Iuri Andréas Reblin

Outros cheiros, outros sabores...

O pensamento teológico de Rubem Alves



FACULDADES EST
OIKOS EDITORA

Outros cheiros, outros sabores...

O pensamento teológico de Rubem Alves

Iuri Andréas Reblin

Outros cheiros, outros sabores...

O pensamento teológico de Rubem Alves

2ª edição

revista e atualizada

E-book

OKOS EDITORA

FACULDADES EST

2014

© Iuri Andréas Reblin
reblin_iar@yahoo.com.br

Capa: Marcelo Ricardo Zeni

Revisão: Kathlen Luana de Oliveira, Iuri Andréas Reblin e Ezequiel de Souza

Editoração: Oikos

Arte-finalização: Jair de Oliveira Carlos

O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos.

Faculdades EST
Rua Amadeo Rossi, 467
Morro do Espelho – Cx. Postal 14
93001-970 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 2111-1400 / Fax: (51) 2111-1411
est@est.edu.br
www.est.edu.br

Editora Oikos Ltda.
Rua Paraná, 240 – B. Scharlau
Caixa Postal 1081
93121-970 São Leopoldo/RS
Tel.: (51) 3568.2848 / Fax: (51) 3568.7965
contato@oikoseditora.com.br
www.oikoseditora.com.br

R291o Reblin, Iuri Andréas
Outros cheiros, outros sabores...: o pensamento teológico de Rubem Alves / por Iuri Andréas Reblin. – 2. ed. rev. atual. São Leopoldo: Oikos, 2014.

248 p.; 14 x 21cm.

E-book.

ISBN 978-85-7843-430-4

1. Teologia – Alves, Rubem. 2. Alves, Rubem – Biografia. I. Título.

CDU 230.2

Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Esta pesquisa é dedicada a

Kathlen Luana de Oliveira,
minha orientadora cotidiana
e, antes de tudo,
minha companheira,
'aquela com quem partilho o pão'.
Na alegria e na tristeza,
Na saúde e na doença,
Nos dias de sol e nas tardes chuvosas,
No teatro e no cinema,
Na dissertação e no gibi.

SUMÁRIO

DE RUBEM ALVES 9

NOTA A SEGUNDA EDIÇÃO 10

PREFÁCIO: *SOBRE PALAVRAS APETITOSAS E CRIADORAS DE VIDA*... 13

INTRODUÇÃO 19

PRÓLOGO: DA SERRA A CAMPINAS: CONSIDERAÇÕES BIOGRÁFICAS E BIBLIOGRÁFICAS ACERCA DE RUBEM ALVES 23

I – TEOLOGIA: ILUSÕES E DESILUSÕES ACERCA DE UM DISCURSO 49

1.1 – ILUSÃO: A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA (DO DIVINO) 55

1.1.1 – A ciência definindo a teologia 55

1.1.2 – A teologia definindo a teologia 64

1.2 – DESILUSÃO: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA TEOLOGIA 76

II – TEOLOGIA: SEGREDOS DE UM DISCURSO 91

2.1 – TEOLOGIA: POEMA DO CORPO 99

2.1.1 – O mundo como reverberação do corpo 101

2.1.1.1 – A invenção do mundo: universos de significados 104

2.1.1.2 – A imaginação e o desejo: humanização do mundo 109

2.1.1.3 – A linguagem: interpretação do mundo 111

2.1.2 – Religião: teia de símbolos, sentidos, esperanças e desejos 118

III – TEOLOGIA: "SABER TRANSFIGURADO PELO AMOR" 137
3.1 – A TEOLOGIA DE RUBEM ALVES: EM BUSCA DO TESOURO ESCONDIDO 139
3.1.1 – Do Paraíso ao Deserto: reflexões autobiográficas (1974) 141
3.1.2 – Variações sobre a Vida e a Morte (1981) ... 151
3.1.3 – Sobre Deuses e Caquis (1987)..... 176

EPÍLOGO: CONSIDERAÇÕES PARA UMA TEOLOGIA DO COTIDIANO 189

CONCLUSÃO 211

REFERÊNCIAS 215

POSFÁCIO: *CRUZANDO CHEIROS E SABORES: A* POIÉSIS *DO ENCONTRO E DO DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR...* 221

HOMENAGEM PÓSTUMA A RUBEM ALVES (15/09/1933 – 19/07/2014)..... 225

RUBEM ALVES: UM APRENDIZ DE FEITICEIRO 226
Por Iuri Andréas Reblin

HISTÓRIAS E ESTÓRIAS NA SALA DE AULA 228
Por Oneide Bobsin

RUBEM ALVES: EL TEÓLOGO QUE ESCAPÓ DEL GUETO DE LAS IGLESIAS 231
Por Juan José Tamayo

RUBEM AZEVEDO ALVES (1933-2014) "*OSTRA FELIZ NÃO FAZ PÉROLA*"..... 234
Por Lori Altmann e Roberto E. Zwetsch

MILTON SCHWANTES E RUBEM ALVES 241
Por Rosi Schwantes

RUBEM ALVES: EL ENCUENTRO PERSONAL 243
Por Leopoldo Cervantes-Ortiz

RUBEM ALVES: COM AS BORBOLETAS, À SOMBRA DOS IPÊS 246
Por Iuri Andréas Reblin



DE RUBEM ALVES

IURI:

Passei esses dois últimos dias lendo a sua dissertação.

Fui possuído por dois sentimentos:

Primeiro: gratidão. Imaginei o enorme esforço de pesquisa por que você passou. Se você foi capaz disso é porque você gosta das coisas que penso e escrevo. Você fez o seu trabalho com rigor, competência, detalhes e, sobretudo, amor. Aceite os meus respeitos e a minha gratidão. E é preciso acrescentar: você escreve muito bem.

Depois, um sentimento de espanto. Você sabe mais sobre o que escrevi que eu mesmo! Talvez você não saiba mais do que eu aquilo que pensei e penso. Mas sabe mais do que eu aquilo que escrevi. Lendo as inúmeras citações eu me surpreendia: Mas eu escrevi isso? A vida vai passando, a gente vai esquecendo, o que se escreveu fica como cacos largados à beira do caminho... Você catou os cacos que eu deixei e os presenteou a mim como um mosaico! Sabe que eu até fiquei gostando mais da minha teologia? Eu acho o seu trabalho tão bom que imagino que ele poderia ser publicado – se valer a pena. Afinal, o público para essas questões teológicas é pequeno. Só uns poucos pertencem a "Castália", a ordem monástica onde se praticava o "jogo das contas de vidro". A fotografia da banca ilustra bem o espírito com que faço teologia: uma mistura de feiticeiro e de bufão... Vocês entenderam o meu espírito!!

Dê um abraço à dra. Adriane Luísa Rodolpho.

Um grande abraço do Rubem Alves.

[Correspondência pessoal, enviada no dia 28 de outubro de 2007]

NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO

Estimado leitor, estimada leitora

A proposta do lançamento de uma "segunda edição revista e atualizada" do livro "Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves", publicada em 2009 pela Editora Oikos, surgiu como uma forma de prestar uma homenagem a este pensador brasileiro singular que revolucionou diversas áreas do conhecimento, particularmente a teologia e a educação, e que marcou significativamente a literatura brasileira, falecido em julho deste ano. A homenagem a Rubem Alves nesta publicação se dá por meio de duas perspectivas.

Numa primeira perspectiva, trata-se de democratizar o conhecimento acerca do teólogo mineiro, disponibilizando *gratuita e eletronicamente* este livro a todos e todas interessadas em percorrer os caminhos do pensamento de Rubem Alves, dada a relevância e a referência que este livro conquistou dentro do campo teológico como uma abordagem possível e sólida do pensamento de Rubem Alves. O livro já estava esgotado há algum tempo e uma forma de homenagear o teólogo mineiro é justamente disponibilizar o livro da maneira mais acessível a todos e a todas: de forma gratuita e eletrônica (ebook).

Numa segunda perspectiva, trata-se de incluir novos conteúdos ao livro, possibilidade de toda nova edição de uma obra. Nessa direção, o acréscimo não reside na obra em si, mas na inclusão de um anexo, intitulado "Homenagem Póstuma a Rubem Alves". Este anexo traz crônicas e pequenos relatos de pesquisadores e pesquisadoras que possuem alguma relação afetiva com o pensamento e a vida de Rubem Alves, pessoas que o conheceram, que, de uma forma ou outra, passaram por



uma experiência com o teólogo mineiro. Naturalmente, não é possível sintetizar tudo o que Rubem Alves representa, nem a quantidade de pessoas que suas histórias/estórias influenciaram. Este pequeno anexo enseja, entretanto, proporcionar um vislumbre, *a glimpse*, um olhar pela fechadura, desta repercussão, reverberação ou, como preferiria o próprio teólogo mineiro, desta co(i)nspiração (*conspirar: co-inspirar, i.e., respirar juntos do mesmo ar*). Participaram deste anexo os seguintes conspiradores: Iuri Andréas Reblin, Oneide Bobsin, Juan José Tamayo, Lori Altmann, Roberto Zwetsch, Rosi Schwantes e Leopoldo Cervantes-Ortiz.

Que este livro instigue você a percorrer os caminhos do pensamento de Rubem Alves, a se encantar com os mistérios de suas palavras e a exercitar a imaginação capaz de desconstruir percepções sedimentadas e alçar voos por lugares não antes visitados ou por lugares já visitados, mas agora vistos sob uma nova perspectiva. Tenha uma leitura agradável!

O autor

PREFÁCIO

Sobre palavras apetitosas e criadoras de vida...

Tive o privilégio e a alegria de participar como membro da Banca de defesa da dissertação de Mestrado que deu origem a este livro. Foi um momento mágico de descontração e encantamento, a despeito das formalidades burocráticas que envolvem esse, muitas vezes, árido e asfixiante ritual acadêmico. Isto porque o autor assimilou de tal maneira o conteúdo essencial das ideias e da proposta teológica de Rubem Alves que acabou contagiando, tanto os professores da Banca como o 'público', formado por colegas e amigos que ali se encontravam torcendo por seu bom desempenho, com a beleza, a liberdade, a leveza e a criatividade poética com que Rubem Alves trata o fazer teológico. Agradecido pela honra do convite para escrever este prefácio não posso fazê-lo sem expor meu envolvimento existencial com a vida e a obra deste profeta de nosso tempo, que também é guerreiro e poeta...

