversam entre si? Elas não fazem isto da mesma forma que duas pessoas trocariam ideias. O motivo é que nem a religião nem a ciência possuem um representante autorizado para falar no seu benefício na França[24]. O que eu quero dizer é que não há nada tal como

[23] A tradução do original, em inglês, foi feita pelo Prof. Ricardo Tescarolo (Nota dos Organizadores).

[24] A Academia de Ciências não falou em questões religiosas, com exceção de sobre criacionismo em colaboração (2009) com a Declaração Conjunta das Academias em diferentes países. Porque para eles as Igrejas tornaram-se interessantes na ciência somente a respeito de implicações éticas,

"religião" ou como "ciência", mas que estas duas palavras são abstrações que se referem a realidades complexas e misturadas: há várias tendências que nós chamamos de religião, provavelmente por uso errado da linguagem. Nós, desse modo, universalizamos a definição que a "Religião Cristã" tem dado de si própria. Há várias ciências com um espírito científico em comum, assim como também um método racional incluindo separação e especialização. Uma ciência não conversa, ela tem que romper com a linguagem comum, o que se torna vantajoso.

A história cultural de relacionamentos entre a ciência e a religião é complexa: tem existido uma ambição científica nos primeiros séculos do Cristianismo, que consistia em ser racional e filosófico em conexão com a tradição de sabedoria na Bíblia. Reciprocamente, há algo de religioso na busca racional pela verdade; verdade "a qualquer preço" (NIETZSCHE, 1882, § 344). "Religião" e "Ciência" têm estado separadas somente nos tempos modernos. Agora parece como se elas não tivessem nada em comum. Nós sabemos que esta separação não tem sido fácil e que ela nos deixa frustrados no nosso profundo desejo de união.

Esta complexidade de relacionamentos entre a ciência e a religião não é frequentemente percebido na França. A razão é que a educação não questiona adequadamente o simples e distorcido padrão, enquanto se separam e opõem ciência e religião. Ciência é ensinada nas escolas estaduais, mas não religião, a qual é considerada uma questão pessoal. Em suma,

---

principalmente na bioética. E eles não representam as muitas comunidades religiosas normalmente presentes em território francês.

a história das ciências ou das religiões não é ensinada: a ciência é somente transmitida em termos de resultados, sem falar da origem das teorias. Similarmente existe uma grande ignorância entre descrentes e crentes em relação à história das religiões, incluindo a do Cristianismo. O livro do historiador Georges Minois, *Igreja e ciência, história de um desentendimento*, contudo, mostrou claramente como esta história leva a ter uma variedade de ideias preconcebidas, para acalmar a oposição e fugir da simplificação. Também revela a ambiguidade do papel da Igreja, dizendo tanto sim como não à ciência. Esta dimensão histórica destaca desenvolvimentos da ciência e da religião e o modo de interpretar uma e outra. Mas estes desenvolvimentos estão relacionados, eles pertencem a uma evolução mais ampla da cultura, sem a qual elas não podem ser entendidas.

Fé e ciência na cultura

Assim, é na cultura que a ciência e a religião conversam uma com a outra, não como duas pessoas diferentes fariam, mas como sendo em parte comuns e em parte diferentes ou forças ou correntes divergentes, impulsionando tanto em direção à união de significados e mesmo a contágio, como em direção a tensões. A cultura inclui muitas influências, de modo que em todo momento algumas representações e valores crescem mais fortes em detrimento de outros. Em um país como a França, guiado pelo princípio do secularismo, o qual requer a neutralidade do Estado e de suas instituições educacionais, a ciência tem sido um modelo de conhecimento válido e imparcial por dois séculos. Desse modo, possui uma

posição privilegiada acima da educação e das mentalidades. Esta é a origem da sua dominante influência, ou pelo menos, o seu lado consciente: as descobertas científicas são proeminentes, criando uma crença criacionista (interpretação literal das histórias do Gênesis), quase impossível na França. A religião é considerada irrelevante em tudo aquilo que é relacionado com o conhecimento do cosmos.

Há, entretanto, uma diferença entre esta situação, que prevalece na sociedade e na cultura global, e o que acontece com cada indivíduo. De fato, nenhum cientista, mesmo que envolvido nos seus estudos, pode pretender viver somente no contexto da sua ciência. Uma vez fora do seu laboratório ou até nas conversações usuais dentro do laboratório, ele vive em um contexto mais amplo, compartilhado com a família, os amigos e a sociedade global e onde eventos e problemas sociais, culturais e a vida política acontecem. Esta situação também lhe permite falar a respeito dos seus estudos, explicar e justificá-los em uma linguagem simples, que pode até ser utilizada para se comunicar com cientistas de outras áreas.

A linguagem de cada ciência é específica. Por razões de eficiência e exatidão, ela adquire formalidade de modo que rapidamente torna-se difícil o seu entendimento pelas pessoas não especializadas. Um nível de abstração cada vez maior tem levado cada disciplina a se distanciar das representações espontâneas da vida cotidiana, tornando sua integração na visão do mundo comum difícil ou impossível. Cada ciência (ou mesmo até cada sub-disciplina especializada) é o que

poderia ser chamado de sub-universo[25], o qual permite o acesso apenas a um pequeno número de profissionais e permanece restringido para outras pessoas.

Outra característica comum com a linguagem de todas as ciências modernas pode ser acrescentada: sua renúncia, por princípio, não somente a tudo que não seja racional, mas também a qualquer julgamento de valores que não possam ser verificados pela lógica ou de modo experimental. Isso restringe severamente o alvo e interesse dessas linguagens em relação à sua utilização no dia a dia. Isto é, entretanto, onde as experiências são vivenciadas e tomadas as escolhas e decisões. Ninguém pode alegar viver somente no contexto especializado de uma ciência, a menos que seja considerado como uma pessoa rejeitada ou demente. A "vida", a "vida real" é a que pode ser compartilhada com outras pessoas e a respeito da qual pode se falar com palavras do dia a dia. Esta é a vida na qual nascemos, sofremos, amamos e morremos. Todos estes fenômenos podem ser estudados pelas ciências, cada uma do seu ponto de vista. Mas o primeiro objetivo é a experimentação e as ciências não podem nos isentar de ter a experiência da vida.

Qual é o significado global que dá forma ao mundo comum e que é compartilhado com todo mundo? Nenhuma ciência pode expressá-lo. A questão não é falta de capacidade para fazê-lo, mas se deriva do método: o significado do mundo e a vida não fazem sentido para a ciência! Falo aqui da

---

[25] Segundo o conceito de W. James, utilizado por BERGER, P. e LUCKMANN, T., 1966.

ciência moderna, cuja origem configura-se na sua renúncia à metafísica e a focalização no método lógico e experimental.

Entretanto, é neste mundo comum que as religiões estão sendo experimentadas e trazendo conhecimento, em especial o Cristianismo. Isto é o porquê da fé bíblica estar sendo expressada em uma narrativa que juntará tudo o que existe na terra e no céu (Gênesis 1,1). A fé cristã convida a ler todas as experiências no relacionamento que Jesus teve com Deus. O Evangelho não oferece isso como se fosse uma doutrina reservada a poucas pessoas ou como se fosse um segredo transmitido a um pequeno grupo. Ele é publicamente anunciado e disponível para todos sem exceção.

A religião pode somente atender essa necessidade de um significado global se não for um sub-universo em si mesma: paralelamente aos "mundos" de cientistas profissionais, haveria então um "mundo" profissional de gerenciamento social de ritos de transição (batismo, casamento, funeral), paralelamente aos "mundos" de cientistas intelectuais haveria um "mundo" de doutrina teológica. À investigação desinteressada e objetiva dos fatos seria acrescentada, como uma compensação adicional, alguma dimensão religiosa na forma de piedade mística ou amizade comunitária. Nada mais normal do que a fé pode se relacionar a isto, uma vez que concerne a tudo na vida.

Neste contexto histórico, a Igreja tem, além disso, conectado estas várias expressões da fé, tendo cuidado de conectá-las com a sociedade global: não só estão estas realidades afetadas pela salvação, mas também o total relacionamento com a realidade. Desse modo a fé Cristã não

pode ser indiferente com a cultura vista nos seus vários componentes, incluindo as ciências[26]. O relacionamento entre a fé e a ciência deveria ser colocado neste nível da sociedade e da cultura global.

Pode-se entender que a fé tomará a forma de um sub-universo complementar para o cientista que procura equilibrar sua vida, mas o vital suporte da salvação Cristã não pode limitar-se à satisfação de uma necessidade psicológica individual. Este suporte radica no entendimento comum do que "viver realmente" significa, quer dizer, viver juntos, de modo a estar em relacionamentos – curtos e longos, ou seja, pessoal e politicamente, com uma referência envolvente do que é bonito, útil, justo, desejável, 'verdadeiro' em todos os sentidos, não somente no da ciência moderna. Em poucas palavras, está no que chamamos de "cultura" no seu significado mais amplo. Isto é onde a preocupação mais importante acontece: sempre nos precede e transborda, constrói nossas preferências e nossas escolhas, geralmente sem o nosso conhecimento.

Secularismo francês

Entretanto, a característica de sociedades seculares modernas, em particular a francesa, pode opor-se a este ponto de vista: tal sociedade se define como "laica", quer dizer, independente de qualquer fé religiosa. A questão não se origina na vontade política de acolher todo mundo em relação

[26] A separação da religião e da cultura é a raiz da integração, conforme afirma Olivier Roy no seu livro: *La sainte ignorance*, 2008.

às crenças na sociedade global: isso é perfeitamente legítimo e de acordo com uma dimensão universal sem exclusividade originada pelo Evangelho! O problema surge porque esta secularidade é interpretada limitadamente. Ela consiste em proibir qualquer expressão pública de dimensão religiosa: "laico", neste sentido, torna-se sinônimo de "não religioso" e responsável por um novo tipo de intolerância. Na França, a "Ciência", que se tornou um sacrilégio, engajou-se em uma luta contra o Cristianismo durante o século XIX, porque, através do seu método, estabelecia uma linguagem da qual Deus estava excluído[27]. Isto serviu como suporte ideológico de uma "escola republicana" supostamente liberando os indivíduos da tutela da Igreja (RENAN, 1890), enquanto instrumento do poder para uma nação-Estado.

Enquanto na ciência moderna a natureza se torna autônoma em relação a Deus, a autoridade política se torna autônoma em relação à Igreja. O entrelaçamento de questões teológicas e cósmicas no Cristianismo medieval estava acompanhado por um entrelaçamento de questões teológicas e políticas. A ciência tem sido utilizada para dar apoio ao Estado moderno para se tornar livre da tutela da Igreja em relação ao corpus doutrinal. Na França, a oposição era forte, particularmente no século dezenove e começo do século vinte, o que explica que a ciência poderia servir como uma religião, tal como visto na filosofia de Auguste Comte e, mais amplamente, na corrente positivista, que somente garante a realidade por meio de fatos experimentalmente verificáveis.

---

[27] Pelos termos da frase atribuída a Laplace respondendo o questionamento de Napoleão a respeito da parte de Deus na sua teoria: "Senhor, eu não tive necessidade dessa hipótese".

Na educação secular do jovem francês, a verdade limitou-se à ciência, excluindo, desse modo, como mítica e imaginária, qualquer coisa referente à religião. Uma forte base racional, garantida pela ciência, só poderia juntar as pessoas apesar de suas diferenças a respeito da fé: as guerras religiosas são um aspecto muito importante na identidade francesa. Isso explica esta busca de uma base secular para a Nação. Mantendo este silêncio religioso, a escola republicana mostrou que, ao mesmo tempo, nada em questões religiosas era de valor para a ciência e capaz de juntar todo mundo. Ao contrário, a ciência, relacionada ao ideal moral de probidade, poderia ocupar o lugar agora vazio. A educação cívica foi substituída pela religiosa e o "catecismo positivista" (COMTE, 1851), pelo católico.

Esse antagonismo entre a ciência e a fé também se explica, em parte, pela atitude da Igreja Católica que, em algumas questões, coloca-se a priori contra o progresso científico como, por exemplo, no caso da origem da vida humana. Opondo-se à autonomia da natureza e da ciência, da sociedade e da política, do indivíduo e da liberdade de consciência, a Igreja lutou contra estes princípios da modernidade e o que restou disto ainda pode ser visto meio século depois do Vaticano II.

Tal oposição entre a ciência e a fé persiste, embora mais enfraquecida, no começo do século vinte e um na França, apesar do trabalho de muitos cientistas cristãos e de recentes desenvolvimentos nos discursos oficiais da Igreja. Correntes favoráveis a um secularismo "duro" e hostil com a religião ainda possuem uma forte influência, especialmente na "Educação Nacional" e na Administração Pública da

Educação, de modo que resulta difícil desenvolver o chamado *"l'enseignement dês faits religieux"*[28]. Mas começa a se desenvolver a partir de uma visão distante, a qual não confia nas convicções. As ciências humanas, a partir da intuição fundante de Durkheim, reconheceram a religião como um objeto de estudo e uma grande parte dos pesquisadores nestas disciplinas tenta honestamente deixar de lado preconceitos a respeito de valores da conduta religiosa ou sua relevância: existe uma ciência da religião, que não reduz seu tópico a uma ilusão ou uma quimera imaginativa. A ciência não só estuda o cosmos, ela também lida com o homem e a sociedade. Isto muda nosso relacionamento com as tradições religiosas, de modo que nossos textos sagrados tornam-se objetos de estudo, como se eles fossem separados de nossas vidas. Descobrimos que eles realmente são objetos separados e como percebemos isso até agora, somente tivemos uma visão parcial e preconceituosa deles.

Mas existe ainda uma evolução mais ampla da sociedade, a qual muda o relacionamento entre a ciência e a fé: no momento em que o Vaticano II fez amizade com o mundo contemporâneo e proclamou a grandeza da ciência moderna (Gaudium et Spes, n. 36 e 57), esta última começou a ser criticada. Este fato não cessou posteriormente: conspiração com uma atividade técnica imprudente, cegueira a respeito dos seus efeitos, cumplicidade com dominação política e militar homicida, redução da natureza a um mero material sem valor, risco de perda de limites entre o humano e o não

[28] Ensino de religião. O fomento de um ensino secular e científico das religiões foi oficialmente lançado pelo Ministério de Educação de acordo com o Relatório Debray em 2002.

humano (BLAQUART e LECUIT, 2010), esquecendo o significado da vida...

Instituições em crise

De certo modo, o conhecimento científico venceu a batalha contra o autoritarismo e as verdades impostas pela força: as igrejas têm reconhecido suas incompetências nas ciências naturais, teve mesmo até que se dar lugar às chamadas ciências "humanas" ao lado da própria experiência na área. Mas, como agora as ciências têm poder e demonstraram sua capacidade de dominar, elas não podem mais permanecer como símbolos de liberação como eram em séculos passados. Nós não acreditamos mais na ciência como um ideal de emancipação: depois da religião, ela ficou, por sua vez, desencantada.

Hoje em dia, a ciência tem perdido amplamente seu papel ideológico e um pouco do seu prestígio; faz parte de grandes instituições modernas como o Estado e a Escola, as quais estão em crise. O que se tornou importante perante estas instituições, e que também enfrenta a Igreja, é a liberdade individual, a qual é a terceira e mais importante das autonomias modernas, antes da natureza e da sociedade.

Desse modo, a ciência, assim como a religião, é desafiada por questionamentos conscientes e pelo desejo individual de "viver a própria vida". As igrejas estão se esvaziando, mas os laboratórios também: as gerações mais jovens, nascidas depois dos anos 80, se afastam de estudos científicos e profissões, para focalizar-se ainda mais em

relacionamentos e em negócios de serviços. O conhecimento científico não mais substitui a filiação confessional, mas ambos estão perdendo sua credibilidade enquanto aumenta a livre procura de significado e felicidade.

Em tal contexto, a "secularidade" não é mais intolerância com a religião em nome da ciência, mas é vivida mais como uma mínima base legal e utilitária, um tipo de relativismo generalizado, um grande mercado de gostos e opiniões, a fé atua somente na categoria de "crenças livres" que considera apenas cada um sem requerer nada das outras pessoas. A ciência está se reintegrando à fé nesse tema: qualquer um que ame utilizar a matemática a utilizará, qualquer um que ame Jesus rezará para ele! Tudo é possível, nada é proibido, nada é obrigatório, exceto cumprir a lei. Não só a liberdade individual parece sagrada. As consequências desta situação são percebidas na educação: não mais se entende o motivo pelo qual alguém deveria estudar ciência ou religião e por que se deve impor a alguém aquilo que é de valor para essa pessoa (GAUCHET, 2008). Talvez a ciência e a religião enfrentem os mesmos problemas de transmissão, porque a educação lhes reduz o corpus das verdades já prontas, embora a ciência seja primariamente curiosidade ativa e a Bíblia uma história de lutas...