De todos ali presentes, talvez, eu tenha sido o mais 'perturbado' pelo clima de "con-spiração" que acabou se formando. A explicação para isto é muito simples: faço parte da primeira geração de pastores e teólogos profundamente influenciada, tanto pelas ideias desse teólogo maior da América Latina, como por sua atitude iconoclasta em relação à epistemologia positivista que domina a modernidade e, por consequência, o protestantismo fundamentalista (da 'reta doutrina', para usar sua expressão) no qual fomos formados. Mais ainda do que isto: minha relação com o Rubem é também de ordem pes-



soal. Adolescente, portando um nome estranho e carregado de história, fui salvo do fundamentalismo que me asfixiava, quando fui seu aluno, nos idos de 1958/59, no Instituto Gammon, em Lavras, MG. Sua influência foi tal que me decidi pela carreira teológica e passei a ser seu companheiro nas lutas políticas e político-eclesiásticas em que nos vimos envolvidos a partir de 1962, na Igreja Presbiteriana do Brasil, e na sociedade brasileira a partir de 1964! Não tenho como negar, sem negar a mim mesmo, que Rubem foi o meu 'outro relevante' decisivo, aquele que me abriu as avenidas do pensamento, o caminho da vida... ao me ajudar a perceber, ainda no frescor da juventude, que a teologia, ao contrário do que se pensa e do que as instituições religiosas pretendem, é uma conversa permanente para a reinvenção da vida... Militamos juntos no movimento ecumênico e acabamos andando por caminhos diferentes, levados pelas circunstâncias com que a vida nos deparou. Rubem, hoje, não quer mais ser visto como um teólogo, no sentido profissional do termo, cunhado, aliás, modernamente, nas academias do mundo protestante anglo-saxão. Eu nunca me entendi como tal. Sempre me considerei um aprendiz-de-pastor, talvez um ativista político atípico, porque fora de partidos, pensando e fazendo política a partir do horizonte de sentido das comunidades religiosas com que tenho convivido. O que me interessa frisar aqui é que minha biografia é devedora da obra de vida de Rubem Alves e que é a partir desta perspectiva que desejo refletir sobre o instigante e provocante livro de Iuri Andréas Reblin.

Mais do que desfrutar e, ao mesmo tempo, procurar compreender os meandros teopoéticos arquitetados ao longo dos anos por este pensador seminal do protestantismo brasileiro, o autor se deu ao trabalho de encontrar um fio condutor capaz de ordenar uma síntese e estabelecer um nexo plausível para uma obra extensa que sempre se quis dispersa e fragmentária, porque extraída da vivência concreta, real, histórica do seu autor. Como indica no primeiro capítulo, Rubem Alves abandonou a linguagem conceitual da teologia, que se quer acadêmica e científica, ao descobrir sua impossibilidade, por um lado, e sua desonesta arrogância, por outro, que culminou em



sua transformação num discurso ideológico, pronto e acabado, aprisionado aos mais diferentes interesses institucionais. É a partir desta constatação, da impossibilidade de se construir um discurso sobre o Sagrado, e da descoberta de que este, no seu mistério e impenetrabilidade, é a luz que ilumina a fala sobre a experiência humana, que nasce a linguagem capaz de construir mundos de significados a partir da imaginação e do desejo ("A imaginação é a espora do desejo", escrevia Octavio Paz). É quando, então, Rubem Alves se envereda pelos caminhos da *sapientia*, ou da teopoética, como querem alguns autores, uma ciência que tem por objetivo interpretar o ato de viver, aqui e agora. E o seu discurso sobre as maravilhas da vida cotidiana, em seus menores e mais simples aspectos e, também, seus abismos profundos e, por vezes, apavorantes, começa a encantar seus leitores, ávidos por seus ensaios, *insights* instigantes e crônicas gotejantes de poesia onde o indizível e o inefável, às vezes, aparecem dizendo sua própria fala ou recitando seu próprio texto, para os que sabem ouvir o silêncio e ler nos entremeios das palavras deste incansável "contador de estórias"...

Chamo a atenção dos leitores para este aspecto da obra de Rubem Alves porque é aqui que se encontra o objetivo maior do autor. Se no prólogo ele se ocupa do itinerário de vida de Rubem Alves, porque entende que sua obra é parte integrante e, portanto, dependente de sua experiência de vida e nos três capítulos centrais procura explicitar, com rara felicidade e com um admirável poder de síntese, as articulações que dão forma ao seu pensamento criativo e inovador, é no epílogo que o autor revela a que veio. Está interessado em explorar as possibilidades da arquitetura de uma teologia do cotidiano, capaz de fazer sentido para a vida das pessoas, porque nasce a partir de suas experiências de vida, seguindo as pistas abertas pela reflexão desenvolvida por Rubem Alves. Aqui, o pesquisador diligente abandona sua preocupação descritiva e desveladora dos principais aspectos que conformam o pensamento desviante e o discurso crítico do 'teólogo mineiro' e se nos mostra como um interlocutor arguto que inquire, suspeita, questiona,



enfim, entra em diálogo com a obra de Rubem Alves com o propósito bem claro de, nela, encontrar novos parâmetros para a prática pastoral. Com este propósito nosso autor adentra um campo controvertido e nada fácil porque procura trazer para dentro do discurso teológico formal uma contribuição que, propositadamente, foi desenvolvida fora de seus limites e, a mais das vezes, contra ele. Pareceria que o autor, consciente dos riscos de sua empreitada, leva a sério o protestantismo latente (aquele do 'principio protestante' tillichiano) que se aninha no fundo da reflexão de Rubem Alves e, então, parte para o desafio de empalmar a 'pedagogia teológica' deste com as práticas pastorais ainda vigentes nos espaços eclesiásticos.

Neste aspecto, ganha uma dimensão decisiva em sua discussão com a obra de Rubem Alves, o fato deste sugerir, de forma incisiva, que a função de um teólogo/pastor é a mesma de um contador de estórias. Embora não argumente nem defenda, de forma explicita, esta prática e/ou estilo de comunicação como um novo método de se fazer teologia, deixa claro que é por aí, na retomada desta antiga forma de comunicação, que sua intuição o conduz para o estabelecimento de um novo paradigma para o dizer e o fazer teológico, que não são outra coisa que a fala apaixonada e decisiva acerca do sentido fundante da vida. Assumindo com destreza pedagógica esta perspectiva crítica de Rubem Alves, de libertação da teologia das mortalhas metodológicas em que foi confinada o autor, mesmo se perguntando acerca dos limites desta proposta, procura demonstrar a autenticidade e validade do *contar estórias*... como uma forma de expressão maior do dizer teológico, na medida em que esta fala tem por objetivo a construção do sentido último da vida. Aqui o autor destaca um aspecto da reflexão de Rubem Alves que, ao que parece, às vezes, escapa à percepção de seus leitores, especialmente aqueles enredados nas teias confusas do universo dogmático-linguístico da matriz religiosa ocidental. Com efeito, a história do Cristianismo ou, dito de outra forma, da estrutura de sentido que sustenta o edifício civilizacional do Ocidente, está marcada pela repetição *ad infinitum* de uma velha estória, codificada e recodificada a partir



das páginas bíblicas, e apresentada como história pelas mais diferentes formas de expressão do gênio artístico e reflexivo nascido às margens do Atlântico Norte. Neste sentido, Rubem Alves, quer dizer-nos o autor, não inventou nada, mas simplesmente, retomou e ampliou uma forma de se expressar o indizível, o inefável que, com o passar do tempo ou foi esquecida ou foi abandonada, em aras de novos métodos de leitura da realidade, tanto filosóficos como científicos, cujos autores creram mais plausíveis que a antiga forma de conversação, baseada na relação pessoal, no olho no olho, tendo sempre uma *estória*, banal ou fantástica, a servir de nexo para a troca de ideias...

Pois bem, é a partir desta criativa inflexão do pensamento de Rubem Alves que o autor procura estabelecer conexões com uma disciplina teológica, a Teologia Prática, de modo a injetar-lhe uma nova dinâmica capaz de transformá-la no *locus* da intersecção entre a realidade e a reflexão teológica a seu respeito. Como já sugerimos anteriormente, o esforço crítico de Rubem Alves, ao fazer a crítica das abordagens teológicas desenvolvidas e sacramentadas pelas instituições eclesiásticas e acadêmicas e "ressaltar o aspecto mágico, utópico, lúdico e poético da teologia", abandonado e/ou negado por essas instâncias, é entendido pelo autor como só podendo ser compreendido como uma teologia do cotidiano. Ou seja, a teologia é teologia do cotidiano ou não é mais teologia. Assim, tendo por base esse pressuposto que permeia a epistemologia teológica de Rubem Alves, o autor propõe, com injustificável modéstia, diga-se de passagem, uma refundação da Teologia Prática que, se levada a sério, provocará uma transformação significativa dos modos institucionais de se fazer teologia que ainda hoje vigem em nossas instituições teológicas. E, mais do que isto, transformará, de modo radical, a prática pastoral a que estamos acostumados, centrada muito mais nos interesses institucionais do que na vida real das pessoas que conformam nossas comunidades. Justamente por isso, entendo que o autor fica devendo aos leitores uma exploração mais ampla, detalhada e contundente deste tema. O desafio que ele coloca ao mundo



acadêmico voltado para a teologia implica, necessariamente, numa ampliação e aprofundamento do sentido de uma teologia do cotidiano que seja capaz de dialogar com e transformar a prática teológico-pastoral até aqui vivenciada. Tarefa, evidentemente, para uma outra pesquisa...

Este livro, fruto de uma minuciosa, diligente e longa pesquisa, que azeitou com a paixão a aridez da reflexão metodológica (é uma pesquisa *parti pris*, sim!), tem o mérito de desafiar a situação de apatia e imobilismo que caracteriza a realidade institucional de nossas instituições eclesiásticas ao propor uma valiosa e inédita apresentação da releitura teológica do itinerário da vida arquitetada por Rubem Alves para além dos antigos e cristalizados conceitos de nossa herança cristã-ocidental.

Termino estas toscas reflexões de introdução a um livro fascinante, escrito por um jovem e brilhante teólogo, que soube deixar-se empolgar pela santa fascinação que se desprende da prosa teopoética de Rubem Alves, para que o leitor adentre de vez nesta estória de vida e de sonhos desenhada por Rubem Alves e tão bem articulada por Iuri Andréas Reblin.

São deste último as seguintes palavras conclusivas de seu trabalho: “Com Rubem Alves até mesmo as coisas ‘banais’ do cotidiano são teológicas. Com isso, através do pensamento do autor, é possível perceber o quanto o ser humano vive numa sociedade fragmentada pelo conhecimento e o quanto tal proposta teológica procura justamente recolher e unir os pedaços por meio do critério (a ‘cola’) do amor, ao definir a teologia como *saber transfigurado pelo amor*. Enfim, trata-se de uma teologia que serve (e é servida) como alimento, horizonte, brinquedo e rede para se deitar o corpo.”

Zwinglio Mota Dias
Professor da Universidade Federal
de Juiz de Fora

INTRODUÇÃO

Em um de seus ensaios, Rubem Alves descreveu a pesquisa científica como o envolvimento apaixonado de um casal de namorados: "primeiro, o enamoramento. Quem não está de amores com um objeto não pode conhecê-lo. Depois vêm os movimentos exploratórios, a penetração, o conhecimento do bom que estava oculto, experiência de prazer maior ainda"[1]. O pesquisador ou a pesquisadora faz um investimento libidinal em seu objeto de pesquisa e nutre-se da imaginação, a fim de alçar voo a mundos desconhecidos. "O desejo de conhecer é um servo do desejo de prazer. Conhecer por conhecer é um contra-senso"[2], afirmou o teólogo mineiro. E é nesse sentido que é possível afirmar que a presente pesquisa é o resultado de uma caminhada apaixonada de dois anos realizada no Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, RS.