Nesta situação, a oposição entre a ciência e a fé desaparece em um cenário onde tudo se torna obscuro, porque cada ponto de vista adquire uma legitimidade mínima. A questão evangélica "O que teria de bom para um homem se ele ganhar o mundo todo e perder a sua alma?" (Mt 16,26) se entende conforme um significado que coloca a transcendência dentro de uma interioridade subjetiva. Agora nós sabemos que

estas noções de "crença livre" e total soberania de consciência são mitos que escondem os fatores sociais, históricos e culturais que nos guiam. O indivíduo pós-moderno pode acreditar que tem se livrado da fé e da ciência como se estas fossem restrições pertencendo a tradições passadas. Entretanto, ele permanece muito relacionado a estas tradições porque elas estabelecem sua identidade. Mesmo que ignoremos as últimas teorias da física contemporânea, o espírito científico nos influencia particularmente na sua abordagem crítica, desde que nos faz dar um passo para trás de todas as opiniões possíveis. Do mesmo modo, alguma coisa da fé Cristã continua agindo de uma maneira oculta: menos de 10% dos franceses vão à missa aos domingos, mas símbolos e representações dos valores Cristãos continuam tendo efeito na maioria das pessoas sem que elas tenham consciência disso. Esta é uma das justificativas de tímidas tentativas para acrescentar "I'étude du fait religieux" (O estudo de fatos religiosos) nos currículos escolares (DEBRAY, 2002): como entender nossa literatura, nossa expressão artística, as estruturas e regras da nossa vida social e familiar sem conhecer suas raízes no Cristianismo?

O retorno da união?

Neste novo cenário, no qual as normas tradicionais são confundidas, de todo modo uma aspiração muito antiga permanece presente e resistente a qualquer crítica: o desejo de significado, em especial o significado que unifica as experiências. Esta tem sido uma das maiores perdas da ciência moderna comparada com a ciência de séculos passados. A

fundamentação da ciência moderna enraizou-se na perda de significado: renunciou-se observar o mundo em termos do entendimento cristão da salvação. A nova cosmologia se separou da teologia e da pergunta "E o céu como vai?" evoluiu-se para a pergunta "Como podemos ir para o céu?" como Galileu disse se referindo às palavras de um clérigo do seu tempo. A ciência moderna se limita à descrição e explicação de fatos e não mais procura a ordem da natureza para nos dizer o que devemos fazer: as leis científicas nada têm a ver com as leis morais. A cultura moderna se deu a si mesma uma regra de separação de línguas, disciplinas e registros de sentidos; ela quebrou a unidade da verdade transcendental medieval, bondade e beleza.

Nesta separação moderna entre fatos e valores, entre ciência e moralidade, entretanto, é difícil se viver. É um verdadeiro ascetismo, no qual os próprios cientistas têm dificuldade de viver plenamente. Esta dificuldade é particularmente severa em ciências humanas e sociais, nas quais os sociólogos, psicólogos e historiadores, sob o pretexto de análise dos seus estudos, impõem seus próprios valores a respeito do que é bom para o homem viver. O ideal de neutralidade axiológica nestas áreas é desafiado porque requer de cada pesquisador que permaneça crítico com as suas próprias hipóteses, as quais supõem que elas sejam explicadas: por que focalizar alguns fatos e não outros? E por que focalizar algumas interpretações desses fatos e não outras? As crenças filosóficas e religiosas podem controlar implicitamente as abordagens teóricas do homem e sua história. Na área das ciências naturais, a separação é menos difícil. Entretanto, debates recentes na paleontologia, biologia e astrofísica

mostram que estes relacionamentos podem permanecer entre teorias científicas e pontos de vista do mundo ou do homem inspirados pelas tradições religiosas. Estes relacionamentos podem ser explicados: o desenvolvimento das ciências não é independente da cultura global. Os cientistas pensam e refletem em uma linguagem que não é só formalizada matematicamente, mas é também a linguagem comum, a qual impõe sua gramática, lógica e sua estrutura quase metafísica. Se as ciências contemporâneas se afastam das nossas representações intuitivas da realidade, os cientistas não podem pensar sem que algumas representações tenham um papel heurístico de orientação das pesquisas.

Permanece uma invencível necessidade de coerência: é possível se submeter à esquizofrenia, à existência de uma irredutível verdade dupla, a da ciência e aquela que dependeria de um sentido não científico? Se há um mundo, em algum lugar tudo deve vir junto e comunicar. Uma cultura deve permitir uma mínima integração de todos seus elementos e do mundo que ela faz você conhecer. É necessário que as pessoas devam acreditar em uma coerência acima de tudo, como os mitos da antiguidade já discutidos. A emergência do monoteísmo, simultaneamente na Bíblia e na filosofia grega, demonstrou e aumentou este requerimento de união. A filosofia grega construiu um *link* entre a fé bíblica e as tradições eruditas para construir narrativas da criação. Nos fundamentos filosóficos da ciência, a tradição da racionalidade é controlada por um ideal de coerência, de não contradição, de organização harmoniosa, de universalidade de um *logos* que pode levar a entender que tudo se encaixa bem.

A tendência ao reducionismo é natural na lógica científica, a qual está sempre tentando simplificar ao explicar tudo através do que já é conhecido. A física contemporânea é ainda impulsionada pela busca de grande unificação, a qual ligaria as teorias divergentes da matéria e as expressões de forças que a cruzam. A multiplicidade de especializações disciplinárias não impede ter consciência de que são todas abordagens de uma mesma realidade, que não pertence a nenhuma delas (D'ESPAGNAT, 1982). As tentativas da transdisciplinaridade[29] demonstram este desejo de não permanecer confinado aos estreitos limites das divisões estabelecidas pelos estudos universitários. A preocupação com a ecologia, crescente na França, assim como em todo o mundo ocidental, pode parecer que junta a religião, a moralidade e a política sob a direção da ciência: é de fato um verdadeiro culto à natureza que às vezes ela origina, na linha da "ecologia profunda", com a ilusão de que a ciência poderia nos dar uma regra a ser obedecida. Mas, a ciência, por si mesma, não impõe obrigações. Ela apenas sugere os efeitos de possíveis escolhas (FERRY, 1992).

Basicamente existe um ideal de síntese presente na cultura, reforçando em todas as pessoas o desejo de achar uma unidade subjacente que dê significado à vida e deixe coerente e com harmonia todas as várias áreas da atividade de cada um. A lei psicológica da "dissonância não cognitiva" impede a aceitação de separar completamente registros diversos ou até

[29] *Centre International de Recherches et Études Transdisciplibaires*, presidido por Basarab Nicolescu em parceria com o trabalho de Edgar Morin (cf. http://www.basarab.nicolescu.sfr.fr).

mesmo opostos do conhecimento e representações do que nos rodeia.

A tentação da conformidade

Os atores modernos não perderam a necessidade de experimentar imediatamente o sentido do que fazem, mesmo que a mecanização faça o objeto do trabalho deles mais e mais abstrato, de modo que fuja de qualquer representação. Isto é particularmente verdadeiro para os profissionais da ciência, a nostalgia da contemplação ou dimensão do misticismo que seus predecessores viveram. Esta busca pelo significado os leva a unificarem suas vidas, ao integrar a atividade científica como um todo, mesmo que a cultura não providencie mais esse significado com clareza.

Os que trabalham com a ciência natural estão especialmente interessados em achar uma concordância com outras áreas de conhecimento ou cultura. Teilhard de Chardin[30] era um paleontólogo pesquisador e um religioso Jesuíta: ele não conseguiu desempenhar estas duas "especialidades" paralelamente. Mas, sua tentativa de ligá-las juntou a aspiração de muitos Cristãos e lhe deu uma notoriedade que tinha se espalhado além das fronteiras da França. Na realidade, ela veio quando a grande divisão entre a fé Cristã e a cultura moderna tinha deixado muitos crentes em um estado de crise profunda. Era como se existissem dois mundos diferentes e irreconciliáveis, o que levava a pessoa a se questionar qual era o verdadeiro.

[30] Sobre Teilhard, cf. EUVÉ, 2005, p. 631-643.

Com Galileu se apresenta a questão do espaço: um novo espaço, uniforme e matematicamente ilimitado, que substituiu o conceito geocêntrico medieval fechado, hierárquico, associado com a teologia. No século dezenove, é a questão do tempo que surge, com a dissonância de duas histórias (BLAQUART, 2010), aquela que o Cristianismo divulgava da narrativa bíblica e aquela que os cientistas começaram a expor a partir de Darwin. Qual delas possibilitava o entendimento da outra? Devia-se encaixar a história do Gênesis, Adão e Eva, Caim e Abel dentro da evolução Darwiniana ou, contrariamente, integrar esta evolução dentro dos sete dias da criação bíblica?

A confusão catequética e os ingênuos questionamentos antes das complicações teológicas – Por que Deus teria esperado tanto antes da revelação? – exigiu um repensar radical de tudo isso. Na metade do século vinte, os avanços da sociedade moderna foram tais que a Igreja Católica não podia permanecer à margem ou em oposição. O Segundo Concílio Vaticano expressou este movimento de reconciliação, incluindo a aprovação de pesquisa científica (Gaudium et Spes, n. 57). Com um pequeno avanço, Teilhard reconciliou as duas histórias, a da ciência e a da salvação, para mostrar a evolução do universo em direção do homem como plano de Deus.

Sua tentativa, embora cedo demais no contexto da evolução da ortodoxia, foi um sucesso porque permitiu que duas linguagens se comunicassem novamente. Restaurou a união, aquela que aponta a linguagem cotidiana que unifica nossas vidas. A história da sua origem associou-se com a função do mito, a qual Hans Jonas lucidamente assumiu trinta

anos mais tarde ao escrever sua história moderna da criação (JONAS, 1987). Esta mesma função acontece com a agora famosa teoria do "*big bang*" desde que a hipótese de Abbé Lemaitre foi corroborada com a descoberta da CMB (*Radiação Cósmica de Fundo*), em 1965. Assim, a ciência tem a sua dominação intelectual e sua autoridade suprema em termos da verdade, impondo seu discurso sobre a origem. Ela pode assumir mais efetivamente esta antiga função mítica ao ter incorporado uma dimensão histórica que nem a ciência grega nem Newton e Laplace tiveram: o universo não está fixado numa ordem imutável, mas pode ser relatado em uma história.

A função mítica da ciência é confusa: primeiramente por causa dos seus desvios a respeito da natureza do conhecimento científico, por dar a uma das suas teorias o valor de uma tese metafísica, obscurecendo sua característica hipotética e provisória e por esquecer o fato de que a origem permanece indefinível (GIBERT, 2007). Corremos o risco de perder a diferenciação entre o que é o trabalho estritamente científico submetido a testes e o que é a especulação livre de controle. Embora as teorias científicas não sejam muito independentes historicamente de nenhuma representação religiosa ou qualquer imaginação mítica, elas ainda têm que se criticarem a si mesmas pelo que elas permitem verificar. Elas devem se manter conscientes dos seus limites.

O mito do *big bang* é a projeção da origem do nosso entendimento científico moderno do mundo e da civilização técnica e econômica à qual está ligado. Entretanto, ele estabelece esta concepção da origem como uma peça de evidência científica, o que não é. Impõe a concepção da

realidade reduzida a uma mera dimensão factual. Mas nada se confina necessariamente dentro desta visão da realidade: a história bíblica da criação pode nos ajudar a relembrar isso. Temos outro mito que nos lembre da finitude ou do limite desta visão de mundo? Quando trocamos o relato bíblico da criação pelo do *big bang* a linguagem científica se torna *a* verdade a respeito da realidade. Confundimos o mundo da ciência com *o* mundo, e o produto da nossa cultura com a base do ser.

Esta confusão se estende à teologia, quando esta superpõe ambas as histórias ao equiparar o começo dos tempos com a criação do universo. O próprio Pio XII (1951) pareceu ceder a isso apesar dos avisos de Lemaitre: é teologicamente perigoso validar uma declaração de fé por uma proposta científica, como se nela fosse estabelecido seu registro de verdade. A questão da criação bíblica não é uma questão de tempo, pelo menos não o é no registro da cronologia cósmica, mas coloca-se como mediação do relacionamento entre Deus, os humanos e o universo. Se a humanidade está apreensiva, é menos por explicar o primeiro instante do que seu estado.

Muitos cientistas que se engajam nestas primeiras tentativas de sintetizar, o fazem por caminhos curtos, juntando linguagens científicas e expressões simbólicas religiosas que possuem valores semânticos muito diferentes. Poder-se-ia dizer que eles amalgamam novamente o céu *(bíblico)* e o céu *(físico)* que Galileu tinha separado. O próprio Galileu não conseguiu separar completamente suas descobertas empíricas dos textos bíblicos (carta a Christine de Lorraine). No seu desejo de evitar a dupla verdade, ele sentiu-se justificado em

querer ler na Bíblia que a terra girava ao redor do sol. Do nosso ponto de vista, ele estava conformado, quer dizer, ele não distinguia entre contextos culturais, gêneros literários e as leis da linguagem. Ele não tinha a consciência suficiente da diferença da mentalidade entre os textos bíblicos e seus próprios estudos.

O conformismo é anacrônico, porque ignora as diferenças históricas. É literal, porque ignora níveis epistemológicos e registros de significado. Também é prontamente sincretista, porque ignora as diferenças culturais. O mesmo perigo na interpretação ameaça nossas primeiras tentativas de síntese. A falta de treinamento histórico e filosófico dos nossos cientistas é facilmente detectada quando consultamos os currículos das faculdades de ciências, que impedem o estabelecimento de mediações passíveis de assegurar melhores conexões entre as diversas linguagens e seus projetos.

A filosofia é ensinada no último nível das escolas antes da universidade (com um número inferior de horas na opinião científica) e nas faculdades de ciências humanas. É raramente ensinada em áreas científicas, de modo que os cientistas respondem às suas necessidades de encontrar sentido valendo-se de recursos não racionais.

O risco é o de uma filosofia ou de uma teologia implícitas, um "supermercado" metafísico, do tipo de reajustes que combina crenças, incorporando elementos da linguagem científica para dar credibilidade a tudo. Um dos *best sellers* na França, no ano de 2010, intitula-se "O rosto de Deus", é o trabalho de dois conhecidos jornalistas de ciência

(BODGANOV e BODGANOV, 2010), que interpretam os dados coletados do CMB pelo satélite europeu Planck do seguinte modo: nós podemos encontrar Deus através da ciência! A observação providenciaria o estabelecimento dos primeiros vinte parâmetros cosmológicos ligados à criação do universo. O sucesso de tais livros mostra o interesse do público francês por esta mistura de gêneros.

Esta vontade de síntese é, contrariamente, limitada nos filósofos franceses, mas não somente por boas razões: eles são geralmente pouco treinados a respeito de questões científicas[31], com exceção das ciências humanas que, no entanto, na França, frequentemente se encontram com a filosofia nas faculdades de estudos literários. Eles são mais cientistas que refletem sobre as implicações filosóficas da evolução da sua ciência[32].

Para os teólogos, a situação é ainda mais difícil, porque a área de conhecimento que eles devem manejar é imensa e seu treinamento filosófico não se adéqua ao papel de mediador que deve desempenhar. A maioria das faculdades de teologia francesas está nas universidades católicas, as que carecem de faculdades de ciências. Alguns teólogos com treinamento científico (como Euvé e Maldamé) não ocultam o fato de que ainda predominam objetivos apologéticos, como se fosse suficiente demonstrar que a Bíblia e a ciência são compatíveis ou até convergentes! O trabalho consiste prioritariamente em esclarecer crenças e suposições de

[31] Entre autores conhecidos, Michel Serres, Edgar Morin e Jean-Pierre Dupuy são exceções.

[32] Podem-se citar os nomes de Christian Magnan, Michel Cassé, Bernard D'Espagnat, Etienne Klein, Marc lachieze-Rey.

representações, motivações que levam a ciência a progredir, o status que deve ser dado a ela, em termos de salvação, para se tornar mais responsável por este trabalho maravilhoso, que pode contribuir para a liberdade, mas também levar a cometer erros. A fé e a filosofia neste caso têm o mesmo interesse neste trabalho de discernimento e supervisão.

Então esta é a situação comum da ciência e da religião na cultura que ajuda a colocar em um relacionamento apropriado, de imediato respeitando suas diferenças e suas afinidades. Enquanto é inegável que a ciência e a religião possuem raízes em comum na sabedoria antiga que as uniu, é igualmente verdadeiro que elas podem hoje simplesmente ser superpostas uma sobre a outra sem serem traídas na sua especificidade. Uma reflexão nas línguas e suas diversidades, nas diferenças nos modos de significado, evitaria esta grande mixagem na qual tudo pode se relacionar indiscriminadamente e indefinidamente. Mas isto se explica pelo fato de que basicamente é o status da cultura que tem mudado: tornou-se um conjunto volumoso de materiais do qual o sujeito pode construir sua visão de mundo (BLAQUART, 2010), como se estivesse estático olhando estes materiais como um cliente frente a uma vitrine de loja.

Neste grande comércio de crenças, é reativada a memória das tradições antigas que unificaram a mente e a matéria, o mundo e os humanos. A fé Cristã é colocada neste cadinho; é agora tão frequentemente combinada de um modo artificial e superficial com tradições que são alheias a ela, como aquelas vindas do Hinduísmo e do Budismo, e até associada com aquilo contra o que lutou: mitos pagãos, histórias gnósticas e doutrinas esotéricas. Sob o globalizante banner de

"espiritual", o Cristianismo, colocado contra o modelo, toma emprestado mais como uma hipótese comum sendo sustentada do que seu significado central, quando é só o ponto de partida que a conversão evangélica pede para abandonar.