Os caminhos que desembocaram no mestrado foram muitos. A formatura no Bacharelado em Teologia forneceu um sentimento de querer continuar a pesquisa iniciada no Trabalho de Conclusão de Curso. Havia o desejo de se aprofundar no estudo de uma teologia que permeia o cotidiano e que encontra expressão em diferentes lugares e situações. No entanto, os únicos trabalhos que se voltavam a essa linha de pesquisa tinham sempre um mesmo ponto em comum: eles partiam da teologia da cultura de Paul Tillich, o que, por um lado, demonstrava um desgaste do modelo. Por outro lado, sabia-se

---

[1] ALVES, Rubem. Ciência, coisa boa... In: MARCELLINO, Nelson Carvalho (Org.). **Introdução às Ciências Sociais**. 15. ed. Campinas: Papirus, 2006. p. 13.
[2] ALVES, 2006, p. 10.



que existiam outros caminhos possíveis e ainda não explorados (ou pouco explorados) para se estudar uma teologia que permeia o cotidiano. Nesse sentido, Rubem Alves surgiu como um caminho possível a ser percorrido para se alcançar tal reflexão.

À medida que o autor foi se familiarizando com o pensamento teológico de Rubem Alves, acabou encontrando não só um caminho para se discutir a teologia que permeia o cotidiano, mas também a própria justificativa ou relevância de tal pesquisa, visto que, inicialmente, o autor percebeu resistência por parte de colegas de academia para a discussão de uma teologia do cotidiano a partir de um olhar direcionado às Histórias em Quadrinhos, especificamente, ao gênero da superaventura. Assim, com o desenvolvimento do processo de pesquisa, a realização de leituras exploratórias, decidiu-se focalizar apenas o pensamento teológico de Rubem Alves, visto que o próprio não é muito discutido na academia de teologia. Assim sendo, o objeto desta pesquisa ficou sendo o processo de construção da teologia em Rubem Alves, em seu confronto com o cientificismo e a estrutura institucional da ortodoxia teológica, fundamentada na ênfase do corpo, da imaginação e da linguagem.

A partir de tal objeto de pesquisa, o objetivo geral tornou-se compreender a crítica que Rubem Alves dirige à instituição teológica e as possibilidades que ele fornece para o fazer teológico no Brasil. Com base nesse objetivo, surgiram os seguintes objetivos específicos: identificar a crítica de Rubem Alves em relação à teologia como ciência do divino; apresentar a crítica de Rubem Alves à instituição teológica; analisar como Rubem Alves considera a teologia em contraposição à teologia como ciência do divino e à instituição teológica; apresentar a teologia de Rubem Alves alicerçada nos princípios do corpo, da imaginação e da linguagem e as possibilidades que podem surgir da ênfase nesses princípios. Esses objetivos eram permeados por um único problema: qual é a crítica e a consequente interpretação que Rubem Alves faz da teologia?

Por meio de uma pesquisa bibliográfica nas principais obras de Rubem Alves que refletem especificamente a teolo-



gia, alcançou-se o resultado de três capítulos, além de um prólogo e um epílogo. O primeiro capítulo se concentrou em expor a crítica que Rubem Alves dirige à teologia enquanto ciência do divino e à instituição religiosa como a detentora de poder sobre o saber teológico. O segundo capítulo, por sua vez, apresenta os principais alicerces que constituem o pensamento teológico de Rubem Alves: a centralidade do corpo; a sociedade e a cultura como criações humanas atreladas à necessidade de sobrevivência e como resultados da busca por uma ordem de amor e pela concretização dos desejos; o papel da imaginação e da linguagem na criação e manutenção dos universos de sentido e a teia simbólica da religião. Por fim, como terceiro ato do processo de compreensão do pensamento teológico de Rubem Alves, o terceiro capítulo introduz as peculiaridades da teologia do pensador mineiro, a partir da leitura de três de seus textos em que a teologia possui um destaque especial: *Do Paraíso ao Deserto: reflexões autobiográficas* (1974) *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia* (1981) e *Sobre deuses e caquis* (1987).

À medida que a pesquisa foi chegando ao fim (ou melhor, à medida que ela é interrompida, a fim de se expor e de divulgar os resultados obtidos) sentiu-se que seria imprescindível um retrospecto biográfico, além de um breve levantamento bibliográfico de suas influências, a fim de que tais críticas e tais possibilidades sejam percebidas na perspectiva da biografia de Rubem Alves e, portanto, adquiram um lugar histórico específico. Sua teologia se constitui à medida que sua biografia se relaciona com a história e vai, num processo de conversação, constituindo horizontes para os quais o autor mineiro dirige seu caminhar. Essa reflexão deu origem ao prólogo desta pesquisa.

Além disso, terminado o processo de compreensão da teologia de Rubem Alves, sentiu-se a necessidade de se refletir criticamente acerca desse pensamento teológico e de se buscar perguntas que tal pensamento poderia evocar. Essa reflexão e essa busca formataram o epílogo desta pesquisa, o qual se encerra com uma breve reflexão acerca da teologia prática e de



algumas perspectivas práticas que o pensamento de Rubem Alves pode fornecer à caminhada teológica. Assim sendo, tem-se em mãos uma pesquisa, embora árdua, que foi bastante prazerosa e, ao mesmo tempo, frutífera para o pensamento teológico de seu autor.

PRÓLOGO

DA SERRA A CAMPINAS: CONSIDERAÇÕES BIOGRÁFICAS E BIBLIOGRÁFICAS ACERCA DE RUBEM ALVES

Cheguei onde estou
por caminhos que não planejei.
Rubem Alves[3]

Rubem Alves nasceu no dia 15 de setembro de 1933 na cidade de Dores da Boa Esperança, hoje chamada apenas de Boa Esperança, no sul do Estado das Minas Gerais. O pai de Rubem Alves já havia sido um homem muito rico, mas a falência levou a família a se mudar várias vezes de cidade. Lambari, Três Corações e Varginha[4] foram lugares por onde a família Alves passou para 'tentar a vida', antes de partir rumo à cidade do Rio de Janeiro, em 1945. As inúmeras mudanças e a pobreza não atrapalharam o pequeno Rubem. Como a maioria das crianças, ele estava sempre aberto às novidades. Para ele, não importava se a casa onde sua família vivia era do tamanho de uma 'caixa de fósforos'. Ele não sabia que ela era pequena[5].

---

[3] ALVES, Rubem. **Se eu pudesse viver a minha vida novamente...**. 8.ed. Campinas: Verus, 2004b. p. 14.
[4] ALVES, 2004b, p. 35-37.
[5] ALVES, 2004b, p. 80. Ele afirma ainda não ter sido influenciado, naquele tempo, pela 'maldição da comparação'.



> Foi longo o itinerário que segui. Minha infância foi uma infância feliz. Vivi anos de pobreza, morando numa casa de pau-a-pique, fogão de lenha, noites iluminadas pela luz das lamparinas e das estrelas, minha mãe trazendo água da mina numa lata, meu pai trabalhando com a enxada e com o machado.[6]

Quando foi morar no Rio de Janeiro, aos 12 anos de idade, Rubem Alves se sentiu sozinho e sem amigos. O anonimato da grande cidade e o tempo escasso com a família o fez perder seus referenciais emocionais. Em um de seus ensaios autobiográficos, ele traduziu esse momento do seguinte modo: "meus 'outros relevantes' se dissolveram em meio à complexidade incompreensível da vida urbana. Permaneceram como 'outros', mas não mais 'relevantes'. Deixaram de ser o centro emocional do meu mundo, de onde eu retirava meu sentido de identidade e o meu senso de direção"[7]. Além disso, Rubem Alves teve dificuldades em se entrosar com os outros alunos, pois seu sotaque mineiro o denunciara como um menino do interior, sendo alvo de risos, de gozações e de brincadeiras de mau gosto.

> Meu sotaque revelava quem eu era – um menino da roça. E os companheiros de escola não me perdoavam por isto. Como as crianças podem ser cruéis! Descobri-me só, sem amigos, diferente e ridículo, e sem saber o que fazer. E eu não dispunha de recursos humanos para sustentar-me naquela solidão abismal.[8]

A solidão e a convivência num mundo hostil[9] fizeram com que Rubem Alves buscasse refúgio na religião. "Não im-

---

[6] ALVES, 2004b, p. 17. Essas lembranças nostálgicas são resgatadas por um Rubem já idoso, que, numa determinada ocasião, escreveu: "Somente na velhice nos reencontramos com a infância, com a nossa infância. Creio que essas coisas que escrevo são uma tentativa de recuperar a felicidade perdida da minha infância" (ALVES, 2004b, p. 25).

[7] ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 115.

[8] ALVES, 1975, p. 116. Em outra ocasião, Rubem Alves escreveu: "Nunca me senti tão sozinho. Nunca fui convidado a ir à casa de um colega e nunca tive coragem para convidar um colega para ir a minha casa. Sofri a dor da solidão e da rejeição. Mas foi esse espaço de solidão na minha alma que me fez pensar coisas que de outra forma eu não teria pensado" (ALVES, 2004b, p. 14).

[9] Posteriormente, o escritor associou essa fase da vida ao conceito sociológico de anomia (ALVES, 1975, p. 116).



porta que o mundo zombe de nós. A verdadeira realidade está além. Se os nossos 'outros relevantes' são reduzidos à insignificância e à impotência, há um Outro Relevante que nos ama e nos conhece, cujo poder é infinito"[10]. Nutrindo-se das verdades religiosas anunciadas pela tradição protestante de que sua família participava, Rubem Alves tornou-se um piedoso fundamentalista[11]: de um lado, voltava-se à intensidade das emoções e, de outro, à validade última de suas crenças. No mesmo ensaio autobiográfico, ele escreveu: "O fundamentalismo é, talvez, a grande tentação que nos assalta. [...] Qual é a pessoa que não anseia por trocar seus palpites por visões da realidade, suas dúvidas por certezas, sua provisoriedade por eternidade, suas inquietações e incompletude por paz e realização?"[12]. Assim, cheio de certezas religiosas e disposto a anunciá-las ao mundo secular, corrompido pelo pecado, Rubem Alves, entre seus 19 e 20 anos de idade, ingressou no estudo da teologia: "Tão convencido estava eu do caminho que estava seguindo que até me havia matriculado numa escola onde se ensinam certezas e proibições, um seminário, porque o meu desejo era conduzir as almas pelo caminho que eu seguia"[13].

---

[10] ALVES, 1975, p. 116.