A sedução do Um

Outro perigo, mal interpretado, de tais tentativas de sínteses, poderia ser chamado de sedução do Um. O desejo de união é legítimo, mas sua satisfação expõe a idolatria de uma ordem global que destruiria a liberdade. Certa concepção de monoteísmo desloca-se para o panteísmo, unificando tudo sob uma mesma lei, identificando-se como uma simples substância, ou a expressão de uma mesma energia. Aqui nos deparamos com o que Santo Agostinho tinha detectado como perigoso na cosmologia de seus dias: ele o considerava como o destino, sujeitando tudo à sua sagrada necessidade, o mais formidável aparecia como razão, o *logos* soberano. Agostinho mostrou-se fiel a Paulo e à sua resistência que ele tinha oposto à sabedoria em nome da loucura e insensatez da cruz de Cristo (1Cor 1). O Deus do Evangelho não é uma ordem justa que imporia sua lei (BLAQUART, 2003), ele é revelado no que é fraco e sem legitimidade reconhecida. Agostinho tinha cultivado uma profunda desconfiança contra a ciência e sua reivindicação de salvar obedecendo-a. Ele percebeu o perigo em lhe pedir que governasse o homem. Agora, isso é o que a teologia medieval acabou fazendo e contra o que Lutero lutou a seu tempo.

Provavelmente este é o legado fundamental para nossa modernidade, que a fé Cristã deve se atualizar: defendendo a

concepção moderna de uma ciência respeitável. Que renunciou às pretensões metafísicas da ciência grega. A grande divisão entre dois usos da razão, que Kant maravilhosamente expressou, é o motivo principal da modernidade: por um lado, a razão humana se reconhecendo a si mesma como finita e limitada no entendimento do fenômeno e suas implicações; por outro lado, uma razão deificada, erguida como uma explicação e justificação suprema, baseando tudo em um Absoluto. O espectro desta razão deificada sobrevive no cientificismo positivista, sempre que a ciência se torna uma religião e, mais geralmente, sempre que uma grande ordem sagrada da realidade é invocada para justificar o sofrimento, a tristeza e os sacrifícios do homem (EUVÉ, 2001; BLAQUART, 2003): encaixe teológico-político que tornou César um instrumento de Deus (GAUCHET, 1985), continuidade entre o natural e o social ou a ordem moral. Reconhecidamente, essa tentação tem sobrevivido na modernidade, mas também e primariamente no Cristianismo histórico, o qual não se livrou dela. A fantasia de uma ciência total está ainda rondando, dando autoridade para conduzir os padrões de controle social, organizacional e o comportamento individual. O demônio pode tomar conta do Deus ortodoxo, como nas tentações de Jesus.

Se as tentações do Um estão conduzindo religiões antigas, a modernidade pode ser interpretada como o luto dessa sedução. Separando o que uma vez foi inseparável, frustra as expectativas da mente. Isto explica por que as tentativas de reconciliação possuem tanto sucesso. Ao resistir às tentativas de servir à grande unificação ao lado de outras formas de espiritualidade, a fé Cristã pode defender a

humildade do conhecimento humano (BLAQUART, 2009). É fiel à revelação de um Deus quem não encerra tudo em uma ordem reducionista, ao contrário, cria diferenças, origina liberdades. Onde estaria nossa liberdade se a ciência nos demonstrasse ou nos fizesse estabelecer o que é bom? Confusão entre fé e ciência não é só perigoso para a ciência, como Galileu tinha antecipado, mas também para a liberdade humana, a qual Kant certamente entendeu antes que muitos teólogos.

No coração da fé Cristã há resistência contra tal idolatria do Um, vemos vestígios disso no desenvolvimento da teologia trinitária, a qual era preferida ao puro monoteísmo, não por razões estéticas ou matemáticas, mas porque a questão da salvação está no relacionamento. Se Deus é amor para outro e não para a gente mesmo, se esse amor cria diferenças, ele é também uma fonte de autonomia: a modernidade estabeleceu autonomias da natureza e da ciência, da sociedade e da política, do homem e da consciência, rompendo desse modo a grande e única ordem medieval. O status da ciência moderna é a dimensão desta profunda identidade da nossa cultura, linear, neste nível fundamental, com a fé bíblica. Dá para sentir e pensar a gratuidade da realidade, incomensurável com nossos interesses humanos: a natureza transcende o homem, assim como o homem transcende a natureza (BLAQUART, 2009). Não pode se inferir da natureza o que é bom para o homem, nem desse bom inferir as leis do universo. Existe mútua autonomia entre fatos e valores.

O universo não é unilinear e é pela frustração do nosso desejo de sentido de união que nós chamamos de "perigo" o

fato de que fenômenos simultâneos acontecem com o cruzamento de diversas líneas causais e autônomas. A ciência contemporânea é incapaz de alcançar a unidade como Deus, como sonhava no século dezenove. Não só não é competente em questões éticas, mas também na área da realidade, o próprio conhecimento que revela alterna-se entre diversos níveis de consistência: combinando a diversidade de disciplinas, as explicações sociológicas, psicológicas, fisiológicas e físicas são irredutivelmente diferentes nos níveis teóricos, ao mesmo tempo em que são factualmente compatíveis. Existe uma incomensurabilidade, por exemplo, entre a teoria dos buracos negros e a da evolução biológica das espécies.

A partir de Copérnico e Darwin, a ciência nos mostra um mundo que não está centrado no homem e não é desproporcionado a ele. Somos forasteiros em um universo que seria indiferente ou até hostil para o homem (MONOD, 1970)? É ao interpretar o luto, que a ciência moderna nos faz viver o sentido gnóstico pessimista, ainda nostálgico, em última análise, da posição central do ser humano. Há um relacionamento entre o tamanho cósmico do espaço-tempo e o alto grau de improbabilidade da emergência do Homo Sapiens. Somos o fruto de uma abundância de energia, matéria e vida, que não encontra em nós seu fim, exceto para nossos olhos parciais, trancados em uma miopia. A formulação do agora famoso princípio antropológico indica a resistência a esta dimensão do mundo livre. Reflete nossa dificuldade de entender o universo como qualquer outra coisa que necessariamente nos conduziria, desafiando a observação que

nos mostra mais sobre como a evolução não é linear e sim ramificada.

Em retrospecto, tudo parece ajustado para nós, assim como a lua parece nos seguir nas nossas viagens, mas seria igual para qualquer outra condição do mundo ou qualquer outra forma de vida que pudesse questionar seu lugar no universo. E se acontecesse que descobríssemos a presença de seres extraterrestres, com inteligência igual ou superior à nossa (mas, julgada por critério que é ainda nosso?), isto nos levaria a um novo deslocamento na nossa concepção depois da de Darwin.

Não precisaremos uma recomposição teológico-científica do cenário da salvação Cristã [como se vê, por exemplo, em Teilhard de Chardin (1969, p. 273-282)], mas uma reflexão do complexo relacionamento entre a fé e a cultura. Este relacionamento tem sido amplamente examinado até agora, enquanto a ilusão de uma possível extensão do Cristianismo universal tem durado. Deste ponto de vista, contrário às frequentes acusações às quais é submetida, a ciência é a escola da humanidade, a renúncia à arrogância que pode permear nossas crenças modernas ou tradicionais.

Mostrando a ingenuidade do princípio antropológico, da visão de Teilhard ou da linguagem de "design inteligente", a ciência contemporânea pode ser um antídoto para o autocentrado hiper-humanismo. Se convocar para o luto do sentido, entendido como a direção do universo, deixa aberta a possibilidade do sentido entendido como o sabor e gosto que dá a alegria. Contra o reinado da tecnologia, a ciência relembra que o mundo não e redutível a um serviço útil para o homem.

Mas, contra as tentações da ciência, a tecnologia relembra que o mundo não é sagrado. Ambos os lados do nosso moderno relacionamento com a natureza conspiram com a fé em Deus, o criador.

Entre a ciência e a fé, o relacionamento é aquele que liga, na cultura, a sua curta e a sua longa história: a diferença do ritmo temporal as separa. Assim como o nosso contato com a ciência é recente – faz quatro séculos que inventamos a ciência moderna e somente umas poucas décadas para algumas culturas ou categorias de pessoas que só recentemente tiveram acesso à educação científica – todas as religiões são antigas, de crescimento lento: elas ancoram as culturas a longo prazo. Isto é o porquê Huntington (1996) viu as religiões como origem das mais profundas divisões entre os humanos. As teorias científicas podem mudar em poucos anos ou as disciplinas podem mudar de rumo em poucas décadas. As religiões não são "hobbies" individuais, elas nos mostram nossos caminhos intergeracionais. O conhecimento da fé Cristã pode permitir que nossa cultura se torne consciente da sua longa história e guie o futuro dela fazendo o melhor uso do conhecimento científico sem ficar preso nas suas lógicas.

Ao mesmo tempo, podemos entender que os riscos do relacionamento entre a ciência e a fé mudaram. A Bíblia reinterpretou os mitos da origem do mundo em termos da história da salvação; os primeiros autores cristãos lutaram contra o sagrado cosmos grego sem cair na gnosiologia; Tomás de Aquino, lendo Aristóteles, deu valor ao que é empírico permitindo a autonomia da razão; Galileu, observando o céu, separou a soteriologia e a cosmologia; Hegel reuniu a fé e a razão em uma única história. Hoje, provavelmente, o assunto

dominante é a questão do desiludido significado do mundo. Mas, cada vez mais, o papel mais importante da fé é evitar que a cultura gire sobre si mesma e sua concepção do conhecimento. A alegação de verdade do Cristianismo não possui o mesmo conteúdo nos séculos: primeiro, quarto, décimo segundo, décimo sexto, décimo nono, vigésimo... porque o próprio significado da palavra "real" muda dependendo da evolução da cultura. É neste desenvolvimento que a fé trabalha em um nível fundamental que pode mudar as concepções da ciência e da religião e impedir que se fale sobre isso de modo geral e tão intemporal. Realmente não existe nenhum diálogo entre a ciência e a fé, ele mais acontece entre a fé e a razão na cultura, que mudou o modo como fazemos ciência e vivemos a religião.

Referências

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**. New York Garden City: Anchor Books, 1966.

BLAQUART, Jean-Luc. **Le mal injuste**. Paris: Editions du Cerf, 2003.

BLAQUART, Jean-Luc. Gratuité et transcendance: du bon plaisir antique à l'autonomie moderne, em **Mélanges de Science Religieuse** tomo 66 n°2, Université Catholique de Lille, abril 2009, pag. 5-20.

BLAQUART, Jean-Luc. Religion et politique: les avatars du salut chrétien, em BLAQUART, Jean-Luc e LECUIT, Jean-Baptiste. **Repenser l'humain. La fin des évidences**. Paris: L'Harmattan, 2010.

BAZIOU, Jean-Yves, BLAQUART, Jean-Luc e BOBINEAU, Olivier. **Dieu et César, séparés pour coopérer***?* Paris: Ed. DDB, 2010.

BLAQUART, Jean-Luc. Le christianisme est-il culturel?, em **Mélanges de Science Religieuse** tomo 67 n°4, Université Catholique de Lille, outubro 2010.

BOGDANOV, Igor e BOGDANOV, Grichka. **Le visage de Dieu**. Paris: Ed. Grasset, 2010.

CHANGEUX, Jean-Pierre e RICOEUR, Paul. **Ce qui nous fait penser, la nature et la règle**. Paris: Ed. Odile Jacob, 1998.

COMTE, Auguste. **Catéchisme positiviste** (1851). Paris: Editions du Sandre, 2009.

DEBRAY, Régis. **L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque**. Paris: Editora La Documentation Française, 2002.

D'ESPAGNAT, Bernard. **Un atome de sagesse, propos d'un physicien sur le réel voilé**. Paris: Editions du Seuil, 1982.

EUVÉ, François. Science et mystique après la modernité, Paris, **Etudes** 1/2001 (Tomo 394), pag. 59-68.

EUVÉ, François. **Une métaphysique de l'avenir**, Paris, **Etudes** 5/2005 (Tomo 402), pag. 631-643.

FERRY, Luc. **Le Nouvel Ordre écologique, L'arbre, l'animal et l'homme**. Paris: Ed. Grasset, 1992.

GALILÉE. **Lettre à Christine de Lorraine**. Paris: Ed. Le Livre de Poche, 2004.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Paris: Edition Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel. **Les conditions de l'éducation** (en collaboration avec Marie-Claude Blais et Dominique Ottavi). Paris: Ed. Stock, 2008.

GIBERT, Pierre. **L'inconnue du commencement**. Paris: Editions du Seuil, 2007.

HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon e Schuster, 1996.

JONAS, Hans. **Das Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme** Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.

MINOIS, Georges. **L'Église et la science, histoire d'un malentendu**. Paris: Ed. Fayard, 1990.

MONOD, Jacques. **Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne**. Paris: Editions du Seuil, 1970.

NIETZCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. 1882.

PIUS XII. **Les preuves de l'existence de Dieu à la lumière de la science actuelle de la nature**, discours prononcé à L'Académie Pontificale des Sciences, 22 de novembro, 1951.

RENAN, Ernest. **L'avenir de la science**. Pensées de 1848, Paris: 1890.

ROY, Olivier. **La sainte ignorance**. Paris: Editions du Seuil, 2008.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Comment je crois**. Paris: Editions du Seuil, 1969.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. 1965.

Capítulo 6

ALGUMAS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DA EDUCAÇÃO NO JAPÃO – POR QUE É TÃO DIFÍCIL PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA SE ENRAIZAR NO JAPÃO?[33]

Toshiaki Koso
Universidade Católica Sophia (Japão)

1. Primeiras aproximações

Para começar, consideraremos os problemas em determinar o espaço da educação japonesa. Minha nova ideia veio vários anos atrás, quando eu estava assistindo algumas deliberações sobre a educação patrocinadas pelo governo. Um especialista que exercia muita influência na formulação de políticas do governo japonês ressaltou o seguinte: "Nosso sistema de educação escolar no Japão foi estabelecido com

[33] A tradução do original, em inglês, foi feita pelo Prof. Ricardo Tescarolo (Nota dos Organizadores).

base nos princípios educacionais da Revolução Francesa". Quando ouvi esta afirmação, senti, por um lado, uma nova surpresa, enquanto que por outro lado me senti inclinado a acenar a cabeça concordando. Eu penso que o principal motivo pelo qual encontramos dificuldades em conduzir uma educação com base religiosa, mais precisamente a educação católica, no Japão, está intimamente ligado com a afirmação desse elaborador de políticas.

A situação atual em relação à educação com base religiosa nas escolas japonesas pode ser resumida assim: nas escolas privadas no Japão, que estão ligadas a uma religião organizada, pode-se encontrar educação relacionada a uma seita religiosa, ensino especial de algumas tradições religiosas e a educação lidando com sentimentos religiosos. Entretanto, nas escolas gerenciadas pelo governo nacional ou governos locais no Japão, pode-se encontrar o que poderia ser chamado de ensino sobre algumas tradições religiosas em cursos de ética, da sociedade moderna ou de história, mas não encontraremos em lugar nenhum qualquer conteúdo de cursos lidando com sentimentos religiosos. A fonte japonesa deste conteúdo é um relatório publicado em 2008 pelo Conselho de Ciência do Japão, intitulado *Administração Acadêmica, Atividades de uma força-tarefa em filosofia, ética e religião.*

Desse modo, no Japão, quando os jovens começam a estudar educação formalmente e começam a trabalhar com educação infantil, eles se encontram em uma situação ineficiente para apresentar os problemas da religião. Mais ainda, o mesmo relatório continua, a educação da religião é muito difícil de controlar nas escolas públicas, enquanto os administradores e professores de escolas confessionais tiveram

liberdade, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, para lidar com a religião como eles quisessem. Mesmo assim, recentemente, até mesmo nas escolas confessionais, a tendência em crescimento é a de não colocar muito esforço na educação religiosa. Por que poderia isto ser verdade?

O autor da segunda referência, J. Inoue, argumenta que este não é um problema experimentado somente pelo Japão. Ele explica a razão por trás da recente tendência de não enfatizar o ensino de religião. Um sistema educacional, que enfatiza o exame de ingresso às universidades, tem se infiltrado até mesmo nas escolas de ensino fundamental e médio ligadas a grupos religiosos. A menos que uma escola enfatize a preparação para as competições nos resultados dos exames de ingresso à custa da educação humanística, a escola não terá o apoio dos pais. "O histórico de uma boa escola levará a uma alta posição e sucesso na sociedade japonesa." Este conceito tem se tornado profundamente enraizado na sociedade japonesa, tão profundamente enraizado que se tornou uma profecia auto-realizável.

Por isso eu penso que, o que chamo de determinar o espaço da educação no Japão, as características especiais subjacentes da educação no Japão, é o fator fundamental que exerce influências, não só no ensino de questões religiosas em escolas públicas e nacionais, mas também no ensino de questões religiosas em escolas privadas, afiliadas a um determinado grupo religioso. Eles estão enraizados nos modos comuns de pensar a religião no Japão. Para ser mais específico, o problema está na estrutura mesma de pensar a respeito de onde posicionar a religião na educação levada a cabo no Japão. Consequentemente, podemos encontrar um sentimento que

parece tabu de longa duração contra a introdução da religião no cenário educacional japonês. A razão deste sentimento está, mais uma vez, muito relacionada à falta de uma estrutura dentro da qual posicionar o ensino de religião. Por exemplo, podemos entender as razões e aplicações práticas de um dos três princípios do sistema educacional para cidadãos japoneses modernos: o princípio de enfatizar o mundo comum na educação e, desse modo, evitar as interpretações baseadas na religião.