[11] ALVES, 1975, p. 117 e ALVES, Rubem. O Deus do Furacão. In: ALVES, Rubem (Org.). **De Dentro do Furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985b. p. 20-21. Neste mesmo ensaio, que expressa a influência de Richard Shaull sobre o pensamento do próprio Rubem Alves, ele definiu o termo 'fundamentalista' da seguinte maneira: "Nas suas fantasias ele acredita que o destino eterno das pessoas depende de elas pensarem como ele pensa, e por isto mesmo considera como herejes [sic] e perdidos os outros que pensam de forma diferente. O seu ideal é um mundo de ecos, em que ele fala suas coisas e todos os outros as repetem. Ele possui idéias definitivas sobre a anatomia e a fisiologia divinas; afirma a inerrância da Bíblia em todos os assuntos e também a inerrância das suas interpretações, o que o torna praticamente infalível; possui um catálogo de pecados; vive sob a certeza da fúria divina contra todos os ímpios, que são aqueles que dele discordam; e se dedica, como cavaleiro andante, a convencer os outros das suas verdades e a perseguir os que pensam de forma diferente" (ALVES, 1985b, p. 20-21).

[12] ALVES, 1975, p. 117.

[13] ALVES, Rubem. "... su cadáver estaba lleno de mundo". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 326, nov.-dez. 2002a. p. 32. Este artigo foi escrito em homenagem a Richard Shaull, por ocasião de seu falecimento.



Em 1953, ele ingressou no Seminário Presbiteriano de Campinas, formando-se em 1957. A vida no Seminário era bastante simples. Os problemas que assolavam o mundo não perturbavam a paz interior que pairava no Seminário. Este era reflexo da preocupação central da igreja na época, que não eram os conflitos do mundo profano, mas a salvação das almas, mediante a conversão e o caminho na reta doutrina anunciada pelos clérigos. Esse pensamento voltado a uma vida ascética e puritana[14] encontrava ressonância no curso de teologia.

> O meu mundo e dos companheiros de seminário era simples. Havia Deus nos céus, e presente em todos os lugares; a terra onde vivíamos, provisoriamente; o inferno; e o destino eterno das nossas almas. E isto era a única coisa que importava. A Igreja nada tinha a ver com as querelas insignificantes dos homens. Sua missão a ligava à única coisa que realmente importava: salvar almas. Uma vez garantido o *happy end*, então tudo o mais ficava sem importância.[15]

Richard Shaull, um dos mais renomados teólogos norte-americanos do século XX, foi professor no Seminário Presbiteriano de Campinas na época em que Rubem Alves foi acadêmico naquela instituição. Na década de 1950[16], ele percebeu o

---

[14] Rubem Alves debruçou-se sobre o estudo do protestantismo cujo resultado pode ser encontrado em ALVES, Rubem. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, Teológica, 2005c e também em ALVES, Rubem. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004a. Em um ensaio de 1973, intitulado *Religião, ópio do povo?*, Rubem Alves comparou o protestantismo ao catolicismo, ressaltando a racionalidade do primeiro em relação à culturalidade do segundo (ALVES, Rubem. Religión: ¿Opio del Pueblo? In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973b. p. 101-110). Uma outra sugestão de leitura que pode acrescentar à visão do comportamento do protestantismo de missão é o texto do teólogo e historiador Martin Dreher. Confira DREHER, Martin. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 225-230 (História da Igreja; 4).

[15] ALVES, 1985b, p. 21. Grifo no original.

[16] Rubem Alves também ilustra a época em um de seus ensaios publicados em *Dogmatismo e Tolerância*. Segundo o autor, havia, naquele tempo, uma verdadeira 'convulsão intelectual' no âmbito protestante, relacionada, por um



caldeirão fervente que existia na Igreja Presbiteriana do Brasil. De um lado, era a instituição protestante que mais se desenvolvia desde o início daquele século, conquistando um número significativo de pessoas progressistas tanto em áreas rurais quanto em áreas urbanas. De outro lado, o conservadorismo teológico e a ética puritana, permeados nas lideranças leigas e nos pastores, de uma forma geral, impediam a incursão da instituição numa nova era. Nesse sentido, tais lideranças se tornavam incapazes de responder aos anseios e às perguntas das novas gerações[17]. Predominavam a propagação de modelos e valores cristãos norte-americanos (ideais de liberdade, progresso, responsabilidade – algo que repercutia também nas inúmeras escolas fundadas pelos missionários norte-americanos) a ênfase na piedade pessoal, a prática da temperança, a compreensão da separação entre igreja e política, entre sagrado e profano[18].

Richard Shaull sentia que a instituição precisava de uma renovação, a qual só seria possível através de uma nova geração de pastores. "Estava certo de que a contribuição cristã para uma transformação social só poderia ser feita por meio de uma Igreja renovada. Tal renovação viria como resultado da prepa-

---

lado, a todas as transformações político-sociais decorrentes das transformações desencadeadas pelos processos de industrialização e de urbanização e, por outro lado, as 'bandeiras desenvolvimentistas' haviam despertado a consciência da população para as condições sociais precárias e para a miséria que se impunham como conseqüências desse processo. A preocupação social repercutiu na igreja, principalmente entre os grupos de juventude, que abriram espaço para o ecumenismo, a renovação litúrgica, a leitura bíblica centrada na realidade cotidiana, além de tarefas manuais – construção de rua em favelas, etc. (ALVES, 2004a, p. 169ss).

[17] SHAULL, Richard. Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil. In: ALVES, Rubem (Org.). **De Dentro do Furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985. p. 190.

[18] DREHER, 1999, p. 228. Richard Shaull tinha consciência disso. Em seu ensaio avaliativo sobre a sua estada no Brasil, ele escreveu: "Por ocasião da minha chegada ao Brasil, sabia o que o poder dos Estados Unidos estava causando na América Latina e até que ponto o movimento missionário protestante era parte dessa dominação. Tinha uma vaga idéia do enorme problema que isso criara para um relacionamento autêntico entre brasileiros e norte-americanos" (SHAULL, 1985, p. 189).



ração de uma nova geração de pastores, equipados com uma dinâmica teológica orientada para o mundo"[19]. Assim, Richard Shaull foi, aos poucos, apresentando novos pensadores (como Barth, Brunner, Bonhoeffer) aos estudantes de teologia daquele Seminário. Isso lhes abriu os olhos para as causas sociais, o cotidiano, os problemas do dia-a-dia, como o próprio Rubem Alves expressa: "Para ele [Shaull], era justamente nos problemas do mundo que se encontravam as marcas de Deus. Deus aparece como homem no lugar onde a vida humana comum é vivida: este é o sentido da encarnação"[20].

O contato com a teologia de Richard Shaull fez Rubem Alves questionar suas próprias raízes confessionais. Rubem Alves passa a dirigir seu olhar, não mais para os céus, que havia sido, até então, a característica predominante daquele protestantismo, mas para a realidade concreta da vida das pessoas: "Troquei o caminho que leva aos céus pelos muitos caminhos que levam ao mundo. E assim tenho andado pela vida afora, sem certezas e sem proibições... [...] E posso dizer que a minha vida se divide em dois períodos: antes de conhecê-lo, depois de conhecê-lo"[21]. Richard Shaull ensinara Rubem Alves a pensar[22] e a enxergar a realidade concreta como palco da realização do Reino de Deus: "Shaull tinha visões de um mundo diferente. Foi o primeiro que me falou da responsabilidade social dos cristãos. Se, para a igreja tradicional o mundo era o lugar da

[19] SHAULL, 1985, p. 190.

[20] ALVES, 1985b, p. 22.

[21] ALVES, 2002a, p. 32. Segundo Zwínglio Mota Dias, por ocasião da banca de defesa desta pesquisa, Richard Shaull pode ser considerado o "pai teológico" de Rubem Alves. A releitura do projeto político de Calvino influenciou profundamente o teólogo mineiro. Outros nomes ainda podem ser mencionados, tais como Paul Lehmann, Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich.

[22] Rubem Alves afirma que, certa vez, foi reclamar com seu professor sobre a nota que recebera numa determinada avaliação, ciente de que deveria ter tirado dez: "Aleguei que havia escrito precisamente o que ele tinha dito nas aulas. Ele me respondeu: 'Por isso mesmo. Você apenas repetiu o meu pensamento. Lendo a sua prova eu não aprendi nada. Eu esperava encontrar na prova o seu pensamento...'" (ALVES, 2002a, p. 33).



perdição do qual os cristãos deveriam fugir [...] para Shaull o mundo era o lugar da nossa vocação"[23].

A partir de Richard Shaull, a síntese precária que Rubem Alves procurava sustentar entre o fundamentalismo e o pietismo se rompeu. Rubem Alves passou a indagar sobre a disparidade existente entre os ideais propagados pelo presbiterianismo e a realidade latino-americana. A dissonância estridente entre esses dois pólos é refletida em ensaios da época[24]. Num deles, intitulado *The devotional life of brazilians protestants* (A

[23] ALVES, 2002a, p. 34. No mesmo texto, Rubem Alves lembra que, muito antes do Concílio do Vaticano II (há cerca de 10 anos antes) Richard Shaull já sonhava com o ecumenismo. "Ecumenismo: essa palavra era maldita tanto para protestantes quanto católicos. Para os católicos, donos da verdade, maldita porque os protestantes eram apóstatas. Para os protestantes, donos da verdade, maldita porque os católicos eram idólatras. Inimigos irreconciliáveis, como poderiam católicos e protestantes se assentar para partilhar de uma fé comum e do mesmo ritual eucarístico? Pois o Shaull, andando na direção contrária como convém a um profeta, resolveu transgredir o proibido: organizou encontros secretos com os dominicanos de São Paulo e nos convidou, um pequeno grupo de seminaristas, a participar da conspiração. Sabíamos que se a conspiração fosse descoberta a punição seria certa: seríamos expulsos do seminário" (ALVES, 2002a, p. 34).

[24] Em ALVES, 1973b, p. 101ss, por exemplo, Rubem Alves indigna-se diante de um protestantismo anglo-saxão importado que, durante anos, o impediu de abraçar a realidade latino-americana e apreciá-la em suas mais variadas formas de expressão. Ele lamenta ser fruto de um processo de 'lavagem cerebral' que o fez negar suas próprias raízes latinas, baseadas na vida presente, na alegria, no prazer. "A atitude típica da cultura latina católica romana era geralmente ambivalente [...]. Por uma parte, reconhecia o poder do destino, mas, ao mesmo tempo, queria enganá-lo. Com a mão direita fazia o jogo da religião, enquanto que, com a esquerda, se entregava ao da vida. A cultura latina católica romana unia o respeito à depreciação pelo que respeitava à lei e à ordem, que são expressões do destino". (ALVES, 1973b, p. 102). Tradução própria. Também se encontra presente nos ensaios que compõe a obra *Dogmatismo e Tolerância*, escritos entre 1969 e 1981 (CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A Teologia de Rubem Alves**: poesia, brincadeira e erotismo. Campinas: Papirus, 2005. p. 131) e no teor da obra *Protestantismo e Repressão* (teve o título alterado para "Religião e Repressão", pois, na opinião do próprio Rubem, a crítica dirigida ao protestantismo equivalia também para as outras religiões. ALVES, 2005c, p.13-14). Além disso, Alves sintetizou as mesmas idéias em um brevíssimo ensaio, em *Tempo e Presença* (ALVES, Rubem. As idéias nas comunidades protestantes. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985a. p. 29).



vida devocional dos protestantes brasileiros) redigido em conjunto com o próprio Richard Shaull, Rubem Alves expressa: "Uma das debilidades mais sérias da nossa herança pietista é sua incapacidade de mostrar a relevância da experiência dos crentes com Jesus Cristo para os problemas que enfrentam em sua vida mundana"[25]. Os ideais protestantes não encontravam lugar na vida ordinária. A vida era vivida como uma constante negação do mundo:

> A riqueza é um sintoma de virtude, o dinheiro um signo da predestinação. Isto faz possível aos protestantes defender 'a ideologia' da justificação pela fé, ao passo que na realidade se comportam segundo a lógica das obras. O protestante deve ser disciplinado e ascético, deve trabalhar firme para a glória de Deus. Converteu-se em um perito em cálculos. Toda ação deve se medir segundo a promessa não da alegria ou do prazer, mas sim dos resultados concretos que abarca. Alegria e prazer, na medida em que não aumentam a eficácia, devem ser eliminados. Este medo de Deus produziu então o resultado concreto de transformá-lo num senhor da lógica do comportamento econômico. O trabalho se converteu em valor religioso.[26]

A teologia de Richard Shaull evidenciava a lacuna existente entre a herança pietista e a realidade latino-americana. Mais ainda, ela provocava nos estudantes a certeza de que eles estavam no 'lugar errado'. Era 'lá fora', no mundo, que as coisas aconteciam e era 'lá fora' que o Evangelho deveria ser anunciado. A reflexão sobre a distância entre essa herança pietista e a realidade latino-americana foi o catalisador do surgimento de uma teologia que partisse do cotidiano das pessoas[27]. Leo-

---

[25] ALVES apud CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 54.

[26] ALVES, 1973b, p. 103. Tradução própria.

[27] ALVES, 1985b, p. 20: "Ele [Richard Shaull] apontava, e íamos reconhecendo este mundo como nosso lar e como nosso destino. E assim aprendemos a ver as coisas que aconteciam como contornos do corpo de Deus, momentos de uma grande liturgia inscrita no corpo de homens e mulheres, sinais do sofrimento e da luta de Deus para que o universo se transforme em eucaristia, a plenitude do corpo de Cristo. O Shaull nos ensinou que a teologia era, antes de mais nada, falar sobre a permissão para viver". Richard Shaull é considerado um dos precursores da Teologia da Libertação (ALVES, 2002a, p. 34).



poldo Cervantes-Ortiz resume o contato de Rubem Alves com a teologia de Richard Shaull da seguinte maneira:

> O contato com a teologia de Shaull foi impactante. Por meio dela, descobria-se o mundo como lugar de desenvolvimento e aplicação das verdades de fé, não mais como uma série de abstrações, mas, sim, como um conjunto de elementos que urgia colocar em funcionamento nas vidas e experiências dos seres humanos. Era uma "teologia encarnacional" em germe, que renovava a visão do mundo, da Igreja, da missão. Começava-se a abandonar o zelo pelas almas em benefício do interesse pelas pessoas concretas de carne e osso.[28]

Assim, sem saber, Richard Shaull lançara em Rubem Alves as sementes que viriam fazer nascer uma teologia totalmente voltada ao espírito lúdico, erótico e poético da cultura latino-americana. Permeado por um olhar brasileiro, emergiria uma teologia das entranhas dos sacrificados pela exploração econômica e social e que, ao mesmo tempo, valorizasse as dimensões subjetivas e existenciais da 'alma latina'. Tratar-se-ia de uma teologia que partisse do ser humano em suas condições materiais concretas, seu universo de sentido e sua busca por uma ordem amorosa, i.e., uma estrutura simbólica na qual vigorasse a beleza, a alegria e o prazer. Essa reflexão estaria associada fortemente às ideias bonhoefferianas da transcendência religiosa dos espaços considerados sagrados e, além disso, seria confrontada com a ideia da 'morte de Deus', difundida entre os meios teológicos, acadêmicos e eclesiásticos na época:

> [...] [Richard Shaull] nos perguntou se não nos dávamos conta de que o sagrado não podia crescer em jardins internos e protegidos, que ele é selvagem e indomável, vento que sai pelos desertos ressuscitando mortos e, pelas cidades, assobiando nos mercados, nas escolas, nos quartéis, nos palácios, nos bancos. Os teólogos dão o nome de secularização a este jeito de ver, porque já não mais fazem sentido as divisões que separam os espaços sagrados internos dos espaços seculares externos. Os

[28] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 56.



> muros caem por terra... Deus sai da cela onde o havíamos colocado. Alguns ficam horrorizados e dizem: "Deus morreu! O sagrado chegou ao fim!", mas não percebem que é justamente o oposto, que Deus escapuliu das estufas religiosas que construíramos, e invadiu o mundo. [...] A gente pensava em converter o mundo à Igreja. O Shaull dizia que era preciso o contrário, que a Igreja se convertesse ao mundo: sair do jardim interno, protegido, e cavalgar o vento...[29]

Foi com a compreensão da necessidade de um entrelaçamento fecundo entre a teologia e o cotidiano, de uma 'teologia contextual', que Rubem Alves se formou em 1957 e, no ano seguinte, foi trabalhar como pastor na comunidade presbiteriana de Lavras, no Estado das Minas Gerais. Em 1959, Rubem Alves se casou e foi pai de dois filhos e uma filha: Sérgio (1959), Marcos (1962) e Raquel (1975), a musa inspiradora de suas histórias infantis[30]. Em 1963, ele deixou sua esposa e os seus, então, dois filhos, para realizar o mestrado em teologia no *Union Theological Seminary*, em Nova York, nos Estados Unidos. Sua dissertação de mestrado foi um reflexo dos pensamentos que permeavam o pastor presbiteriano naquela época:

> O seu título revelava o que nadava pela minha cabeça. Aqueles eram anos de fervilhamento político-social no Brasil, e a gente sabia, com uma convicção escatológica, que era inevitável que alguma transformação profunda acontecesse. E foi com estes pensamentos que escrevi *A Theological Interpretation of the Meaning of the Revolution in Brazil* [Uma Interpretação Teológica do Significado da Revolução no Brasil].[31]

---

[29] ALVES, 1985b, p. 22. Confira também ALVES, Rubem. "... como o terebinto e o carvalho...". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul 1984a. p. 27.

[30] NOGUEIRA, Jr., Arnaldo. **Rubem Alves**. Projeto Releituras: resumo biográfico e bibliográfico. [s.d.] Disponível em: <http://www.releituras.com/rubemalves_bio.asp> Acesso em: 23 mai. 2007.

[31] ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987b. p. 25. Grifo no original. O texto da dissertação foi publicado numa edição especial da *Revista Capixaba de Filosofia e Teologia*, no ano de 2004, conforme consta no aparato bibliográfico de Rubem Alves, apresentado no final da obra de Leopoldo Cervantes-Ortiz (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 229).



Pouco antes de voltar ao Brasil, em 1964, havia sido instaurado o regime militar no país. O medo de seu retorno ser inviável e da possibilidade em não ver mais sua esposa e seus filhos invadiu seus pensamentos. Assim que passou pela alfândega aeroportuária, um amigo disse a Rubem Alves que um documento de acusações a seis pastores foi enviado ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana no Brasil e que ele era um deles[32]. Ao retornar à comunidade onde era pastor (em Lavras, MG) queimou diversos livros que possuía, dentre eles, *Communism and the Theologians*, de Charles West, e lhe foi recomendado sair da cidade. Depois de um mês, ele volta à cidade. Pôde ficar sabendo das acusações que pesavam contra ele graças a uma cópia do respectivo documento, furtado por um amigo seu[33]:

> Eram mais de quarenta acusações: que pregávamos que Jesus tinha relações sexuais com uma prostituta, que nos deleitávamos quando nossos filhos escreviam frases de ódio contra os americanos, nas latas de leite em pó por eles doadas (eram os anos do programa "Alimentos para a Paz"), que éramos subvencionados com fundos vindos da União Soviética. O bom do documento estava justamente na sua virulência: nem os mais obtusos podiam crer que fôssemos culpados de tantos crimes. Mas o trágico era precisamente isto: que pessoas da igreja, irmãos, pastores e presbíteros, não tivessem um mínimo de sentimentos éticos, e estivessem assim tão prontos a nos delatar.
>
> Depois foi a delação direta aos militares. [...]
>
> [...] Lá estava o "dossiê", resultado da incursão militar de meses antes. Eu era um dos indiciados. O que mais doeu foi que uma das peças básicas da denúncia era um documento da direção do Instituto Gammon, escola protestante, que funcionava numa chácara que pertencera ao meu bisavô, e que a vendera aos missionários que fugiam da epidemia de febre amarela em Campinas, nos fins do século passado. As acusações não eram frontais. Sugestões. Nada temos a ver com este senhor.

[32] ALVES, 1987b, p. 29.
[33] ALVES, 1987b, p. 30.



> Mãos lavadas. Vim a Campinas, para pedir que o "Board" diretor me defendesse. Mas o que encontrei, de novo, foram mãos bem lavadas. E foi sempre assim. Parecia-me que os protestantes tinham horror absoluto a qualquer pessoa que estivesse sendo acusada. "Quem não deve não teme": o temor já era prova suficiente da culpa. Além do mais, é muito perigoso ser amigo de quem foi delatado.[34]

Aqui cabe um parêntese: A proposta teológica de Richard Shaull para uma renovação eclesiástica foi recebida negativamente no seio da Igreja Presbiteriana no Brasil. Embora tenha tido uma grande aceitação entre os seminaristas, as lideranças eclesiais a perceberam como um desvirtuamento dos princípios que nortearam os missionários e que se tornaram a base ideológica da instituição. Em abril de 1958, Richard Shaull recebeu uma carta do reitor do Seminário de Campinas solicitando que não retornasse ao Brasil[35]. Contrariando o reitor, Shaull retornou ao Brasil e se deparou com um seminário totalmente estranho ao qual se familiarizara nos anos anteriores. Richard Shaull sentiu a hostilidade do corpo docente, embora o interesse do corpo discente ainda existia:

> Comecei a perceber que muitos pastores, presbíteros e membros das Igrejas estavam perturbados com a nova teologia e especialmente com a orientação social e política dos jovens da nova geração. Não se sentiam à vontade com o descontentamento social que os cercava, nem com os movimentos de mudança social. Ao mesmo tempo, eles descobriram que aquela antiga posição de segurança que a Igreja gozava estava sendo ameaçada. [...] O primeiro estouro veio em 1960 quando a Comissão Executiva da Igreja Presbiteriana do Brasil decidiu dis-

[34] ALVES, 1987b, p. 30-31.