Quando estudamos os conteúdos de várias configurações nacionais, com relação à questão de como se situa a religião na vida dos cidadãos, podemos achar três possibilidades diferentes: 1) Alguns países se baseiam em uma religião nacional como o fundamento de união política (exemplos incluiriam o Reino Unido e alguns países da área cultural árabe, que se baseiam no Islã); 2) configurações de alguns países que incluem o princípio da separação da Igreja e do Estado; 3) alguns países se comprometem com uma religião predominante (são exemplos Índia, Bélgica e Filipinas). O Japão pertence ao segundo grupo de países, aqueles que incorporam o princípio da separação da Igreja e o Estado, junto aos Estados Unidos e a França. Este modo de pensar é: em princípio, a nação e as religiões organizadas não interferirão entre elas; a nação assumirá uma postura de estrita neutralidade em relação a assuntos da religião organizada. Entretanto, os modos em que estes princípios são interpretados e aplicados no Japão são bem diferentes dos modos em que eles são interpretados e aplicados nos Estados Unidos e na França. A estrutura de pensamento dentro da

qual estes princípios são interpretados e aplicados continua criando o espaço da educação religiosa no Japão.

No restante deste ensaio, considerarei mais a questão do espaço da religião na educação japonesa, em particular a estrutura de pensamento que parece evitar que na educação japonesa trate-se de religião. Explicarei de uma nova maneira estas características fundamentais da educação japonesa, esclarecendo uma série de eventos históricos no Japão.

2. Os relacionamentos entre a teoria educacional durante a Revolução Francesa e a situação social da educação no Japão.

2.1 A melhora da educação religiosa que foi exigida pelo primeiro conjunto de reformas educacionais pós-guerra.

Permitam-me explicar a razão pela qual eu senti uma nova surpresa, quando ouvi comentários do especialista em educação, da repercussão do sistema educacional atual japonês baseado no pensamento educacional da Revolução Francesa. O comentário me forçou a questionar e revisar meu entendimento da estrutura básica da atual educação japonesa, de um novo ângulo de visão. No Japão, que tinha sido derrotado na Guerra do Pacífico, houve urgente necessidade de planificar a reconstituição da nação, baseada nesse tempo em princípios democráticos, e construir um país com base numa cultura amante da paz. Isto significava, do ponto de vista da educação pública, que o Japão deveria ter como objetivo mudar o sistema educacional baseado no Documento

Imperial da Educação para um sistema educacional baseado na Constituição e na Lei Básica da Educação.

Para que esta reforma básica da educação tivesse sucesso, o Quartel General do Japão ocupado anunciou quatro decretos a respeito da educação entre outubro e dezembro de 1945. Por um lado, estes decretos apoiavam a abolição do antigo sistema pré-guerra. Em suma, o Quartel General convidou um grupo de especialistas em educação dos Estados Unidos para vir ao Japão no início de 1946. As recomendações deste grupo teriam a intenção de promover o desenvolvimento de um novo sistema educacional. Em detalhes, os quatro decretos do Quartel General, relacionados à educação, podiam ser explicados do seguinte modo:

1) No novo sistema educacional, o princípio básico deveria ser a promoção da desmilitarização e da democracia.

2) No novo sistema educacional, a adequação dos professores disponíveis no Japão, que trabalhavam no antigo sistema, devia ser confirmada; todos aqueles professores cujas ideias incluíam uma postura militar ou um nacionalismo extremo deviam ser expurgados.

3) A ligação entre o Estado Xintoísta ou o Santuário Xintoísta e a nação devia ser cortada; seria ordenado às escolas excluir do currículo qualquer educação sobre o Xintoísmo.

4) Os cursos que tivessem uma forte conexão com a educação militar ou com uma educação extremamente nacionalista (incluindo ética, história e geografia japonesas) deviam ser excluídos do currículo; tais livros de textos teriam que ser recolhidos e destruídos.

Deste modo, as bases do antigo estilo de educação, antes e durante a Guerra do Pacífico, tiveram que ser reformuladas. O plano era programar medidas para alcançar um completo ordenamento do antigo sistema educacional.

Ao mesmo tempo, em 1946, o Quartel General impulsionou positivamente o design e a implementação de um sistema de educação democrático. Um método foi a contratação de uma delegação de educadores especializados dos Estados Unidos. Esta delegação estudou os detalhes da educação japonesa durante um mês. Assim, eles angariaram a ajuda do Comitê Nacional para a Educação Japonesa. No final de março, o Relatório da Delegação Americana Educacional foi compilado. O objetivo deste projeto era providenciar um esquema básico para a reforma da educação no Japão do pós-guerra.

Na realidade, o Comitê Nacional para a Educação Japonesa tinha sido desfeito em benefício da expansão e, em agosto de 1946, um recentemente apontado Comitê para a Reforma Educacional foi criado. Este comitê continuou estudando as recomendações da Delegação de modo paralelo. Seguindo as propostas do documento da Delegação, eles criaram a Lei Básica da Educação, a Lei da Educação Escolar, a Lei de Escolas Privadas e outros documentos legais. Deste modo, nasceu um novo sistema educacional para o Japão, baseado na nova Constituição do Japão e na Lei Básica da Educação. Planos para o estabelecimento do novo sistema e a implementação de vários detalhes foram apresentados. O sistema da educação inicial foi transformado de um sistema

multi-track para um sistema *single-track 6:3:3*[34]. Três princípios da educação da escola pública contemporânea foram instituídos: a educação devia ser obrigatória, gratuita e secular (não ligada a nenhuma religião). O novo sistema estava centrado na adição de um novo currículo, cursos chamados Estudos Sociais. O objetivo educacional era praticamente produzir seres humanos orientados para acreditarem na democracia.

Direcionemos agora nosso olhar para como a religião era tratada nestes documentos. No relatório da Delegação Educacional Americana, o nacionalismo radical que tinha exercido autoridade, sob a cobertura do Estado Xintoísta, foi rejeitado e a liberdade religiosa foi garantida no Japão pós-guerra. O prefácio do documento colocava grandes esperanças na educação, na qual a forma de religião daria o mais profundo significado à cultura. Atuando em conjunto com o relatório, o Ministério da Educação emitiu Novas Diretrizes para a Educação (maio de 1946 a fevereiro de 1947). Nelas foi enfatizado o respeito da liberdade religiosa, junto com a separação da Igreja e do Estado. O quarto capítulo da primeira parte da primeira sessão expressa as esperanças de que "a população geral do Japão entenderá o verdadeiro significado das religiões e expressará este entendimento corretamente em cada aspecto da cultura japonesa. Tal entendimento correto será uma importante fundamentação na qual construir uma cultura pacífica para o novo Japão." O relatório explicava a importância de tentar desenvolver uma cultura religiosa.

---

[34] O sistema *single-track* 6.3.3 corresponde, segundo o sistema educacional japonês, a 6 anos na escola primária, 3 anos na escola média e 3 anos no *college* [Nota dos organizadores].

Assim, no período imediatamente posterior à libertação da educação japonesa do controle do Estado Xintoísta, para nunca ter que retornar à educação radicalmente nacionalista do passado recente e para construir um novo Japão, baseado numa identidade cultural nacional amante da paz, surgiu uma oportunidade para fortalecer a cultura religiosa da nação utilizando o espaço da educação nas escolas. As escolas afiliadas a uma religião organizada devem ter sentido os resultados e entre muitas das pessoas comuns, que tinham experimentado uma importante reversão dos seus sistemas de valores, deve ter existido um sentimento de libertação do sistema opressivo anterior, além de um crescente senso de que era necessário procurar uma cultura religiosa com a qual eles mesmos pudessem concordar. As instituições educacionais cristãs, em particular, tinham sofrido, antes e durante a guerra, vários tipos de opressões e privações. Elas devem ter restaurado seu vigor neste tempo de boa fortuna. Para as escolas públicas e nacionais, eles precisaram parar e refletir no período anterior e durante a guerra. Eles precisaram se afastar completamente da educação religiosa anterior, que estava dominada por uma religião em especial e tiveram que se posicionar cuidadosamente em uma firme postura de neutralidade a respeito de todas as religiões.

Desse modo, na Lei Básica da Educação (promulgada no dia 31 de março de 1947), no nono artigo relacionado às regras para a educação religiosa, as escolas nacionais e públicas poderiam ter adotado a postura educacional acima mencionada, em resposta aos desenvolvimentos e condições da época. No primeiro parágrafo, o documento diz: "A Educação deve respeitar o lugar das religiões, adotando uma

postura humilde a respeito das religiões e suas atividades sociais". O segundo parágrafo do texto continua: "Instituições nacionais e locais, que estabelecem as escolas, não deverão participar na educação religiosa que favoreça alguma religião em particular ou em nenhuma atividade patrocinada por grupos religiosos". O Documento Básico e as regulamentações que o acompanhavam deviam ser lidos no contexto dessas duas declarações iniciais.

Ao considerarmos os detalhes históricos acima citados, poder-se-ia pensar que no espaço da educação escolar no Japão, a educação religiosa teria certo *status* como sendo algo útil. A política de separação entre a Igreja e o Estado forçada após a Guerra do Pacífico foi aprendida dos Estados Unidos. O sistema educacional japonês poderia ter sido elaborado com base nessas influências. Portanto, fui novamente surpreendido e fiquei chocado ao escutar o especialista na educação japonesa alegar que a educação no Japão estava estabelecida nos princípios educacionais da Revolução Francesa.

2.2 O relacionamento entre as reformas pós-guerra da educação japonesa e os princípios educacionais da Revolução Francesa.

Por que razão estive ligeiramente inclinado a consentir com a surpreendente opinião deste especialista? Se olharmos a Revolução Francesa a partir dos aspectos dos sistemas políticos, percebe-se uma grande mudança da monarquia absoluta à democracia. Mas, o quê tornou-se alvo desta mudança, na visão da mais ampla sociedade geral? Não foi só o sistema de classes que apoiava a monarquia derrubada (um

sistema que incluía primeiro a nobreza, depois o clero católico e, finalmente, muitas pessoas comuns), mas, durante a Revolução os antigos laços entre as pessoas, incluindo muitos costumes antigos, foram rejeitados e uma nova forma de sociedade, uma sociedade de cidadãos, foi intencionalmente construída. Para dar um exemplo: antes da Revolução, a Igreja Católica estava a cargo dos nascimentos e outros registros de todos os franceses, o que, na prática, significava que não existiam tais registros para os franceses que não fossem católicos. Durante a Revolução, oficiais governamentais secularizaram estes registros que tinham sido bem assegurados pelas autoridades da Igreja Católica. Deste modo, 600.000 protestantes e 50.000 judeus receberam os direitos de cidadania.

Assim, o conceito de república foi estabelecido, uma forma de governo na qual todos os adultos poderiam participar com a mesma identificação de cidadãos em igualdade de condições, superando todas as diferenças de raça ou origens, religião, posição social e riqueza. Entretanto, para eliminar por completo o antigo sistema e estabelecer o novo, foi essencial criar uma nova forma pública apropriada para a nova sociedade. Nesta nova sociedade, as pessoas teriam que aprender e entender o conceito de república e teriam que adotar uma ética social de interações pessoais que estavam baseadas nesse conceito. As escolas teriam que carregar o peso de educar os cidadãos para aceitarem esta *Nova Era*. Uma nítida diferenciação era necessária para separar essas escolas das escolas pré-revolucionárias que estavam fortemente dominadas pela Igreja Católica. O novo tipo de escolas foi chamado *Escolas da República*. Elas eram escolas públicas

baseadas nos princípios educacionais seculares, não religiosos, que foram resumidos com o termo *laico*. Assim, o conceito francês de república estava baseado em uma realidade de cidadãos unidos uns com os outros e intencionalmente separados da religião. Assim que este conceito Laico se espalhou, surgiu uma violenta diferença de opinião, a qual durou por cem anos, entre a facção apoiando a promoção da República, em conjunto com alguns protestantes franceses, e a facção devota a apoiar os interesses da Igreja Católica. O sistema de separação do Estado com a religião, sistematizado em fevereiro de 1905, proporcionou uma sólida base legal. Nesse ínterim, entretanto, a institucionalização das Escolas da República prosseguiu com estabilidade e o sistema da educação pública baseou-se em três princípios: a educação era obrigatória, gratuita e secular, firmemente estabelecida no final do século 19. O programa de ação, baseado nesses três princípios, exigia do Estado que fizesse cumprir o dever da educação pública obrigatória para os cidadãos da República, de modo que protegesse o princípio da secularidade. Ao mesmo tempo, a nação assumia o dever de proteger esse princípio de secularidade nas suas escolas. Como o governo devia arcar com os encargos financeiros de todas as expensas necessárias da escola pública obrigatória, as escolas públicas poderiam operar sem cobrar nenhum custo ou taxas acadêmicas.

Por outro lado, do ponto de vista da Igreja Católica, houve um forte sentimento de crise, porque o espaço da educação católica na sociedade, depois da Revolução, tinha se tornado muito confuso, enquanto que o desenvolvimento das escolas públicas, que se fixaram aos princípios da República,

tinha sido significante. Começou um contra-movimento que se espalhou, baseado nos direitos dos pais e grupos religiosos para conduzir a educação. Isso teve como resultado a fundação e operação de muitas escolas privadas. Muitas ordens religiosas católicas, devotadas à educação de crianças e jovens foram fundadas por indivíduos que estavam guiados por um espírito de missão em educar. Se considerarmos somente as ordens religiosas de mulheres e homens fundadas na França, que posteriormente enviaram alguns dos seus membros para estabelecerem escolas no Japão, poderíamos mencionar entre os grupos de mulheres as Irmãs da Visitação (fundadas em 1796), as Religiosas do Sagrado Coração (1800), as Irmãs de Notre Dame de Namur (1804), as Irmãs de Maria Imaculada (1806) e as Irmãs da Assunção (1839). Entre as ordens religiosas de homens, podemos incluir três ordens fundadas em 1817: os Irmãos Maristas para a Educação, a Ordem de Maria e a Ordem de Irmãos das Escolas Cristãs, mais a Ordem de São Viator, fundada em 1831.

Na realidade, se relembrarmos os históricos desenvolvimentos na França, após a Revolução, e as condições que promoveram o desenvolvimento de novas formas de educação chamadas Escolas da República, podemos perceber similitudes com as reformas educacionais pós-guerra no Japão. Os comentários do japonês especialista em educação referem-se a essa similitude. Meu surpreendente consentimento se origina na minha percepção desses pontos em comum. Devemos relembrar, em particular, que na educação de ética na pré-guerra, o Japão estava profundamente influenciado por expressões religiosas do Documento Imperial da Educação, que permitiam o desenvolvimento do Estado Xintoísta e o

ensino de ética com base nessa religião. O que poderíamos chamar de liberação dos grilhões desse ensino baseia-se no Ideal Republicano Francês de Secularismo, no qual a base não religiosa da educação encontra apoio na separação da Igreja (neste caso Xintoísta) e do Estado. Pode-se dizer que a presente fundação da educação no Japão se encontra aí.

Se isso for verdadeiro, podemos entender a razão pela qual a tendência esperada de promover a educação religiosa no Japão, que estava expressa nos documentos de Ocupação, murchou tão rapidamente. Os documentos de Ocupação consideraram em vão as religiões como uma forte base na qual se construiria um novo Japão amante da paz. Podemos presumir que a declaração no nono artigo da Lei da Educação básica poderia ter sido separada da sua intenção original e reinterpretada para significar que a educação pública deve ser secular no significado da política da Revolução Francesa. Na verdade, por volta de 1950, as instruções sobre religião têm desaparecido, por propósitos práticos, das instituições educacionais nacionais e públicas. O tabu contra estudar ou falar sobre religião começou sua tradição sessenta anos atrás e continua até o presente, como as afirmações no início deste artigo indicaram. De todo modo, se eu posso acrescentar algo à área do problema acima mencionado, penso que existe agora uma forte influência, no espaço da educação japonesa, vindo dos estudiosos japoneses que estão pesquisando as histórias das educações ocidentais. Penso que estes estudiosos estão reavaliando a grande influência da educação católica. Os nascimentos de uma vasta variedade de ordens religiosas dedicadas à educação posteriores à Revolução Francesa, as circunstâncias envolvendo alguns dos seus membros sendo

enviados ao Japão e os trabalhos educacionais que estes religiosos realizaram são detalhes que estão ainda ausentes nos livros escolares no Japão, os que tratam de explicar a história educacional do mundo ocidental. Discutirei essa omissão incomum na seguinte sessão.

3. A posição e avaliação da educação católica encontrada em materiais da história educacional produzidos no Japão.

3.1 A estrutura de pensamento para a avaliação histórica das instituições educacionais japonesas que pode ser visto nos escritos de estudiosos sobre a história educacional.

Estabelecerei uma base para minha pesquisa sobre a história da educação católica em alguns temas básicos e, posteriormente, tentarei apresentar uma pesquisa comparativa da educação no Japão e da educação no ocidente (América do Norte e Europa). Primeiro, eu quis investigar como os estudiosos japoneses tinham recebido a história da educação católica. Quando li e estudei alguns livros publicados já no período Meiji e outros publicados posteriormente, durante a Segunda Guerra Mundial, incluindo livros escolares e coleções de pesquisas sobre a história educacional do ocidente, que incluíam algumas traduções, fiquei surpreso. Em escritos de história sobre os anos 60, o último período Renascentista, quando a educação escolar era gradualmente permeada na sociedade de cidadãos comuns residentes e em escritos de história de final do século 19, quando cada país ou região estava aperfeiçoando o sistema de educação nacional após atravessar revoluções nas cidades tal como a Revolução

Francesa, encontrei introduções relacionadas às reformas religiosas de muitas escolas patrocinadas pelos protestantes, mas não encontrei quase nenhuma referência em relação à situação da educação católica, nem dos desenvolvimentos das instituições educacionais católicas.

Uma exceção desse padrão geral de omissão de referências às escolas católicas que encontrei foram materiais sobre escolas jesuítas. Entretanto, para mim, estes conteúdos eram um tanto confrontados. Para ser específico, quando os escritores descreviam as escolas jesuítas, que deveriam ter-se desenvolvido muito mais historicamente na Europa, América do Norte e América Central, quase todos os escritores se referiam a tais desenvolvimentos das escolas jesuítas, dos anos de 1600 aos de 1800, como *fenomenal*, ainda, quando esses escritores tratavam do progresso da cultura, o tratamento das contribuições das escolas jesuítas era muito negativo e as escolas eram consideradas como centros de conservadorismo regressivo.

Permitam-me explicar minhas descobertas sobre as situações problemáticas com mais detalhes. Quando tentamos mostrar o desenvolvimento das escolas jesuítas, utilizando o número de escolas, deveríamos nos concentrar nas faculdades para externos, isto é, as instituições educacionais para homens jovens comuns (não para aqueles homens que pretendiam entrar na ordem jesuíta). Em 1556, o ano da morte do fundador dos jesuítas, Inácio de Loyola, havia 36 escolas jesuítas para externos. Em 1600, quando o livro jesuíta dos princípios da educação (em Latim, o *Ratio studiorum*) foi publicado, havia 245 escolas jesuítas, incluindo algumas escolas cristãs no Japão. Em 1640, no mundo todo havia 521

escolas jesuítas. Ao redor de cem anos mais tarde, em 1749, podiam-se contar 669 escolas jesuítas. Se perguntarmos as razões para tal desenvolvimento notável no número de escolas, em muitos livros as respostas incluem a alegação de que o espírito educacional e os currículos dessas escolas se adequavam às necessidades da época; o sistema de organizar as aulas, pelo nível de habilidades, parecia se adequar às atitudes de aprendizagem dos alunos matriculados; a ordem dos cursos era apropriada; os professores jesuítas eram devotados ao seu trabalho; o ensino era gratuito, somado a outros fatores.

Devemos admitir, pelo incremento no número de escolas jesuítas e as razões dadas para tal desenvolvimento, que em cada período histórico, as escolas jesuítas eram altamente valorizadas pelas pessoas da época e região. Assim, de onde vem a avaliação histórica de que tais escolas eram culturalmente regressivas?

Apresentarei apenas uma visão geral dos principais itens que estou descobrindo no acompanhamento dos meus projetos de pesquisa. O primeiro item é que estas perguntas e respostas não vêm somente do meu ponto de vista pessoal. Podemos encontrar questionamentos similares no mundo acadêmico de estudos históricos no ocidente. Por exemplo, um notável estudioso da história da educação francesa, Maurice Debesse, formulou esses questionamentos durante a década de 70 em um artigo que ele publicou sobre o Renascimento. Nesse artigo, ele disse que, mesmo na época em que Émile Durkheim escreveu seu livro *A Evolução da Pedagogia na França (L'evolution pedagogique en France,* 1938*)*, tanto os críticos como os que apoiavam a educação jesuíta não podiam adotar uma

postura de neutralidade, mesmo que eles declarassem claramente que estavam tentando fazer isso. Por causa desses pontos de vista, é ainda possível que o fenômeno histórico cause danos. Mesmo hoje, estamos longe de sermos capazes de reconciliar vários pontos de vista e julgamentos.

Em segundo lugar, entre os escritores ocidentais, que eram críticos das escolas jesuítas, existem diferenças em relação a nacionalidade e pontos de vista. Existem vários padrões: por exemplo, o tipo britânico-francês, o alemão e o norte-americano.

Em terceiro lugar, não são poucos os japoneses que, ao fazerem pesquisas em educação, quando eles escrevem introduções ou críticas das escolas jesuítas, tornam-se, por assim dizer, vorazes das ideias de historiadores da educação ocidental; eles só fazem uso de fontes secundárias e seus escritos não são mais do que traduções para o japonês de algumas ideias de estudiosos ocidentais.

Em quarto lugar, os japoneses que fazem pesquisas educacionais devem estar muito cientes das condições de tempo e lugar e do *background* cultural; de todo modo, muitos não estão familiarizados com itens do vocabulário especializado ligados ao ensino e tradições cristãs. Por exemplo, alguns professores de universidades nacionais e escolas superiores normais, que são estudiosos da história educacional, traduzem erradamente os termos dos jesuítas que completaram seu treinamento e "professaram" seus votos finais como "professores" universitários; ou traduzem erradamente o termo do mais alto oficial dos jesuítas (o Superior Geral) como o "general" de um grupo militar. Não

podemos deixar de nos sentir desconfortáveis com a qualidade geral do seu conhecimento.

Segundo Debesse, esta situação deficiente, mesmo fora das traduções erradas em japonês, ainda continuam em trabalhos de pesquisa relacionados com temas europeus ocidentais, tendo a França no centro.

3.2 Uma estrutura de pensamento para uma avaliação histórica das escolas patrocinadas pelos jesuítas.

Émile Durkheim era um famoso sociólogo que nos primeiros anos do século 20 causou sensação nos estudos educacionais. Nessa época, a principal linha de pensamento em pesquisas educacionais envolvia a ideia de que a educação significava desenhar uma figura humana ideal; então, utilizando várias técnicas de educação, faria com que uma figura humana ideal se tornasse realidade. Émile Durkheim foi o primeiro cientista social a entender as reais condições da educação, para depois explicar as características e temas especiais e, finalmente, entrelaçar um tipo prático de pesquisa educacional que responderia a esses resultados.

Durkheim usou essa técnica para melhorar a organização do desenvolvimento histórico da educação francesa. Seu livro *A Evolução da Pedagogia na França (L'evolution pedagogique em France, 1938)* foi o resultado de tal pesquisa. Ele dedicou algumas partes desse livro para inquirir sobre a verdadeira situação dos afazeres das escolas jesuítas na França. Ele se assegurou dos fatos que, nos anos precedentes à Revolução Francesa, os franceses melhor educados

frequentavam a faculdade *Louis le Grand*, patrocinada pelos jesuítas, mais do que frequentar a Universidade de Paris, uma universidade líder da época. Procurando uma chave para abrir o mistério desta estranha escolha, Durkheim comparou os sistemas educacionais das duas escolas. Neste estágio da sua pesquisa, Durkheim faz um comentário interessante: para desenvolver esta pesquisa foi necessário reler todo o material sobre os jesuítas que não tinha sido tratado de um modo justo e desinteressado. Embora a minha percepção fosse fácil, ele relata, ninguém tinha providenciado tal imparcialidade em relação a esses materiais.

Na verdade, de acordo com o cuidadoso estudioso japonês dos modernos estudos franceses, Chieko Amano, após o período da Revolução, quando a Terceira República (1870 – 1940) promoveu o estabelecimento legal do princípio Laico, era comum pensar que as pesquisas sobre a história educacional na França precisavam começar com a premissa de que a educação era um produto de luta política. Nessa época, nas tentativas de obter hegemonia sobre a educação, dizia-se que tinha havido uma luta política e ideológica entre os conservadores católicos e os republicanos. Os estudiosos que pertenciam à facção republicana ressaltaram a negligência da educação popular antes da Revolução Francesa e enfatizaram que a Revolução tinha promovido a educação pública. A facção católica enfatizou que, sob a monarquia francesa, graças à cooperação de muitas ordens religiosas católicas, foram alcançados avanços pioneiros na educação católica; os que apoiavam a Revolução denegriram tais esforços. O conflito podia ser notado até nos assim chamados documentos históricos. Assim, pode-se dizer que as avaliações históricas

das instituições educacionais jesuítas tinham caído na confusão de tais conflitos.

Tais disputas criaram um redemoinho no meio do que Durkheim tentou pesquisar enquanto rejeitava vários preconceitos, preconcepções e sentimentos externos; ele chegou a algumas conclusões. Embora Durkheim tivesse que admitir algumas fraquezas nas instituições jesuítas, nos séculos 17 e 18, todos os líderes franceses tinham, na verdade, frequentado faculdades jesuítas. Isto foi especialmente impressivo em termos da educação da determinação. Essas escolas ocupavam um importante lugar na história do pensamento humano. Esta conclusão é inevitável.

As críticas contra as escolas jesuítas, que se espalharam no ocidente, as quais promoveram uma ampla disseminação de críticas similares nos círculos educacionais e históricos japoneses, podem ser divididas em quatro tipos principais.

(1) O tipo da crítica francesa e britânica a respeito das escolas jesuítas: da perspectiva do princípio Laico, criado durante a Revolução Francesa, usado como um marco do progresso humano, a educação jesuíta nutria a elite pertencente às classes mais altas (nobres e clérigos) do Antigo Regime. Assim, a educação jesuíta estava posicionada em uma fortaleza de ações reacionárias para preservar o antigo sistema social.

(2) O tipo da crítica alemã a respeito das escolas jesuítas: as reformas religiosas significavam o progresso da cultura. O lado católico, oposto a reformas religiosas, opõe-se ao progresso e está comprometido com voltar na história para o feudalismo da Idade Média. As escolas jesuítas possuem um

papel central nessas atividades contra as reformas religiosas, o que significa que elas não querem outra coisa a não ser sabotar a cultura.

(3) O tipo de crítica norte-americana sobre as escolas jesuítas: esta segue a estrutura básica do tipo de crítica alemã. Os norte-americanos começam do ponto de vista que deveria ser promovida a educação prática enraizada na vida cotidiana. Entretanto, a educação jesuíta enfatiza o desenvolvimento humanístico que está centrado nos clássicos; os clássicos estão longe demais da vida prática. Então, a crítica norte-americana é que a educação jesuíta evita erradamente o presente em favor de cultivar habilidades que estão cheias de afetações.

(4) Ponto comum da crítica: existe uma tendência comum nos três tipos de críticas anteriores. A nação-estado moderna deve estar assentada em um sistema educacional nacional. As escolas públicas devem formar e unificar as pessoas nacionais (cidadãos ou sujeitos). Deste ponto de vista, as escolas jesuítas cruzam as fronteiras nacionais em um sistema que depende diretamente do Papa; este sistema representa um desafio herético para as atuais divisões do mundo em nações e raças.

Nos anos 70, Maurice Debesse, seguindo a expressão defendida por Durkheim, de ficar em uma posição neutra, sugere uma forma de escapar das maravilhosas tensões da história e responder a tais críticas. Por trás de suas sugestões, podem-se encontrar o progresso das pesquisas sobre a Europa na Idade Média e a Europa no Renascimento e o progresso das pesquisas sobre as reformas religiosas européias e a reforma católica. Pode-se, também, ver progresso nas pesquisas sobre

ambos os aspectos, brilhante e obscuro, da Revolução Francesa e um aprofundamento das pesquisas históricas sobre as escolas jesuítas. Existem também mudanças recentes no meio ambiente mundial em relação ao beco sem saída entre os países e as pessoas, a crescente proximidade das relações internacionais e os progressos na globalização. Em um livro recente intitulado *As Escolas Católicas e o Bem Comum*, escrito por Anthony S. Byrk e seus colaboradores, publicado pela editora da Universidade de Harvard, em 1993, podem-se encontrar pesquisas sobre a posição e a utilidade das escolas católicas nos Estados Unidos em comparação com a posição e a utilidade das escolas públicas.

A minha própria impressão, entretanto, agora que o Japão está entrando no século 21, é que aqui a pesquisa histórica sobre as escolas jesuítas não está progredindo muito rapidamente, como também não está a pesquisa histórica em assuntos mais amplos da educação católica. Cada instituição católica editou um volume memorial dedicado a algum aniversário da sua fundação, mas muitos desses começam e terminam com uma introdução à instituição e à ordem religiosa que sustentavam a instituição. Por outro lado, relatórios de pesquisas históricas, escritos na estrutura da educação pública sobre a educação escolar e sobre o desenvolvimento do sistema educacional nacional, são muitos, assim como são muitos os estudos sobre os desenvolvimentos das escolas públicas. Em tais circunstâncias, quando examinamos os livros sobre história educacional ou os livros escolares básicos para a educação de professores no Japão, encontramos que eles possuem os mesmos conteúdos que foram apresentados em livros antigos. Nesta situação atual,

pode-se dizer que a educação católica e, na verdade, toda educação baseada na religião, está empacada dentro da educação japonesa e são apenas estudadas dentro desta estrutura de pensamento. Este é o fundamento especial dentro do qual as raízes da educação japonesa têm estado profundamente submergidas.

Conclusão

Neste artigo, direcionei minha atenção à estrutura de pensamento dentro da qual a educação japonesa aceitou e colocou a educação patrocinada pela religião. Considerei algumas comparações desse tratamento especial com assuntos similares nos Estados Unidos e na França. Certamente, quando focamos nossa atenção nas características locais dentro da qual a educação japonesa pode ser vista, podemos alegremente comemorar os festivais de oito milhões de deuses, os poderes do universo que excedem os poderes dos seres humanos. Podemos nos referir ao dizer um tanto irônico de que um japonês, após o nascimento, é abençoado em um santuário Xintoísta, quando um japonês se casa recebe a benção em uma igreja e um japonês falecido terá um funeral em um templo budista. Podemos nos referir ao clima religioso no Japão todo. Podemos lembrar que existem muitos caminhos para subir ao topo da montanha, mas apenas um topo. Estes pensamentos levam a um amigável politeísmo que constitui a base da cultura japonesa. Entrelaçar respostas apropriadas para todas estas opiniões comuns é ainda uma tarefa importante.

Neste artigo, pude introduzir algumas ideias que até agora não tinham sido tratadas amplamente, por exemplo, a

secularidade da educação pública e o significado da neutralidade religiosa no Japão. Consegui oferecer alguns exemplos concretos de como a educação católica foi criticada em livros sobre a história da educação. Pude discutir a estrutura de pensamento que continua exercendo uma forte influência no modo de pensar e praticar a educação sobre as religiões no Japão, indiferentemente se as escolas forem nacionais, públicas ou privadas. Tenho a esperança de que estas observações servirão de ajuda para repensar a educação religiosa no Japão[35].

[35] Nota do tradutor do original japonês para o inglês: "Este material originalmente apareceu em um texto maior como o segundo capítulo de um livro em japonês publicado em 2009. O número ISBN desse livro é 978-4-87232-066-4; os editores são Dom Kazuhiko Mori, Kuniharu Tabata e M. Matata. O *Oriens Catholic Research Center* do Japão publicou o livro. O artigo original incluía muitas notas de rodapé, as quais não foram incluídas na tradução. O texto inclui algum material bibliográfico sobre o importante livro em francês e o mais recente livro de Harvard. Os melhores desejos a todos os leitores. Frank Scott Howell, SJ".

Capítulo 7

A CRIAÇÃO E O CRISTO: REFLEXÕES NO ÂMBITO DA BIOLOGIA E DA TEOLOGIA

Mário Antônio Sanches
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Introdução

A teologia, produzida no âmbito do diálogo entre religião e ciências, precisa ir além das questões epistemológicas – comparação das competências e legitimidades de diferentes conhecimentos – e abordar temas específicos e tratá-los a partir de enfoques múltiplos. Para isto, é necessário sair da esfera ampla da relação religião e ciência e chegar a pontos centrais de cada uma destas áreas. Por isso, começamos a pensar numa teologia cristã, produzida no âmbito do diálogo com as biociências, reconhecendo que outros trabalhos podem ser feitos a partir de outras teologias e outras ciências.

A vida necessita da ciência para ter seus mecanismos e dinâmicas de funcionamento descobertos, da técnica para ter suas configurações transformadas e da teologia para ter seu significado maior desvendado. Deste modo, a pessoa que é religiosa na atualidade – na perspectiva que defendemos neste trabalho – assume uma posição fortemente contestatória em relação a duas posições presentes na sociedade atual: contesta o materialismo científico, e rejeita o fundamentalismo religioso. Contesta o materialismo científico, no qual a ciência – muitas vezes um único ramo da ciência – se apresenta como a verdade inteira, e rejeita o fundamentalismo religioso, que faz uma leitura dos textos sagrados ao pé da letra, sem crítica histórica e textual (BARBOUR, 1990, p. 9). Deste modo, queremos construir uma visão religiosa que confesse um significado mais amplo à vida como um todo, e que este significado seja construído em diálogo com o conhecimento científico de nossos dias. Assim nos colocamos no grupo das pessoas que gostam de ciência e de religião (SANCHES, 2007a, p. 179s).

A bioética – que amplamente promove reflexões éticas nas ciências da vida - tem se apresentado no Brasil como um espaço privilegiado para o estudo interdisciplinar de temas que envolvem tanto a teologia quanto as biociências, com ênfase na saúde, tais como: criação, evolução, início da vida, morte, cura, reprodução humana, entre outros. Por isso, indicamos que nosso trabalho se situa no âmbito da bioética, como um espaço pluralista e aberto às múltiplas perspectivas que ajudem a pensar a vida como um todo.

Defendemos que afirmar o sentido da vida é um dado fundamental e de profundo impacto na elaboração de uma

reflexão ética, mas isto não é suficiente, pois é necessário definir e explicitar que sentido é este. Jenson afirma que "a vida não se torna possível quando se afirma *que* ela tem sentido, mas quando se afirma *qual* é seu sentido" (1990, p. 104). Para um cristão, a vida assume um significado extraordinário quando ele se descobre partícipe da vida divina na dinâmica do amor Trinitário, quando faz a experiência do ser filho no Filho. Portanto, o sentido da vida passa pela inserção pessoal no mistério da pessoa de Jesus de Nazaré. Ao afirmar que Cristo é o sentido de nossa vida, não o fazemos com a arrogância de querer impor a nossa visão de mundo aos outros, e nem queremos defender um sentido monolítico e único à vida.