[35] SHAULL, 1985, p. 194: "O reitor estava convencido [...] de que o meu ensino estava se tornando o centro de crescente controvérsia na Igreja e que minha presença no Seminário poderia influenciar negativamente a renovação teológica à qual me havia dedicado tanto". Na metade do ano de 1957, Richard Shaull havia realizado uma viagem de férias e de estudos para Princeton, nos Estados Unidos, passando pela Ásia, a trabalho da Federação Mundial Cristã de Estudantes (SHAULL, 1985, p. 193).



solver o Trabalho Nacional da Mocidade Presbiteriana e fechar o seu jornal *Mocidade*.[36]

Richard Shaull[37] não conseguiu vencer o conservadorismo e o puritanismo americano presentes na Igreja Presbiteriana do Brasil, a qual se mantinha alheia às transformações que estavam ocorrendo na época e na realidade à sua volta, sobretudo, em relação à crescente desigualdade econômica e social. Esse mesmo 'espírito repressor' assumido pela liderança daquela igreja seria o responsável pela denúncia de Rubem Alves (e de outros cinco pastores) no início da Ditadura. Essa denúncia o obrigaria a sair do país mais tarde. A igreja se associara à política da Ditadura[38]. Nas palavras de Rubem Alves,

---

[36] SHAULL, 1985, p. 194. Grifo no original.

[37] Depois que retornou ao Brasil, em 1958, Richard Shaull ficou de 'mãos atadas'. "Minhas atividades na Igreja e no Seminário foram gradualmente restringidas. Minha identificação com amigos tornou-se, para eles, uma carga incômoda. Minha posição passou a ser a de observador dos acontecimentos, enquanto todas as coisas pelas quais havia trabalhado iam sendo destruídas uma a uma. Durante anos, sentia mágoa ao observar os efeitos da destruição da esperança que tantos haviam cultivado em relação ao futuro e o efeito desalentador que essa destruição causou na carreira profissional de tantos com quem estive tão intimamente ligado" (SHAULL, 1985, p. 194-195). No ano de 1959, aceitou o convite para atuar no Seminário Presbiteriano de Governador Valadares (MG). Pensou que lá poderia fazer a igreja se aproximar das lutas populares, mas estava enganado. Em 1960, aceitou o convite de ser vice-presidente do Instituto Mackenzie, em São Paulo, com a intenção de estar mais próximo dos movimentos estudantis (SHAULL, 1985, p. 197). Por volta de 1966, Richard Shaull retorna aos Estados Unidos e se afasta gradativamente das instituições religiosas estadunidenses, devido a sua experiência no Brasil (SHAULL, 1985, p. 207). Faleceu em 2002.

[38] Segundo Leonildo Silveira Campos, a posição dos evangélicos (protestantes de missão) diante do Golpe de 1964 se deve a uma soma de fatores que, em conjunto, aparentam ambivalência. Por um lado, os missionários que chegaram ao Brasil provinham de um contexto de Guerra (havia a luta contra os indígenas no Oeste, entre os escravistas do Sul e os liberais do Norte dos Estados Unidos). Muitos missionários "haviam jurado desvencilhar a pregação protestante das lutas políticas, possivelmente por causa dos problemas ligados à Guerra da Secessão ou então por medo de não serem bem aceitos pelos governantes nos países em que estavam atuando" (CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e o Golpe Militar de 1964. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 334, mar.-abr., 2004. p. 24). Por outro lado, o 'susto' da revolução de 1930, que colocou, em uma década, Getúlio Vargas no poder, instaurando o Estado Novo, a propaganda



> Somente muito tempo depois compreendi os fundamentos sociais dos meus temores. A Igreja Católica tem uma eclesiologia forte – na verdade *é* uma eclesiologia forte. Suas fronteiras institucionais e sua teologia delimitam um espaço e um tempo imensos, transbordando das limitações apertadas dos espaços e tempos políticos. Ela aprendeu a arte da sobrevivência. E esta arte tem a ver com a manutenção da integridade institucional, sempre que algum perigo surge. Assim, em meio à "caça às bruxas", a Igreja Católica se constituiu numa "cidade refúgio", "santuário" onde os perseguidos encontravam abrigo. O fato de pertencerem à Igreja era mais forte que sua pertinência ao Estado. Mas com as Igrejas Protestantes a situação era diferente. Comunidades pequenas, marginais, sem reconhecimento, desejosas de "pertencer" a algo maior: nada melhor que uma situação de "caças às bruxas" para afirmar, perante o Estado, a sua lealdade, garantindo assim o seu direito de participar do poder. *E que melhor prova de lealdade pode existir que entregar os seus próprios filhos ao sacrifício?*[39]

Acusado de subversivo pela própria igreja e denunciado ao regime militar, Rubem Alves viu-se sem saída até que surgiu o convite da *United Presbyterian Church – USA* (acordado previamente com o presidente do *Princeton Theological Seminary*) para a realização de um doutorado em teologia. Conseguiu embarcar no avião e viajar rumo ao exterior com toda a sua família. Estando lá, Rubem Alves entendeu a tese de doutorado como uma tentativa de se re-encontrar e de re-inventar as palavras, "um exercício em utopia, as marcas de uma comunidade que não existe em lugar algum (é invisível) e que, por isto mesmo, está em todos os lugares (é católica, universal), um horizonte do desejo, algo que ainda não nasceu mas que, se nascesse o mundo todo sorriria"[40]. *Sua intenção era elabo-*

---

anticomunista que encontrou simpatia nas igrejas evangélicas e a irrupção de um movimento de renovação, conduzido, sobretudo, pelas lideranças jovens, provocaram a "mobilização dos conservadores, antiecumênicos e portadores do poder burocrático nas igrejas, geralmente mais idosos, o que proporcionou a identificação com os ideais dos golpistas de 1964 e de sua ideologia motivadora centrada na idéia da 'segurança nacional'" (CAMPOS, 2004, p. 25).

[39] ALVES, 1987b, p. 29. Grifos no original.

[40] ALVES, 1987b, p. 36-37.



rar uma eclesiologia que preenchesse os vazios deixados pela dor do exílio e pela sua decepção com a Igreja Presbiteriana do Brasil. No entanto, o resultado se tornou mais próximo de uma reflexão acerca da linguagem e das estruturas de poder. Tratava-se de "uma meditação sobre a possibilidade de libertação"[41], que ganhou o nome de *Towards a Theology of Liberation* (Para uma Teologia da Libertação) defendida em 1968 e publicada em 1969 com o título *A Theology of Human Hope* (Uma Teologia da Esperança Humana)[42].

No prefácio à publicação brasileira de sua tese de doutorado, *Sobre Deuses e Caquis*, Rubem Alves esclarece a justificativa do título original da tese, que reflete o pensamento desenvolvido pelo autor ao longo do texto. Em primeiro lugar, tratava-se da dificuldade em dizer o mistério (já aí se expressava o confronto com a visão fundamentalista que o havia acompanhado no período 'pré-Shaull'). A partir da compreensão de Rudolf Otto, Rubem Alves afirma que Deus é um grande mistério incapaz de ser dizível por meio de palavras. A teologia torna-se, assim, em primeiro lugar, um discurso humano que revela o vazio que surge da relação ambígua que o ser humano estabelece no convívio social, com o meio, com outros seres humanos e consigo mesmo. A teologia é muito mais modesta do que se pressupõe: é incapaz de descrever a anatomia, a psicologia e a fisiologia divinas. Deus é o mistério que ronda a existência humana e a teologia é o discurso acerca desse mistério. Como esse mistério é indizível, resta ao ser humano o discurso sobre si mesmo e sobre como ele se encontra ou se confronta com esse mistério. É um discurso acerca da esperança. No entanto, essa esperança não pertence apenas à esfera da subjetividade. Ela se exprime como política[43]. Rubem Alves explica isso da seguinte maneira:

---

[41] ALVES, 1987b, p. 39.

[42] O editor que se interessara pelo trabalho de Rubem Alves achou conveniente mudar o título da tese para fins de publicação, em virtude da repercussão da *Teologia da Esperança*, de Jürgen Moltmann na época. Assim, a obra de Rubem Alves poderia entrar no debate teológico daquele tempo (ALVES, 1987b, p. 41). No Brasil, a publicação adquiriu o nome *Da Esperança*, em 1987.

[43] ALVES, 1987b, p. 40.



> Acontece que a teologia cristã se constrói sobre a absurda afirmação da *encarnação*: Deus se fez homem, eternamente. O que significa que Deus desaparece, mergulha para todo o sempre na invisibilidade, e a única coisa que resta para ser vista é o rosto do homem e o jardim que lhe é prometido. Não Deus, mas o Reino, não o Rosto impossível de ser contemplado, mas a terra transfigurada. "Eis que faço novas todas as coisas..." Era isto: falar sobre este fazer que traz um novo amanhã. [...] Esperança em movimento, lutando por um futuro, (a)feto que deseja sair, mesmo que pela angústia de passagens apertadas, parto: *libertação*.[44]

Além do doutorado em teologia, Rubem Alves também realizou, no mesmo seminário, doutoramento em filosofia (Ph.D)[45]. A dificuldade de retornar com sua família ao Brasil fez Rubem Alves permanecer mais tempo nos Estados Unidos. Tornou-se professor-visitante de ética no *Union Seminary* em Nova York[46]. Esse período ocasionou a publicação de seu segundo livro, *Tomorrow's child: Imagination, creativity and the rebirth of culture* (A criança do amanhã: imaginação, criatividade e o renascimento da cultura) em 1972, publicado posteriormente no Brasil com o título *A Gestação do Futuro* (1986). Nessa obra, já se evidenciava um novo jeito de escrever e de se pensar a teologia: a linguagem teológica é concebida, a partir da imaginação, "como expressão e busca da liberdade humana sem limites"[47]. Esse novo jeito de pensar a teologia é desenvolvido a partir das sementes deixadas em *A Theology of Human Hope*[48].

De volta com sua família ao Brasil, Rubem Alves exerceu as mais diversas atividades: foi professor de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, no Estado de São Paulo; em 1973, tornou-se professor-adjunto na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas; foi pro-

---

[44] ALVES, 1987b, p. 40-41. Grifos no original.
[45] NOGUEIRA, [s.d.].
[46] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 77.
[47] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 79.
[48] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 61s, 77s.



fessor-titular de filosofia na mesma instituição no ano seguinte; tornou-se psicanalista pela Sociedade Paulista de Psicanálise no início da década de 1980; foi membro da comissão Fé e Ordem do Conselho Mundial de Igrejas; foi diretor de estudos do movimento *Iglesia y Sociedad en América Latina* (Isal); foi professor de Fundamentos Filosóficos das Ciências Sociais; tornou-se diretor-fundador do Instituto de Estudos sobre a Religião (Iser). Rubem Alves chegou inclusive a exercer novamente as funções pastorais pelas Igrejas Cristã de Confissão Reformada e Presbiteriana Unidade[49]. Além disso, "em 1988, foi professor-visitante na Universidade de Birmingham, Inglaterra. Posteriormente, a convite da 'Rockefeller Fundation' fez 'residência' no 'Bellagio Study Center', Itália"[50].

Depois dos quarenta anos de idade, Rubem Alves chegou à conclusão de que não escreveria mais para filósofos, teólogos ou outros estudantes do mundo acadêmico, mas para pessoas comuns[51]. Grande parte de sua produção literária, escrita a partir de 1982, são crônicas destinadas ao público em geral. Suas crônicas tratam dos encantos e dos desencantos da vida, elaboradas sobre os princípios da saudade, das lembranças, da beleza e dos símbolos religiosos (princípios posteriormente constituintes da teologia de Rubem Alves, i.e., como um discurso sobre a vida e a morte, construído com os símbolos religiosos e com as memórias que uma tradição 'enfiou' em sua carne[52]).

A partir do ato de contar histórias, Rubem Alves também vai esboçar uma proposta pedagógica que se oporá a uma edu-

---

[49] Informações extraídas de NOGUEIRA, [s.d.] e CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 109.
[50] NOGUEIRA, [s.d.].
[51] ALVES, 2004b, p. 23. Rubem Alves afirma isso também no prefácio à publicação brasileira de seu segundo livro, *A Gestação do Futuro*, intitulado, *Memórias*: "O fato é que este livro marca um momento de rompimento com o jeito acadêmico de falar. Meu único desejo era propor, para as pessoas comuns, temas que pudessem se transformar em 'variações' – pelos próprios vencedores. Como no jogo das contas de vidro, do Hermann Hesse" (ALVES, Rubem. **A Gestação do Futuro**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987a. p. 19).
[52] ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005e. p. 11.



cação 'massificadora', a qual domestica o corpo humano, aprisionando os sonhos e transformando pessoas em 'bonecos de madeira': uma inversão da história de Pinóquio[53]. A ênfase será dada no corpo e no ato de se contar histórias que despertem a alegria e o prazer, os quais são os articuladores da vontade de aprender. A ciência é substituída pela sapiência, que Rubem Alves traduz como "conhecimento que tem sabor"[54]. Em suma, as ideias de Rubem Alves relacionadas à educação são construídas sobre os mesmos princípios que se encontram na base de sua teologia.

A aceitação de Rubem Alves tornou-se muito maior entre educadores e educadoras, e entre o público em geral, do que no âmbito teológico. Além de educador, Rubem Alves também foi, durante muitos anos, colaborador e membro do conselho editor da revista ecumênica *Tempo e Presença*. Tornou-se "membro da Academia Campinense de Letras, professor-emérito da Unicamp e cidadão-honorário de Campinas, onde recebeu a medalha Carlos Gomes de contribuição à cultura"[55]. Ao se aposentar, tornou-se dono de um restaurante, na cidade de Campinas, onde reside até hoje (2007).

A trajetória de vida de Rubem Alves influenciou profundamente sua reflexão teológica. É possível afirmar que a teologia de Rubem Alves, em primeira instância, não resulta de um pensamento rigorosamente refletido e planejado, mas foi acontecendo à medida que Rubem Alves se confrontava com as situações adversas de sua realidade social e, por causa desta, motivado a encontrar novos referenciais de sentido. Em outras palavras, Rubem Alves foi se percebendo teólogo ao longo de sua biografia, a partir de suas experiências de vida. Talvez seja possível afirmar que sua teologia é antes acidental que inten-

---

[53] STRECK, Danilo. **Correntes Pedagógicas**: aproximações com a teologia. Petrópolis: Vozes, CELADEC – Região Brasil: Curitiba, 1994. p. 103-119.

[54] ALVES, Rubem. **Estórias de quem gosta de ensinar**. 2. ed. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1984c. p. 15. (Coleção polêmicas do nosso tempo; 9) Cf também o livro: ALVES, Rubem. **Entre a ciência e a sapiência**: o dilema da educação. São Paulo: Loyola, 1999a.

[55] NOGUEIRA, [s.d.].



cional. É por isso que, ao chegar a uma certa altura de sua vida, ele vai assumir a crítica de outros teólogos, como Hugo Assmann, por exemplo, o qual expressava que Rubem Alves escreve sempre sobre os mesmos assuntos, repetindo-se. O pensador mineiro confirmou essa crítica e atestou que seu tema é sempre o mesmo. O que faz é apenas tecer variações do mesmo tema:

> O Hugo Assman [sic], meu amigo, me disse que, relendo este livro [Da Esperança], percebeu que continuo a falar sobre as mesmas coisas. Pura verdade. Nele já anuncio os meus temas. Tudo o mais são 'variações'. O tema? 'Como dois e dois são quatro sei que a vida vale a pena, embora o pão seja pouco e a liberdade pequena. Como a noite carrega o dia no seu colo de açucena, sei que dois e dois são quatro, sei que a vida vale a pena... [56]

O fato da vida de Rubem Alves ter influenciado sua obra e seu tema principal é evidente à medida que se avalia a sua produção literária. Leopoldo Cervantes-Ortiz sugeriu dividir a produção literária de Rubem Alves em seis fases distintas: 1) fase de formação (1956-1964); 2) fase de convencimento militante (1964-1969); 3) fase de decepção eclesiástica e política (1970-1971); 4) fase de distanciamento (1972-1975); 5) fase de transição (1975-1982) e 6) fase de realizações (a partir de 1982)[57]. A primeira fase é caracterizada pela denúncia da distância do gueto protestante em relação aos problemas que atingem a realidade social do país. É a fase que abarca o término da graduação em teologia, o trabalho pastoral em Lavras (MG) e a pesquisa de mestrado. A segunda fase está relacionada ao "trabalho a serviço de uma consciência da mudança, bem como início da maturidade criadora"[58]. Trata-se do momento em que a denúncia à autoridade eclesiástica e ao regime militar força Rubem Alves a abandonar o país e a se dedicar ao doutorado em teologia. É, portanto, segundo Cervantes-Ortiz, o momento

[56] ALVES, Rubem. Sei que a vida vale a pena... **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 224, out., 1987c. p. 27.
[57] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 44-47.
[58] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 44.



em que ele sistematiza seu pensamento teológico pela primeira vez. Na fase seguinte, Rubem Alves, no exílio, questiona profundamente a tradição teológica sem abandoná-la e questiona o papel das ideologias e das utopias na ordem social, além de criticar o protestantismo pela sua posição ideológica. A quarta fase é caracterizada pelo afastamento de Rubem Alves de alguns teólogos da libertação[59] e pelo surgimento de um 'estilo intelectual' em que se acentuam reflexões decorrentes de seu 'cativeiro pessoal'. Essa aproximação é exacerbada na fase seguinte, quando Rubem Alves vai procurar um novo ca-

[59] Em relação ao distanciamento de Rubem Alves atinente aos teólogos da libertação, bem como seu afastamento atinente à própria Teologia da Libertação, há de ser considerado, em primeiro lugar, que as obras de Rubem Alves, em especial *Da Esperança* e *A Gestação do Futuro*, encontraram resistência entre os próprios teólogos da libertação. Naquela época, estes teólogos, entre eles, Hugo Assmann (donde provém a crítica mais ferrenha) interpretaram o pensamento de Rubem Alves como distante da realidade latino-americana. Eles perceberam a sua proposta de libertação como algo privatizante e distante das "implicações estratégico-táticas da práxis política" (ASSMANN apud CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 62). Em segundo lugar, a impressão que se tem é que, pelo menos, naquela época, a Teologia da Libertação se prendeu demais às idéias marxistas e ficou muito restrita à práxis, deixando pouco espaço para as dimensões subjetivas do ser humano. Essa crítica está implícita na crítica à práxis em *O Poeta, O Guerreiro, O Profeta*, "Práxis: o que fazemos. Esta é a chave para o Paraíso. Mas para que o Paraíso retorne os nossos desejos não podem ser maiores que o poder de nossas mãos. Os sonhos nascem de mãos impotentes. Quando as mãos são impotentes elas sonham... *Desta forma o obscuro mistério do coração se resolve no conhecimento claro e científico daquilo que nossas mãos podem fazer*. Os sonhos não precisam ser sonhados (Adeus, socialistas utópicos!...) e nem interpretados (Adeus, psicanálise!...) porque eles não são o lugar onde o nosso enigma se revela. Os sonhos nada mais são que imagens invertidas da nossa impotência, dentro de um espelho. Por que ficar olhando o espelho se o original nos é diretamente acessível, através da investigação científica? Nas palavras do próprio Marx, 'todos os mistérios que fizeram a teoria desviar-se na direção do misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e na compreensão desta práxis'" (ALVES, Rubem. **O Poeta, O Guerreiro, O Profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 101. Grifos no original. Veja também, STRECK, 1994, p. 123). É, por essas razões, que Rubem Alves irá defender a necessidade da 'beleza' na teologia. Não se pode permanecer no sofrimento, sem ter um olhar direcionado à beleza. Em outras palavras, é a visão utópica que desencadeará a transformação do próprio *topos* (Veja adiante e também o capítulo dois).



minho para compreender a religião e a teologia, distante do dogmatismo da teologia tradicional. Na última fase, manifesta-se um novo jeito de se pensar e de se fazer teologia. Essa última fase é descrita por Cervantes-Ortiz da seguinte maneira:

> O que no período anterior era somente busca e intuição manifesta-se em concreções muito próximas da literatura, pela conjunção de elementos simbólicos, poéticos, teológicos, religiosos e autobiográficos. Os mesmos temas anteriores são trabalhados em peças ensaísticas pequenas, muito livres, as chamadas *crônicas*, que constituem a forma privilegiada de expresso a partir de 1983. Tudo isso ocorre juntamente com uma negação paradoxal de que tais textos sejam exercícios teológicos.[60]

A trajetória de Rubem Alves é marcada por diversas rupturas: a perda de referenciais emocionais e o anonimato social decorrente da mudança da família do interior para a grande cidade; o abandono do fundamentalismo acarretado pelo estudo da teologia no Seminário Presbiteriano em Campinas; a desilusão em relação à realidade eclesiástica e em relação a uma visão legalista e inquisidora de Deus. Por fim, ocorre o desencantamento diante do mundo e da instituição religiosa, devido aos acontecimentos históricos que desembocaram no seu 'cativeiro pessoal', e sua reflexão crítica sobre o desenvolvimento de uma sociedade tecnológica e burocrática[61].

> Sua história pessoal era o que movia Alves a fazer teologia, mas não em um sentido de urgência metafísica ou soteriológica, mas, sim, no de uma busca por esperanças imanentes, presentes no mundo para sobreviver. Era um caso de vida ou morte, para resistir à frustração, à impotência, à ausência total de paradigmas. Isso pode orientar a teologia para defini-la em ter-

[60] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 46-47. Em *A beleza dos pássaros em vôo...* Rubem Alves escreveu: "Não escrevo teologia. Como poderia escrever sobre Deus? O que faço é tentar pintar com palavras as minhas fantasias – imagens modeladas pelo desejo – diante do assombro que é a vida. Se o Grande Mistério, vez por outra, faz ouvir a sua música nos interstícios silenciosos das minhas palavras, isso não é mérito meu. É graça" (ALVES, 2004b, p. 23).

[61] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 31-40; ALVES, 1975, p. 115-137.