Portanto, este trabalho quer fazer uma reflexão sobre o ser humano e a compreensão da pessoa de Jesus Cristo à luz dos conhecimentos atuais das ciências biológicas. Alguns dados que surgem destas ciências provocam a reflexão teológica. Temos visto que os cientistas destas áreas fazem perguntas que o teólogo gostaria de evitar, e que, se devidamente enfrentadas, promovem uma revisão de boa parte dos temas estudados pela tradição cristã.

Vejamos alguns destes temas: a) Como compreender a especificidade do humano se este, como todos os seres vivos, surge de um processo evolutivo longo e continuado? b) Por que a Bíblia afirma que o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, e os outros animais não o são? Isto não é fruto do antropocentrismo ocidental? c) O que significa afirmar, "o verbo se fez carne", à luz da biologia moderna? Como pensar a encarnação no sentido do Cristo assumir a espécie *Homo sapiens sapiens*? d) Gostaríamos de dizer que

somos diferentes dos outros seres vivos porque temos a missão de cuidar da criação, mas também os outros seres cuidam de nós, também eles desempenham funções indispensáveis à vida na terra. Estes temas, dentre muitos outros, provocam a reflexão cristã e responder a cada um deles exigiria o trabalho de uma vida, no entanto, gostaríamos de apresentar aqui alguns pontos para se somar a todos aqueles que buscam respostas para estas questões.

Por isso, o que pretendemos neste capítulo é apresentar alguns pontos de reflexão para elaborar uma visão cristã em consonância com uma visão científica das coisas, sem ter que se apoiar em dualismo que apregoa uma radical separação entre a religião e ciência. É necessário ver a vida na sua unidade fundamental, pois

> nós temos dificuldade de definir a vida e sua dignidade porque temos o vício de buscar fora dela o seu valor, a sua realidade e o seu significado. Então precisamos neutralizar este vício, e deixar de negar nossa biologia para afirmar nossa transcendência, e deixar de negar a transcendência para nos definirmos como pertencentes ao reino animal. Não precisamos negar nosso DNA para afirmar nosso impulso religioso, nem negar que a vida tem sentido para afirmar que somos feitos de elementos químicos (SANCHES, 2004, p. 126).

Deus chama, a criatura é chamada

Nesta primeira parte do trabalho, gostaria de explicitar a visão de ser humano que nasce da biologia – como uma espécie de ser vivo entre milhares de outras, e a visão de ser humano que surge da teologia bíblica – em que o humano é compreendido como um ser chamado a uma relação especial com o Criador, tendo sido criado à sua imagem e semelhança.

O desafio que queremos encarar é mostrar que estas duas visões de humano não são incompatíveis e que o conhecimento das duas visões faz com que tenhamos uma compreensão mais profunda e mais ampla do ser humano e do seu papel na criação. Percebemos que um cristão, nos nossos dias, precisa exatamente ser capaz de lançar mão de todos os conhecimentos disponíveis para que possa elaborar uma visão integral da realidade. Estamos convictos de que, para fazer biologia, não precisamos nos desvencilhar dos conhecimentos teológicos e não é possível fazer teologia negando os conhecimentos da biologia moderna.

Uma espécie entre outras

Num outro trabalho, apresentamos uma síntese do conhecimento biológico, onde indicamos o quanto o ser humano está inserido no todo da criação (SANCHES, 2007b, p. 112s). Para os objetivos deste presente trabalho, é necessário retomar os principais pontos desta síntese. Nós humanos somos seres vivos, ou seja, partilhamos com todos os outros seres vivos do planeta algumas características básicas, como ser composto de células vivas. Como seres vivos, conhecemos o nascimento e a morte. Partilhamos assim com todos os seres

vivos a dura realidade da finitude e a necessidade de que nossa tarefa, função ou papel seja continuado por outros.

Da totalidade dos seres vivos, nós somos do reino animal, pertencemos ao filo *Chordata*e, somos parte do sub-filo *vertebrata* e passamos a ser organismos que entre outras coisas possuem vértebras e crânio. Entre os vertebrados se encontra a grande maioria das espécies que têm capacidade de sentir dor. Esta é uma característica de uma pequena parte da criação, pois somente cerca de 2% das espécies vivas são sencientes (ROLSTON III, 1995, p. 38). Pertencemos à classe dos mamíferos e tivemos assim que crescer na capacidade de relação e na consciência de que somos interdependentes.

Somos da ordem dos primatas, da família *hominidea*, à qual pertence o gênero homo, compartilhada pelos gêneros *ramapithecus* e *australopithecus*, infelizmente foram extintas todas as espécies destes dois últimos gêneros. Somos, portanto, do gênero *Homo,* que surgiu há cerca de 2 milhões de anos, e deu origem a outras espécies consideradas humanas. Uma espécie batizada de *Homo sapiens neanderthalensis* força a nossa espécie a ser chamada de *Homo sapiens sapiens,* ou *Homo sapiens* moderno, para dela se diferenciar. Portanto, somos a espécie *Homo sapiens sapiens*, humanos modernos - ou simplesmente *Homo sapiens* - surgidos, pelas evidências científicas do momento, cerca de 150 mil anos atrás no este da África, com muita vontade de se expandir e conhecer o mundo.

O conhecimento do genoma humano – possibilitado pelos resultados do Projeto Genoma - confirma, definitivamente, a tese de que a espécie *Homo sapiens* está,

inexoravelmente, vinculada a todos os seres vivos do mundo animal e vegetal. A herança biológica do ser humano, com a complexidade do seu genoma, explicita o seu parentesco e o possível intercâmbio genético com todos os seres viventes. Somos feitos das mesmas quatro 'letras' químicas, ACGT, das quais todos os seres vivos, animais e plantas, das mais diferentes espécies, desde a bactéria à baleia, são compostos. O inter-relacionamento do ser humano com os outros seres vivos está gravado no DNA de todos nós. É o que explicita muito bem Matt Ridley, sugerindo que, por meio do genoma, nós podemos re-escrever a história da humanidade:

> Há genes que foram desenvolvidos quando nossos ancestrais tinham a forma de vermes. Há genes que devem ter aparecido pela primeira vez quando nossos ancestrais eram peixes. Há genes que existem na sua forma presente somente por causa de recentes epidemias de doenças. E há genes que podem ser usados para escrever a história das migrações humanas, nos últimos mil anos (RIDLEY 1999, p. 4).

A demonstração científica de que somos uma espécie entre outras (WILSON, 1981, p. 17), seres vivos como os outros, coloca necessariamente a pergunta sobre a especificidade dos seres humanos. O antropocentrismo, a posição que entende serem os seres humanos superiores aos outros animais, crença básica da cultura ocidental, é colocado em discussão. O relato complexo sobre a origem humana oferecido pela biologia contemporânea não apresenta clara distinção entre os humanos e os outros animais. Assim, a

pergunta surge automaticamente: "Seriam os nossos primeiros ancestrais hominídeos humanos, ou somente os humanos modernos são verdadeiramente humanos?" (MURPHY, 1998, p. 11). Na verdade "hoje em dia, nenhum paleontólogo se atreve a fixar um limite claro entre o *homo habilis* e seus pais primatas, entre o *homo habilis* e seu filho *homo erectus*, entre o *homo erectus* e o *sapiens sapiens*" (LEPARGNEUR, 1996, p. 98). A teologia não tem dificuldade de compreender este longo processo evolutivo como o caminho pelo qual Deus se comunica com toda a criação. Queiruga, um teólogo atual, afirma: "o trabalhosíssimo processo pelo qual o ser humano conseguiu ir afirmando a sua humanidade aparece assim como o pano de fundo sobre o qual foi-se entretecendo o lento trabalho da revelação" (2010, p. 268).

Do ponto de vista biológico, os seres humanos são muito parecidos com os primatas superiores. O DNA humano é aproximadamente 98% idêntico ao dos chimpanzés e 97% idêntico ao dos gorilas (RIDLEY, 1999, p. 28). Os humanos têm 23 pares de cromossomos, enquanto os chimpanzés têm 24, mas os dois últimos pequenos cromossomos dos chimpanzés equivaleriam a apenas um cromossomo humano (ANDERSON, 1998, p. 51). Este conhecimento, hoje amplamente divulgado, deixa aos humanos uma percentagem muito pequena para buscar e afirmar a sua especificidade, mas os re-coloca, com muita força, na natureza. Este pode ser um aprendizado muito importante, pois Moltamnn afirma que "as modernas crises de identidade e humanidade são uma consequência inevitável do auto-isolamento dos homens em relação à natureza. Um puro 'detentor de poder' torna-se um

enigma para todos e especialmente para si mesmo, um 'homem sem propriedades'" (2009, p. 403).

Analisamos, num outro trabalho (SANCHES, 2004, p. 61-68), a relação natureza-cultura, mas aqui desejamos apenas indicar que novos estudos da primatologia reconhecem que essa diferença, embora evidente, já não pode ser apresentada como absoluta. "Mais de dez hábitos, incluindo sons, costumes sociais e uso de ferramentas, podem ser considerados culturais entre os chimpanzés" (SANTORO; ANGELO, 2000, p. 30). Essas descobertas não vão colocar em cheque o valor, a complexidade e a diversidade da cultura humana, mas temos de reconhecer que, afinal de contas, "nós não estamos sozinhos nesse processo" (2000, p. 30). Embora a cultura não possa mais ser vista como exclusivamente humana, permanece, por causa da sua complexidade, a fonte de explicação daquilo que o ser humano é: uma espécie não determinada pela sua constituição genética.

Um ser humano, para a biologia, é identificado como tal por causa de sua pertença à espécie humana. Uma espécie possui determinada constituição genética que se encontra espalhada entre todos os indivíduos que a compõem e pode ser vista como uma herança genética comum. Essa coleção universal dos genes de uma espécie é comumente chamada de *pool* (poça) gênico, um conceito que se aplica à população e não ao indivíduo. Alguns sugeririam uma metáfora mais dinâmica, como a de 'rio gênico' ao invés de 'poça', pois na verdade essa herança genética flui através das gerações (JUENGST, 2000, p. 90).

A cultura ocidental, que valoriza o individualismo, pode dar bastante ênfase na privacidade e na autonomia de cada indivíduo, mas a natureza da nossa realidade genética está apontando mais para a necessidade de desenvolver a solidariedade, pois os seres humanos não estão de maneira alguma isolados uns dos outros. Isto implica afirmar um equilíbrio, deixando claro que o indivíduo não pode ter posse absoluta das informações sobre os seus genes, nem tampouco estas informações deverão ser usadas para expor o indivíduo a situações indignas da pessoa humana. Estas questões nos colocam diante de uma nova consciência de humanidade, ou seja, partilhamos todos da mesma herança biológica, e os nossos próprios genes nos impulsionam a uma percepção mais aprofundada de nossa co-humanidade.

> Por fim, o que precisa ficar claro é que o conhecimento do genoma ressalta a dependência do indivíduo em relação a toda espécie. Relacionando esse conhecimento com a ética, podemos perceber que o ser humano partilha com todos os outros sua base genética comum. Cada indivíduo está definitivamente vinculado ao todo de sua espécie, e uma postura ética salutar deverá contemplar sempre o todo (SANCHES, 2007b, p. 129).

Cada ser vivente da atualidade é de fato uma síntese da evolução de toda a vida na terra, de modo que é desse parentesco humano com todos os seres vivos, desse fato incontestável, que se alimenta a tentação reducionista. O ser humano redefinido pela biologia corre o risco de ser reduzido à sua dimensão genética. E assim, o conhecimento genético,

que pode ser um valiosíssimo instrumento para promover vida, pode se transformar num terrível cárcere para o aprisionamento da humanidade. Se quisermos propor que o reducionismo é insustentável, temos que incorporar o conhecimento genético da atualidade num discurso mais amplo, envolvendo outras disciplinas, no caso deste estudo, a teologia. Este novo discurso precisa fazer justiça à dignidade humana, mas também não pode virar as costas para as comprovações científicas, pois estas, quando devidamente fundamentadas, apresentam novas perspectivas para que a mesma dignidade humana seja contemplada. Mas a biologia sozinha pode fazer o caminho inverso de outras áreas do conhecimento que ampliam cada vez mais a sua compreensão da realidade. Pois, "enquanto a filosofia e a teologia ameaçam abandonar a busca de uma resposta simples para a questão da essência humana, as ciências naturais, evitando um discurso substancialista, ousam retomá-la" (CRUZ, 2003, p. 218).

Um Deus que chama à existência

A visão que a biologia apresenta do ser humano – uma espécie entre outras, usualmente co-descendente de outros seres vivos já extintos, compostas das mesmas bases bioquímicas que formam todos os viventes – aparentemente impede alguns de elaborar uma reflexão teológica que afirme a dignidade e a espiritualidade do ser humano. E algumas indagações inquietantes surgem: visto que os seres humanos, como todos os seres vivos, surgem de um processo evolutivo longo e continuado, teriam os hominídeos também sido chamados à transcendência? Lepargneur, ao discutir a questão

de como o ser humano surge na terra, afirma, ironicamente, que "os paleontólogos nos dizem que o *homo neendertalis,* incontestavelmente nosso primo, *homo sapiens*, tinha uma consciência que é razoável julgar como a nossa, mas não conhecemos teólogo algum que perguntasse se ele tinha uma alma redimível por Cristo" (1996, p. 98). E para deixar a questão mais apimentada ele continua, "o teólogo foge da questão da identificação do primeiro sujeito dotado de alma imortal como o diabo da água benta" (p. 98).

A postura que temos assumido neste trabalho é que não precisamos defender posições excludentes entre a teologia e a biologia, como se aceitar o conhecimento biológico nos impedisse de incorporar e elaborar o conhecimento teológico. Para que esta integração ocorra, é necessário ter uma visão positiva de cada uma das áreas de conhecimento envolvidas e aceitar os desafios que o conhecimento de uma área leva à outra. Por exemplo, a teologia precisa superar uma visão de que Deus, para estar presente no mundo, precisa agir continuamente de maneira externa e diretiva. Exemplo desta superação é a posição de Karl Rahner que apresenta uma visão teológica que se faz necessária neste diálogo: "Deus não realiza algo que a criatura não realize, porque ele não age ao lado da criatura, mas possibilitando a atividade dela que assim pode ultrapassar e superar as suas potencialidades" (1973, p. 79).

Percebemos que o ponto de partida empírico para esta reflexão – que aborda a questão da espiritualidade e especificidade humana - é o modo como o ser humano se relaciona com os outros seres da criação. O ser humano cria não como os outros seres que têm o poder de acrescentar algo

"mais" ao que era "menos" por uma dinâmica interna. O ser humano tem o poder de criar diferentemente. Nele se revela uma teleologia externa, diretiva, embora não necessária. Ele pode planejar o mundo, modificar o mundo, forjar a criação para que ela cumpra funções independentemente de sua realidade interna. O ser humano continua criatura, dependente do Criador, mas com uma força criadora distinta do resto da criação. Poder-se-ia acrescentar a isto toda a capacidade do ser humano de moldar o mundo ao seu redor, pois "uma das características cardeais do *Homo sapiens* é nossa habilidade para alterar outras formas de vida de uma maneira deliberada" (GEORGE, 1998, p. 27).

Para a fé Bíblica, isto ocorre porque Deus criou o ser humano de maneira especial. Um dos pontos centrais da visão bíblica que mais contribui para a compreensão da especificidade do humano na tradição cristã é o relato da criação que apresenta o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (Gênesis 1,26-27), muito estudado na teologia (HEFNER, 1990, p. 332). Deste modo, a fé bíblica está afirmando que o amor poderoso de Deus, na sua liberdade criativa, chama umas de suas criaturas ao relacionamento pessoal e consciente com o próprio criador, uma criatura chamada a conhecer Deus e a se relacionar com ele face-a-face (Gênesis 33,11). O chamado não acontece por causa da qualidade da criatura, mas nasce da gratuidade divina. Por isso, o chamado não se dirige a apenas alguns membros da espécie humana, mas a todos. O chamado se dirige a todos os membros da espécie humana, pois se funda na gratuidade amorosa de Deus e não nas virtudes de um ou outro indivíduo da espécie.

A fé cristã estará sempre re-contemplando o mistério deste Deus que chama. Temos afirmado que o ser humano busca um sentido para a vida, pois, como afirma Schwobel, "o *homo sapiens* é sempre o *homo significans*" (SCHWOBEL, 2000, p. 109). Com a experiência religiosa, este sentido será sempre um sentido transcendente, em que se desenvolve uma consciência do chamado divino. Ou seja, a busca da transcendência é uma consequência do chamado. O ser humano só encontra o sentido porque foi chamado, e só ouvirá o chamado quando aceitar que a vida precisa de sentido. Uma das passagens bíblicas que mais deixa evidente o chamado e ao mesmo tempo dá liberdade ao ser humano para responder, está no Livro do Apocalipse: "Eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em casa e cearei com ele, e ele comigo" (Ap 3,20).

Neste momento, a teologia e a biologia entram ligeiramente em tensão, pois nesta visão, a espécie humana evolui de outras espécies, mas não sem um toque diferenciado da ação divina: que torna a pessoa humana capaz de conhecer e amar o Criador, isto como fruto de um chamado especial. Do ponto de vista metodológico de cada área de estudo, teologia e biologia, há de fato tensão, mas percebemos que na realidade não são conhecimentos contraditórios e que, com um pouco de abertura, vamos perceber que no final teremos uma visão mais ampla do humano.

A teologia fala de um Deus que toma a iniciativa, ação primeira, e a resposta humana é uma ação segunda. Deus não se revela ao ser humano porque este o busca, mas, ao contrário, o ser humano adquire a possibilidade de buscar, porque foi chamado. Deus não escolhe o ser humano porque

este desenvolveu, pelo processo evolutivo, uma consciência capaz de conhecê-lo. Ao contrário, a consciência humana se desenvolve por causa do chamado divino. O chamado é a nova realidade na qual o ser humano se faz humano. Cada membro da espécie humana passa a ser chamado a um relacionamento interpessoal com o Deus que ama, transforma e liberta. É na relação especial do ser humano com a divindade que se fundamenta a dignidade do ser humano, diferenciada do resto da criação. No chamado ao face-a-face com Deus, o ser humano é continuamente recriado e transformado.

A tensão entre a teologia e a biologia a respeito da origem da espécie humana pode ocorrer ainda por uma falta de compreensão mais adequada – no âmbito das ciências – a respeito do surgimento de cada espécie. A evolução nos ensina que cada espécie surge de outras espécies, mas o salto evolutivo que dá origem a cada nova espécie é ainda algo não muito bem explicitado, sendo que o consenso entre os biólogos ainda não existe (RUSE, 2000, p. 234). Os adeptos da evolução teísta poderiam dizer que cada espécie surge de outras espécies, mas isto sempre ocorre sob a direção de um Ser Superior (COLLINS, 2007, p. 215). Podemos dizer que a fé bíblica nos possibilita afirmar que a criação permanece sempre perante o Criador que permite, acolhe e potencializa a novidade de cada criatura, ou seja, que o 'Criador cria sempre', numa paráfrase da passagem bíblica quando o Cristo nos revela: "O meu Pai trabalha sempre" (Jo 5,17). Nesta visão, o Criador não precisa ser compreendido como aquele que age externa e diretivamente, mas podemos afirmar como Rolston: "Deus é o chão do universo" (1999, p. 364).

Esta contínua presença do Criador precisa ser bem compreendia, para não entrar necessariamente em conflito com a posição dominante em biologia, segundo a qual o processo evolutivo não se dá como progresso: "A seleção natural não ocorre de modo a dirigir a evolução rumo a um tipo de organismo em particular ou rumo a alguma propriedade particular" (AYALA, 2000, p. 37). A evolução nega a teleologia, o progresso, o que pode gerar conflito com a teologia que muitas vezes vai falar de um "projeto de Deus" para o mundo. No diálogo com a biologia, a teologia cristã pode construir o seguinte quadro: a) a partir do conceito de criação *ex nihilo*[36], não há confusão entre o ser de Deus e o ser de cada criatura, portanto, não há uma teleologia necessária, cada criatura se desenvolve aberta e livremente. Neste sentido, cada criatura evolui por acaso, não há projeto; b) a partir do conceito de *creatio continua*[37], a criação traz em si a dinâmica interna de ser criatura, ser capaz de produzir o "mais" do "menos", ser capaz de evoluir. Neste sentido, pode-se falar de uma teleologia interna, mas não necessária. A criatura é capaz de evoluir, mas não necessariamente evolui, e também neste sentido não há projeto; c) no sentido relacional, Deus conhece a sua criatura, a acompanha, se interessa por ela. A criação é autônoma, mas dependente. Neste sentido, se afirma uma teleologia externa? Não, no sentido de Deus impor à criação uma direção. Sim, no sentido de que não é possível à criação deixar de ser a criação de Deus.

---

[36] Conferir uma síntese do tema criação *ex nihilo* em SANCHES, 2009, p. 25-29.

[37] Conferir uma síntese do tema *creatio continua* em SANCHES, 2009, p. 29-32.

Com a criação do ser humano, Deus assume uma teleologia externa e diretiva para a criação. Neste sentido, falaremos de projeto, pois Deus chama o ser humano para agir sobre a criação com determinados propósitos. Trata-se, na visão de alguns, de uma teleologia "solta", no sentido de não muito engessada (ROLSTON, 1999, p. 367). Com a criação do ser humano, a criatura agora conhece conscientemente o criador. Não como poder da criatura, mas como gratuidade auto-reveladora da divindade. O ser humano agora é co-criador criado (HEFNER, 1990, p. 328), pois partilha do poder amoroso do criador, de quem é feito imagem, e continua livre. Sua liberdade é agora diferente da liberdade que é própria da criação, pois agora é liberdade consciente. Liberdade que sabe que é livre. Com o ser humano, Deus tem um propósito especial: o ser humano, imagem de Deus, pode agir de dentro da criação, para conduzir a criação ao domínio do amor. Podemos dizer que a razão do chamado à uma dignidade especial é a sua missão especial, como veremos.

Do ponto de vista bíblico (que perpassa como inspiração básica o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo), o chamado à transcendência é muito claro, adquire um significado explícito: Deus se comunica de maneira histórica. Sem dúvida, esta tradição sempre valorizou a dimensão histórica na relação entre Deus e os seres humanos. O chamado de Deus se dá na história (Gn 12,1) e se repete quotidianamente na vida de cada ser humano. O Transcendente é compreendido como Divindade, como ser Pessoal, que se manifesta concreta e historicamente na vida humana, interage com os humanos, chama e é chamado, fala e ouve, e esta relação se concretiza numa aliança com os

humanos (Gn 15,18), numa promessa de bênção e fidelidade por parte de Deus (Gn 22,18) e num convite à fidelidade humana (Dt 5,6-7). A tradição cristã está fundada na crença em um Deus Pessoal e isto significa que Deus é o fundamento de tudo que é pessoal e que ele carrega dentro de si o poder de personalidade (GUSTAFSON, 1981, p. 39).

Deste modo, a dignidade humana nasce deste impulso divino, que ao chamar torna o ser humano capaz de ouvir. É a relação com a divindade que eleva a criatura a uma dignidade ímpar. E assim o criador de todas as coisas, ao chamar de maneira especial o ser humano a si, cria-o à sua imagem e semelhança (Gn 1, 27), e esta novidade nasce da nova relação estabelecida e não da estatura humana. É gratuidade, não conquista. A dignidade humana é dada por Deus aos humanos. Esta dignidade é irreversível porque é dom divino, está fundada não na contingência da história humana, mas na absoluta iniciativa divina que incide sobre a história humana. "Enquanto fonte de amor, Deus deseja dar-se a conhecer, e o conhecimento que o homem adquire dele leva à plenitude qualquer outro conhecimento verdadeiro que a sua mente seja capaz de alcançar sobre o sentido da própria existência" (JOÃO PAULO II, 1999, n. 7).

A tradição bíblica, como vimos, indica que os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus, mas isto significa que só os humanos são criados à imagem e semelhança de Deus? Certamente esta postura pode ser denunciada como fruto de uma visão antropocêntrica exclusivista. Nós não temos condições de esgotar este tema, neste trabalho, mas percebemos que será necessário desenvolver uma teologia que não negue que o humano é criado imagem e semelhança de

Deus, isto é certo, mas que tão pouco exclua o resto da criação de uma participação nesta similitude com Cristo, sentido de toda a criação. A perspectiva cristológica será abordada na sequência, mas podemos afirmar, com Moltmann, que "a respeito de Cristo pode-se pensar somente de modo *inclusivo*. Quem pensa de modo *exclusivo* sobre Cristo, não em favor do outro, mas contra ele, este ainda não entendeu o Reconciliador do mundo" (2009, p. 409). Retomaremos esta questão mais à frente.

Afirmamos acima que a razão do chamado especial é a missão. O vocacionado, o chamado, é separado do todo para que possa agir, para que cumpra uma missão. Ao ser "separado" ele se torna especial, mas esta dignidade especial não pode ser compreendida como tendo finalidade em si mesma. A principal missão do ser humano, e o motivo deste chamado, é usar o poder co-criador para eliminar o sofrimento da criação e de si próprio, também criatura. Quando o chamado é destinado ao humano, uma criatura, é para que esta preste um serviço ao todo da criação. Pois não apenas os humanos, mas "a criação toda está inserida no próprio mistério íntimo de Deus Trino" (BOFF, 1972, p. 281).

Aquilo que o próprio Deus não podia fazer, sem violar a liberdade da criação, o ser humano pode, sendo ele mesmo criatura e livre. A criação continua livre e indeterminada, sua evolução continuará sendo uma novidade para Deus, mas agora o poder co-criador humano se torna o mestre da criação, e deverá agir livremente para promover, curar e eliminar a dor de toda a criação. A espécie humana se torna aquela que vai servir a toda a criação. Seu chamado especial é um serviço especial, uma missão. "Como Deus chamou o ser humano a Si

mesmo, como Ele convoca o ser humano a servi-lo, Ele também se dirige ao ser humano de acordo com sua vocação de ser junto com Ele um parceiro de aliança" (BARTH, 1961, p. 161).

Concluindo esta parte, podemos dizer que as visões que a biologia e a teologia apresentam do ser humano são fantásticas e convergentes: o ser humano é uma criatura como as outras, partícipe de todos os processos que envolvem, potencializam ou vitimizam as criaturas – os quais as levam ao ápice da alegria e gozo tanto quanto ao suplício do sofrimento e desespero. Esta co-naturalidade do ser humano – com todos os seres da natureza – o coloca num ritmo de cuidado mútuo e de mútua existência em Deus e para Ele. É exatamente por isso que o ser humano precisa assumir o seu papel de pensar o cuidado e de dar sentido a toda a criação. Mas este sentido e cuidado – na visão cristã – assume a sua plenitude quando vislumbra que o Cristo é o principal participante desta criação de Deus. É o que veremos na parte seguinte deste trabalho.

O encontro com Jesus de Nazaré

Cristo é a semente, Cristo é a colheita.
Que no celeiro de Deus, possamos ser colhidos[38].

Vimos que as visões de humano que surgem da biologia e da teologia, embora distintas, podem ser complementares, e quando esta complementaridade é vislumbrada, surge uma visão reveladora da verdadeira

38 Oração tradicional da Irlanda.

missão de cada ser humano no mundo. Mas esta visão é ainda mais ampliada quando o ser humano se depara com o conhecimento revelado, na perspectiva cristã, de que Deus se encarnou e nasceu como um membro da espécie *Homo sapiens*. Neste momento, novas indagações surgem: o que significa afirmar, "E o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14), à luz da biologia moderna? Como pensar a encarnação no sentido do Cristo assumir a espécie *Homo sapiens*? Qual o significado disto para o ser humano e para toda a criação? Ao colocar estas perguntas, compreendemos que estamos fazendo o que todos os cristãos fizeram ao longo dos últimos vinte séculos: repensar a figura de Jesus de Nazaré a partir dos referenciais científicos e culturais de seu próprio tempo.

A divindade com DNA humano

A perspectiva cristã é intrigante, pois a partir dela deixamos de falar de teoria e passamos a refletir sobre um evento, o evento Jesus Cristo. Bento XVI colocou muito bem que "a verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em novas ideias, mas na figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos" (2006, n. 12). O encontro com Jesus faz a comunidade cristã reler e resignificar toda a criação, pois nele tudo foi criado: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio ele estava com Deus. E tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito de tudo o que existe" (Jo 1,1-3). Para a visão cristã de mundo, a encarnação é o momento que dá sentido a tudo: "*tudo antes de Cristo foi caminho rumo a ele, tudo depois de Cristo é viver a partir dele,* 'receber de sua plenitude'" (QUEIRUGA, 2010, p. 257).

Portanto, para o cristianismo, a criação é obra do Pai, pelo Filho, no Espírito. A criação toda, incluindo os seres humanos, é obra do Amor, surge do amor, por causa do amor e por meio do amor. Surge do Pai, por causa do Filho, no Espírito. A criação é a exterioridade voluntária de um Deus que ama, é a sua alteridade não necessária. "Deus não cria nada fora do seu amor, e sem o amor divino nada foi feito de tudo o que foi feito" (RAMSEY, 1970, p. 88). A criação surge de Deus, mas é diversa de Deus, é criada por ele, mas não é ele, é fruto do amor, mas não é o amor. Portanto, Deus não tem um propósito para a criação no sentido teleológico externo e necessário, de conduzir a criação a um determinado estado, a uma determinada configuração. Neste sentido, a criação deve ser vista como livre, pois nasce do amor.

Uma pessoa humana concreta poderá, na sua liberdade, assumir diferentes opções, poderá até dizer que a vida não faz sentido, que o transcendente é invenção e que Deus não existe, mas tudo isto é histórico, transitório, pois permanece intacta a capacidade de refazer tudo isto de maneira diferente. As opções históricas de um ser humano não mudam sua realidade e dignidade básicas: a de um ser capaz de dar sentido à sua vida porque foi chamado à transcendência, amar com a marca do Filho de Deus. Na perspectiva cristã, nada que o ser humano faça mudará a realidade de ter tido seu DNA compartilhado pelo Filho de Deus. A natureza, o DNA, é a base da encarnação da pessoa de Jesus Cristo, e gostaríamos, aqui, de conduzir o leitor um pouco mais neste diálogo da biologia com a tradição cristã e para isto temos que também lidar com certa tensão entre o conhecimento da biologia e o da teologia.

Jesus nasceu de Maria, concebida pelo Espírito Santo. Aqui a fé cristã não fala de alegoria, mas de mistério, de poder divino. Maria fornece a natureza humana, o DNA humano, o Espírito infunde a natureza divina, e o novo ser se forma: Jesus de Nazaré como uma novidade. Uma novidade para os humanos e uma novidade para Deus. Para os humanos, porque de agora em diante uma pessoa divina assume DNA humano, e a fraternidade humana universal, entre todos os membros da espécie humana, e entre todos os seres vivos, assume um novo significado. O ser humano, contingente e histórico, se torna partícipe da realidade divina, de sua natureza eterna e necessária. Isto é algo novo para Deus, pois neste seu ato de extrema misericórdia, o Espírito em ação traz a si a criação, e Deus se torna irreversivelmente humano.

De agora em diante, os humanos são partícipes da natureza humano-divina de Deus, a base desta participação é o DNA de Maria, mãe de Jesus. Clodovis Boff, com maestria, afirma: "Maria está no lugar de toda a humanidade frente a frente com Deus" (2006, p. 421), o que demonstra isso é a própria maneira como a tradição cristã percebeu o modo como Jesus foi concebido. Lendo esta tradição com os olhos da genética atual, percebemos melhor ainda a força criadora do Espírito. Maria, como mulher, tinha 23 pares de cromossomos iguais, ou seja, 22 pares de autossomos, mais um par de cromossomos X. Seu filho Jesus, como homem, tinha os 22 autossomos mais um cromossomo X e um Y. O cromossomo Y na fecundação humana vem do homem. Ou seria possível, biologicamente, que o segundo X sofra mutação para um Y? Observa-se, em algumas espécies, a transformação do feminino em masculino, quando um determinado organismo

sofre uma mutação cromossômica. Portanto, quando o menino Jesus foi concebido, sem a participação masculina, deixa patente o poder criador do Espírito, se torna uma nova criatura, totalmente humana, com DNA humano, mas também não totalmente submisso à realidade humana. Quis assumir forma humana, mas deixa patente sua natureza divina, capaz de criar ou refazer a criação. Fica claro o seu poder, como nos lembra Boff: "Efetivamente, se a Virgem pôde conceber, foi tão-somente porque o 'Espírito Santo a ensombreou', manifestando assim o ' poder do Altíssimo', para quem ' nada é impossível' (Lc 1,35.37)" (BOFF, 2006, p. 483).

A encarnação de Jesus é obra do Criador, é o mistério que tem encantando as consecutivas gerações de cristãos e também tem escandalizado os que se recusam a aceitar que Deus, o Criador, tenha se manifestado assim aos humanos e a toda a criação, tornando-se também humano. É a *quenosis* de que o apóstolo Paulo (Fil 2, 6-7) fala: o esvaziamento da divindade para a elevação da humanidade. Já nos primeiros séculos do cristianismo, isto estava claro, como afirmava Santo Atanásio: "não teria havido vantagem para nós humanos se o Logos não fosse verdadeiramente e por natureza o Filho de Deus, nem se a carne a qual ele assumiu não fosse verdadeiramente carne" (ATANÁSIO, 1956, p. 293). Diríamos hoje: 'se o DNA que ele assumiu não fosse verdadeiro DNA'.

É curioso observar que a Bíblia, compreendida à luz da genética, apresenta um paralelo entre a criação dos primeiros seres humanos e a encarnação de Jesus. Nas duas situações, o quadro genético apresentado, visto a partir do conhecimento de genética, constitui um paralelo, num fenômeno compreendido como clonagem. Adão sente-se só e o Criador

lhe dá uma companheira, que não nasce de outra origem, mas da própria carne de Adão (Gn 2, 22ss).

Neste mito de Adão e Eva, fundamental para a compreensão da verdade sobre o ser humano na perspectiva bíblica, está se antecipando um dado fundamental da ciência moderna. Qualquer que seja a origem da espécie humana, ela só será o que é hoje quando houver dois organismos partilhando a mesma constituição genética. Mesmo na mais rígida teoria da evolução por seleção natural, uma nova espécie só surge quando houver dois ou mais seres partilhando o mesmo genoma. Deste modo, o mito de Adão e Eva quer apenas falar da questão fundamental: cada novo ser humano, nas palavras de Adão, "é carne de minha carne" (Gn 2,23); se o autor bíblico estivesse escrevendo hoje, ele possivelmente diria "é DNA de meu DNA".

Biologicamente falando, também Jesus tem a mesma constituição genética de Maria. A vida biológica de Jesus não se inicia com uma fecundação, mas com uma partenogênese (BOFF, 2006, p. 485), ou seja, o óvulo de Maria dá origem ao novo ser, sem ser fertilizado. Como isto acontece? Pelo poder do Espírito. Jesus é plenamente humano, não falta nele nada que o impeça de ser definido como membro da espécie *Homo sapiens*. É curioso observar que, em Jesus, ocorrem dois eventos biológicos possíveis na criação como um todo, mas nunca observados em mamíferos: a partenogênese e uma possível transformação do X em Y. Poderíamos dizer que também aqui temos o respeito de Deus pela sua criação? Pelo seu poder ele estaria criando algo novo, usando caminhos raros, mas não violentando a sua criação.

A salvação veio pela mulher, Maria, que deu à divindade sua natureza humana e se concretiza em Cristo, que deu aos humanos sua natureza divina. A partir de Jesus, a natureza humana, em sua constituição específica, a biológica, não deverá mais ser vista sem a sua profunda e intrínseca interligação com a realidade divina. A dignidade humana, por mais rica que tenha sido sua evolução, por mais bela que seja sua atual constituição, tem aqui a sua garantida definitiva: ela é um dom de Deus, ela é obra do Altíssimo.

No mito de origem, o homem dá à mulher seu DNA; no fato histórico de Jesus, é a mulher que dá ao homem sua constituição genética. Deste modo, tanto Eva quanto Jesus são membros da espécie humana. Em Eva, temos o mito que antecipa um evento histórico, em Jesus temos o fato histórico que antecipa a verdade definitiva do ser humano – com a missão de envolver toda a criação: a de que somos destinados ao convívio íntimo com a Trindade.

Um dos dados da ciência moderna é que não há mais fronteira biológica clara entre as espécies, principalmente a partir da possibilidade de se criar novas espécies, ou seres transgênicos em laboratório. É exatamente diante deste quadro que a afirmação da dignidade humana deve ser lembrada, reforçada e proferida com todas as letras. É necessário requisitar, aqui, o devido compromisso ético das ciências com a manutenção da integridade das espécies. Integridade não é rigidez, pois a própria espécie humana também contém variações internas. Integridade não é congelamento, pois a espécie humana evoluiu e está evoluindo. Integridade não pode ser defesa de realidades estáticas, pois a dinamicidade é um dos mais preciosos constituintes da realidade dos seres

vivos. Integridade, enfim, deve ser compreendida na perspectiva da própria evolução, é evoluir na mesma direção, direção esta que torne o ser humano cada vez mais capaz de ser o que é, de desempenhar a missão a que foi chamado. Todavia "mesmo no caso de que se quisesse pensar que o homem, mediante uma manipulação genética, pudesse modificar-se notavelmente a si mesmo, a fronteira de sua própria humanidade não seria ultrapassada, porque já agora ele é o ser de uma transcendência sem fronteira" (RAHNER apud QUEIRUGA, 2010, p. 257).

A criação toda em Cristo

A vinda do Cristo pode ser compreendida dentro da dimensão bíblica de queda e redenção. A queda, na perspectiva bíblica, é o rompimento da relação do ser humano com seu criador. É uma recusa a viver na perspectiva divina. Assim, o ser humano se afasta, foge de Deus, nega participar da relação divina e, portanto, recusa sua transcendência, foge da missão. A infidelidade, a não resposta ao chamado, condena a todos os humanos e todas as criaturas ao distanciamento de Deus. O chamado é histórico, o rompimento também é histórico. O chamado, que nasce do ser Eterno se mantém e se repete na história. O rompimento, como ação humana, é histórico e se repete na medida em que cada ser humano o faz.

Na perspectiva cristã, estamos diante de um paradoxo que entristece e encanta: quando o ser humano rompe com Deus, a resposta divina é maior aproximação; quando o humano passa a odiar, a contraposta é a misericórdia. Deste

modo, o Deus que sempre agiu na história de suas criaturas irrompe de maneira decisiva na história humana, na pessoa de Jesus de Nazaré. "Se Jesus é verdadeiro homem, consubstancial a nós, como asseverou a formulação dogmática de Calcedônia, então aquilo que é afirmado dele, deve ser afirmado também de alguma forma de cada homem" (BOFF, 1972, p. 220).

Em Jesus, o que era transcendente se tornou cristificação, o que era um impulso se tornou natureza, o que era um chamado se tornou uma obstinada insistência, e o que era um aceno carinhoso se tornou uma paixão avassaladora. Se antes de Jesus, fechar-se ao transcendente era condenar a natureza ao distanciamento de Deus, depois de Jesus, recusar-se a amar é condenar a natureza a não participar da vida divina a qual ela está destinada, pois "o Verbo se fez carne para que nós pudéssemos nos tornar divinos" (ATANÁSIO, 1956, p. 293).

Por isso, a redenção é um gesto de amor misericordioso, que revoluciona toda a perspectiva da criação: o próprio filho de Deus assume a forma humana, ou seja, assume a configuração bioquímica humana, a partir de um momento histórico, e somente a partir dali, pois a encarnação é um fato histórico, a própria realidade bioquímica humana, não é mais apenas condição para um chamado transcendente, mas passa a estar unida à própria identidade e natureza divinas.

> A encarnação do Filho de Deus permite ver realizada uma síntese definitiva que a mente humana, por si mesma, nem sequer poderia imaginar: o Eterno entra no

> tempo, o Tudo esconde-se no fragmento, Deus assume o rosto do homem. Deste modo, a verdade expressa na revelação de Cristo deixou de ser circunscrita a um âmbito territorial e cultural, abrindo-se a todo homem e mulher que queira acolher como palavra definitivamente válida para dar sentido à existência (JOÃO PAULO II, 1999, n. 20).

Em Jesus, há algo de definitivamente novo: a espécie humana se torna agora não só chamada à transcendência, mas a partilhar a própria natureza divina. Isto não é dado pelo poder humano de chegar a Deus, mas é dado pelo poder de Deus que vem aos humanos na pessoa de Jesus, o mediador entre Deus e toda a criação, como nos lembra Agostinho:

> É mediador por ser homem, mostrando, assim, que para alcançar o bem, não apenas feliz, mas também beatífico, não é necessário buscar outros mediadores, que nos preparem os degraus, porquanto Deus, de quem emana toda beatitude, dignando-se associar-se à nossa humanidade, nos associa pelo caminho mais curto à sua divindade (AGOSTINHO, 1990, p. 357).

Nós, cristãos, estamos sempre, e de novo, diante deste mistério, cada vez mais admirados de sua grandeza, inebriados pelo seu significado. Novamente aqui a ciência nos coloca diante de uma re-contemplação deste mistério: o Cristo humano transforma irreversivelmente a realidade bioquímica humana em categoria divina. A dimensão corporal humana –

compartilhada com todos os seres vivos - está agora ligada inexoravelmente à uma dimensão divina. Aqui a natureza recebe algo novo. Agora o DNA, que é compartilhado com todos os seres vivos, também é compartilhado pelo próprio Deus. Jesus assume a natureza humana, não como Senhor para oprimir, mas como o Servo Sofredor para redimir. Se os humanos fossem fiéis ao chamado divino ele não precisaria redenção pelo sofrimento. Neste momento, ouvimos o eco da comunidade cristã repetindo pelos séculos: "Ó culpa tão feliz que há merecido a graça de um tão grande redentor"[39].

Assumindo o sofrimento, o Cristo toca num ponto sensível de todos os seres vivos, pois uma de nossas características comuns é o sofrimento. Para Dawkins, o sofrimento presente na natureza é motivo para não crer (RUSE, 2000, p. 279); o cristão prefere ver que a redenção em Cristo assume dimensões universais exatamente porque resgata cada ser vivo de sua angústia e dor.

> A radical oposição de Jesus a particularizar a salvação, evitando assim excluir dela algum grupo ou indivíduo, foi referendada por usa própria vida, quando escolheu *a única universalidade possível dentro da história:* a do sofrimento e do despojo, a da solidariedade e de dar absolutamente tudo (QUEIRUGA, 2010, p. 306).

Do mesmo modo que o ser humano é chamado à transcendência como uma missão a serviço de toda a criação,

39 Trecho da proclamação da páscoa, MISSAL ROMANO, 6.ed. São Paulo: Paulus, 1992, p. 278.

também a redenção em Cristo é algo destinado a todos os seres vivos.

> O Filho ou o Verbo é o Pensamento eterno, infinito e consubstancial de Deus Pai. A criação toda são os pensamentos de Deus, são gerados no mesmo ato de geração do Filho e porque são produzidos ativamente por Deus no Filho refletem o Filho e são sua imagem e semelhança. A mais perfeita imagem e semelhança do Filho eterno é a natureza humana de Cristo. Por isso, já no seio da Santíssima Trindade, todas as coisas levam em seu ser íntimo marcas e sinais do Filho (BOFF, 1972, p. 281).

O chamado de Deus ao ser humano é um meio para levar toda a criação a Deus, o fato de o Cristo assumir natureza humana é um modo de assumir para si toda a criação. "Se Cristo é o 'primogênito dentre os mortos', então ele não pode ser apenas o 'novo Adão' da nova humanidade. Mas deve também ser compreendido como o primogênito de toda a Criação" (MOLTMANN, 2009, p. 413).

Para rompermos com um antropocentrismo arrogante, é necessário explicitar claramente que a 'dignidade humana' diferenciada do restante da criação só faz sentido como um serviço digno a toda a criação. Pois, não só o humano é criação de Deus, mas toda a criação é igualmente criação no Filho.

> A criação somente é reconciliada, redimida e recriada como um todo *(ta panta).* Sem a redenção da natureza e

> o ressuscitamento dos mortos, também a bem sucedida auto transcendência humana para a vida divina, não passa de um fragmento e, na melhor das hipóteses, se constitui em fio de esperança para o mundo não redimido (MOLTMANN, 2009, p. 450).

Jesus, ao assumir o DNA humano, imprimiu nele sua marca, uma marca definitiva, a marca da razão mesma pela qual ele se torna humano: servir, de maneira abnegada, o que chamamos de amor ágape. Deste modo, todos os humanos, mesmo os que não sabem de sua existência, participam da mesma vida divina, se inserem no mistério de Jesus na medida que amam. O que torna as pessoas humanas, como Jesus, não é o fato de conhecerem a Jesus de Nazaré, mas é o fato de assumirem o seu jeito, a marca que ele deixou: a de amar a todos. Só que amar a todos, na perspectiva de Jesus, é amar os mais pobres, de maneira especial, pois é por eles que o coração de Deus Pai bate mais forte.

Considerações finais

Como consideração final, gostaria de indicar que o crescente debate entre religião e ciência vem reforçando uma posição extremamente relevante para os nossos dias: de que uma pessoa religiosa não precisa abrir mão de sua crença para aceitar as conquistas das ciências e, por sua vez, um cientista não precisa ficar se justificando – perante a academia – por ser ao mesmo tempo uma pessoa de fé. Estamos convictos de que podemos encontrar na Bíblia uma atualidade impressionante, uma mensagem urgente para nossos dias, um alento para

nossas vidas. Evidentemente que para isto, não podemos reduzir a Bíblia a um texto de ciência natural ou de história, por mais que nela também se encontrem dados importantes para estas áreas, sempre dentro do limite do conhecimento da época em que o texto bíblico foi escrito.

Podemos dizer que o avanço científico nos dá, cada vez mais, uma visão aprofundada da realidade, um conhecimento mais detalhado da natureza, uma percepção mais precisa de nós mesmos. Por isso, uma teologia que dialogue com o conhecimento científico vai ser enriquecida por ele. Se a tradição cristã dizia que o Cristo assumiu a natureza humana, podemos agora dizer que Ele compartilha conosco os 3,2 bilhões de pares de base que compõem o genoma humano. Se antes se dizia que o Cristo é o sentido de toda a criação, podemos agora vislumbrar melhor o que significa ter o Filho de Deus marcando e sendo marcado por toda a dinâmica dos processos e estruturas dos entes da natureza.

Não podemos aceitar que – em nome do medo, da insegurança, da incompetência, ou do que seja – alguém iniba, proíba ou limite esta oportunidade maravilhosa que o diálogo com as ciências possibilita a quem crê. Por outro lado, estimulamos todos os que criativamente estão se colocando neste caminho do diálogo e do encantamento pela ciência que nos permite crer com mais competência, com mais alegria.

Referências

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus** - Parte I, Petrópolis: Vozes/São Paulo: Federação Agostinaina Brasileira, 1990.

ANDERSON, V. Elving. A genetic view of human nature. In: BROWN, Warren S., MURPHY, Nancey, MALONY, Newton H., (ed.). **Whatever happened to the soul?** Minneapolis: Fortress Press, 1998, p.49-73.

ATANÁSIO. De incarnatione, 54. In: Henry BETTENSON, **The early Christian fathers**, Oxford/New York: Oxford University Press, 1956.

ATANÁSIO. Contra Arianos, 70. In: BETTENSON, Henry. **The early Christian fathers**, Oxford/New York: Oxford University Press, 1956.

AYALA, Francisco J. Darwin and the teleology of nature. In: HAUGHT, John F. (ed.). **Science and religion**: in search of cosmic purpose. Washington, DC: Georgetown University Press, 2000, 18-41.

BARBOUR, Ian G. **Religion in an age of science**. London: SCM Press, 1990.

BARTH, Karl. **Church dogmatics III**: the doctrine of creation. Part Four. Edinburgh: TeT. Clark, 1961.

BENTO XVI. **Deus caritas est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social.** São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

COLLINS, Francis. **A linguagem de Deus**. 5. ed. São Paulo: Gente, 2007.

CRUZ, Eduardo. A natureza do ser humano: uma abordagem cristã. In: PETERS, Ted, BENNET, Gaumon (org.). **Construindo pontes entre ciência e religião**. São Paulo: UNESP e Loyola, 2003, pg. 217-232.

GEORGE, Andrew J. T. Animal biotechnology and medicine. In: Alex HOLLAND, Andrew JOHNSON (ed.). **Animal biotechnology and ethics**. London: Chapman and Hall, 1998. p. 27-49.

GUSTAFSON, James M. **Ethics from a theocentric perspective**, Vol.I: Theology and ethics. Chicago: Chicago Press, 1981.

HEFNER, J. Philip. A Criação. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (ed.). **Dogmática cristã**, v. I. São Leopoldo - RS: Sinodal, 1990, p. 277-362.

JENSON, R.W. O Deus Triúno. In: BRAATEN, C.E., JENSON, R.W. (eds). **Dogmática cristã**: v.I . São Leopoldo: Sinodal, 1990.

JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**. São Paulo: Paulinas, 1999.

JUENGST, Eric T. Concepts of disease after the human genome project. In: WEAR, Stephen, BONO James J., LOGUE, Gerald et al (eds). **Ethical issues in health care on the frontiers of the twenty-first century.** Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000, 127-154.

LEPARGNEUR, Hubert. Bioética e conceito de pessoa: esclarecimentos. In: PESSINI, Leo, BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de, (org.). **Fundamentos da bioética**. São Paulo: Paulus, 1996. p. 89-107.

MOLTMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo** – cristologia em dimensões messiânicas. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

MURPHY, Nancey, Human nature. In: Warren S. BROWN, Nancey MURPHY, Newton H. MALONY. **Whatever happened to the soul?** Minneapolis: Fortress Press, 1998.

PETERS, Ted, BENNET, Gaumon (org.). **Construindo pontes entre ciência e religião**. São Paulo: UNESP e Loyola, 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAMSEY, Paul. **Basic christian ethics**. Chicago/London: University of Chicago Press, 1950.

RAHNER, Karl, OVERHAGE, Paul. **El problema de la hominizacion:** sobre el origem biológico del hombre. Madrid: Ediciones Cristandad, 1973.

RIDLEY, Matt. **Genome:** the autobiography of a species in 23 chapters. New York: Harper Collins Publishers, 1999.

ROLSTON III, Holmes. **Biology, ethics, and the origins of life**. Boston/London: Jones and Bartlett Publishers, 1995.

_____. **Genes, genesis and God**: values and their origins in natural and human history. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

RUSE. Michael. **The evolution wars**: a guide to the debates. Santa Barbara, California/Oxford, England: ABC-CLIO, 2000.

SANCHES, Mario Antonio. **Bioética: ciência e transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Diálogo entre Teologia e Ciências Naturais. **O Mundo da Saúde.** CUSC. v. 31, 2007a, p. 179-186.

_____. **Brincando de Deus** - bioética e as marcas sociais da genética. 1. ed. São Paulo: Ave Maria, 2007b.

_____. (org.) **Criação e evolução** - diálogo entre teologia e biologia. 1. ed. São Paulo: Ave Maria, 2009. v. 1. 245 p.

SANTORO, André, Cláudio ANGELO, Zoológico de gênios. In: **Superinteressante**, janeiro 2000.

SCHWOBEL, Christoph. The church as a cultural space. In: POLKINGHORNE, John, WELKER, Michael, (ed.). **The end of the world and the ends of God.** Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000.

TILLICH, Paul. **The spiritual situation in our technical society**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

WILSON, Edward O. **Da natureza humana**. São Paulo: T.A. Queiroz, Editor, 1981.

Copyright © 2012

Todos os direitos desta edição reservados ao
CÍRCULO DE ESTUDOS BANDEIRANTES
Afiliado à Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Rua XV de Novembro, 1050 - Curitiba – Paraná
Fone: (41) 3222-5193
http://www.pucpr.br/circuloestudos/