> mos mais humanos, usando expressões poéticas que enfatizem a ausência, a nostalgia à qual deve responder.[62]

Diante dessa composição histórica, surge uma crítica muito forte, a princípio, a um certo tipo de protestantismo, alicerçado numa visão fundamentalista de teologia. Essa mesma visão fundamentalista vai perpassar o ensino da teologia nos seminários e nas faculdades. Trata-se da apreensão do conhecimento de Deus e da manipulação das verdades divinas pelas instituições religiosas. Esse conhecimento de Deus, assimilado através dos princípios e dos métodos da *ciência positivista* aplicados à teologia, entrou em confronto direto com a compreensão teológica de Rubem Alves, a qual surgiu justamente a partir de uma nova leitura da realidade e de uma busca por referencial, baseado numa epistemologia interdisciplinar cujo pensamento é inspirado em Feuerbach, Marx, Freud, Durkheim, Otto, Berger e Luckmann, Buber, Bonhoeffer, Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein, e outros referenciais de apoio como Weber, Camus, Malinowski, Huizinga, Hesse, Cecília Meireles, Fernando Pessoa entre outros[63]. É sobre esses

---

[62] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 38.

[63] Esses nomes tornam-se visíveis mediante uma análise das notas de rodapé e da constatação de que a presença de alguns autores perpassam as diversas publicações do autor. Em *Do Paraíso ao Deserto: reflexões autobiográficas*, um dos ensaios publicados em *O Enigma da Religião*, o próprio Rubem Alves anuncia seus 'relevantes' (os pensadores com quem ele dialoga sobre questões existenciais): "Tenho estado envolvido em conversação séria – questões de vida e morte – quase que exclusivamente com pessoas que estão ausentes, que não mais existem: Jeremias, Jesus, Lutero, Nietzsche, Kierkegaard, Berdyaev, Buber, para não me referir aos artistas como Bach, Scarlatti, Mozart e Vivaldi. Assim, entendamos em primeiro lugar que a teologia tem a ver, antes de mais nada, com os 'outros relevantes' que incluímos em nosso diálogo sobre a questão de viver hoje" (ALVES, 1975, p. 34). Já aos 73 anos, numa entrevista concedia a Josué Machado, Rubem Alves conversou sobre suas 'influências', ou melhor, sobre os autores que ele descobriu como companheiros, sendo perceptível uma fase marcada pela ênfase literária: "Os autores que eu poderia denominar de 'influências' não foram influências. Foram descobertas. Eu os descobri como companheiros. E nem sei se fui influenciado pelos textos bíblicos. Acho que nasci um contador de parábolas. Mas os hai-kais, eles foram uma descoberta genuína. Em todo caso, alguns autores me impressionaram: Nietzsche, Camus,



referenciais que Rubem Alves vai imaginar um novo horizonte teológico que põe em cheque a visão ortodoxa da teologia.

A partir desses referenciais, Rubem Alves tecerá sua teia teológica de significados não sobre as certezas e verdades acerca de Deus (o que acaba sendo critério decisivo para que ele se denomine futuramente um ex-teólogo) mas sobre as lembranças e as saudades de uma vida não vivida ou de uma vida vivida, mas esquecida. Ele abandona as verdades universais para agarrar-se na vida e na beleza. "Quero uma teologia que esteja mais próxima da beleza que da verdade, porque da visão da beleza surgem os amantes, mas sobre a convicção da verdade se constrói as inquisições"[64]. "Estou convencido que quem pretende ter a verdade é um inquisidor em potencial"[65]. E complementa: "Se tenho a verdade, por que vou dar ouvidos a uma pessoa que tem ideias diferentes da minha?"[66]. Por isso, sua teologia destoará da teologia da libertação e da teologia clássica. Ambas "estão em busca de uma verdade, têm seus textos inspirados e sagrados, e invocam a autoridade da realidade como o fundamento de sua fala" [67]. Nesse sentido, Rubem Alves vai se tornar radical para aqueles que se consideram teólogos e teólogas, ao confessar que sua teologia decorre não da certeza de Deus, mas da saudade de Deus e que, por isso, ela se assemelha muito mais à poesia que ao conceito de teologia que adquiriu forma e ênfase no protestantismo do qual ele fazia parte. É nesse viés que Rubem Alves vai afirmar:

> Mudei muito. Confesso que nem preciso de Deus para fazer teologia. Teólogo mesmo se benze todo, ante tal afirmação. Mas os poetas entendem. "Saudade é o revés do parto. É arrumar o quarto para o filho que já morreu." Quem teve filho sabe. Mas

Unamuno, Guimarães Rosa, Bachelard, Mia Couto (moçambicano), Fernando Pessoa, Mário Quintana, William Blake" (ALVES, Rubem. A educação como descoberta. **Revista Língua Portuguesa**. São Paulo: Segmento, ano 2, n. 20, jun. 2007. p. 14. Entrevista concedida a Josué Machado).

[64] ALVES, 1987a, p. 20.

[65] ALVES, 1987c, p. 27.

[66] ALVES, 1987c, p. 27.

[67] ALVES, 1987c, p. 27.



> quem nunca teve... Ainda que Deus não exista, perante a sua Ausência erigirei meus altares e cantarei meus poemas. Mas sei que isto parece absurdo para aqueles que só arrumam o quarto do Filho quando sua existência está garantida (ainda que invisível) ou quando sua Vinda já se anuncia... Que vocês decidam onde está o maior amor.
>
> Minha teologia não precisa da existência de Deus. Por isto, deixou de ser teologia. Passou a ser poesia. Ela não prova nada. E nem quer. Somente anuncia Ausências, objetos para os quais a minha nostalgia se inclina. [...]
>
> Demito-me da teologia. Não tenho nenhuma verdade a compartilhar. Mas ponho o meu corpo na poesia. É só o que tenho a oferecer...[68]

"Desistiu Rubem Alves da teologia?" é uma pergunta sujeita a uma resposta tendenciosa. Essa pergunta dá margem a vários tipos de interpretações. A pergunta mais adequada seria: de que tipo de teologia (ou de conceito de teologia) Rubem Alves estaria se demitindo? Afinal, com essa 'demissão', Rubem Alves não está dizendo que vai parar de refletir sobre as coisas sagradas (algo que toda a sua produção literária a partir de 1982 pode confirmar). Ao continuar versando sobre 'coisas sagradas' às pessoas, não está ele fazendo teologia? Numa outra ocasião, não obstante, na mesma época, Rubem Alves afirma que deseja que as pessoas sejam suas con/spiradoras, i.e., que elas respirem do mesmo ar que ele e que, desse modo, possam sentir nostalgia diante da beleza[69]. Uma pergunta provocativa que se poderia fazer aqui (e que só encontrará resposta ao fim do terceiro capítulo deste texto) é se não era essa a proposta de Jesus ao anunciar o Reino ausente/presente de Deus e todas as maravilhas que este Reino possa trazer? O que é o sermão do monte (Mt 5) senão uma tentativa de transubstanciar a realidade, enchendo-a de esperança através de imagens belas e de transformar as pessoas em con/spiradoras de uma nova

[68] ALVES, 1987c, p. 27.
[69] ALVES, 1987a, p. 20.



ordem social? Para Rubem Alves, "[...] as pessoas lutam melhor quando são possuídas por visões de coisas belas" e continua: "E é por isto que não posso imaginar uma teologia de libertação que não se apresente como coisa estética, obra de arte, fragmento de paraíso, sacramento de coisa saborosa"[70].

Acontece que a significação a qual Rubem Alves atribui a sua própria visão teológica destoa daquela propagada pela ortodoxia protestante. Para Rubem Alves, "teologia não é coisa de quem acredita em Deus, mas de quem tem saudades de Deus"[71]. Ele explica: "acreditar: sei que Deus existe em algum lugar. Ah! Se não existir tudo estará perdido. Ter saudade: mesmo que não exista lá fora, no meio das nuvens ou no fundo do mar, eu o mantenho como 'pedaço arrancado de mim...'"[72]. É, nesse sentido que, em seu ensaio autobiográfico, *Sobre Deuses e Caquis*, prefácio da publicação brasileira de sua tese de doutorado, Rubem Alves vai escrever:

> Minha teologia nada tem a ver com teologia.
> É vício.
> Há muito que deveria ter abandonado este nome.
> E dizer só poesia, ficção.
> Descansem os que têm certezas.
> Não entro no seu mundo e nem desejo entrar.
> Jardins de concreto me causam medo.
> Prefiro a sombra dos bosques
> e o fundo dos mares,
> lugares onde se sonha...
> Ali moram os mistérios
> e o meu corpo fica fascinado.[73]

Assim, talvez, denominar-se 'ex-teólogo' se encaixa dentro da ironia kierkegaardiana. Kierkegaard condenava a superficialidade de ser cristão em sua época e, por isso, se autode-

[70] ALVES, 1987a, p. 20. Caso reescrevesse o livro, incluiria um capítulo sobre "A Função Política da Beleza".
[71] ALVES, 1987b, p. 14.
[72] ALVES, 1987b, p. 14.
[73] ALVES, 1987b, p. 24-25.



nominava um 'não-cristão'. "Eu não me chamo de cristão [...]... isto soa quase como uma forma de loucura, neste mundo cristão onde todos e qualquer um são cristãos, onde ser cristão é algo que todo mundo simplesmente é... especialmente alguém a quem o cristianismo importa no grau que importa a mim"[74]. Não estaria Rubem Alves, como leitor de Kierkegaard fazendo o mesmo? Anunciando que não é teólogo como os teólogos de sua época o são, ou como a teologia é definida pelas igrejas e academias? Não estaria Rubem Alves apontando as superficialidades e as limitações de uma teologia que quer ser ciência do divino, com suas certezas absolutas?

Embora esta breve apresentação histórico-biográfica seja insuficiente para traduzir a experiência de Rubem Alves diante das ambiguidades da vida, ela se torna imprescindível para quem deseja entender a epistemologia teológica desse autor. Isso se deve ao fato de que Rubem Alves vê a teologia como "um esforço para conquistar a biografia por meio da história. *É um esforço para ampliar os 'outros relevantes' com quem estamos em conversação, a fim de ir além dos limites estreitos em que a nossa biografia nos aprisionou*"[75]. A teologia é uma busca por referenciais que possam fornecer um sentido, os quais implicam sobre o tempo presente, sobre a questão da vida e da morte.

[74] KIERKEGAARD apud GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 113. REBLIN, Iuri Andréas. Søren Aabye Kierkegaard: um dinamarquês pro-vocante. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, v. 11, set.-dez. 2006. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/011/ano05n3_05.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2007.

[75] ALVES, 1975, p. 133. Grifos meus.

– I –

TEOLOGIA: ILUSÕES E DESILUSÕES ACERCA DE UM DISCURSO

A minha profissão?...
Bem... sou teólogo.
Não, o senhor não me ouviu bem.
Não sou geólogo. Teólogo. Isto mesmo...
Não é necessário dissimular o espanto
porque eu mesmo me espanto freqüentemente.
E nem esconder o sorriso. Eu compreendo.

Rubem Alves[76]

A palavra 'teologia'[77] sempre causa um efeito nas pessoas que a ouvem. Isso faz dela uma palavra carregada de sentido e também de sentimentos, muitas vezes, até divergentes entre

[76] ALVES, 2005e, p. 15.

[77] A fim de se evitar qualquer confusão de termos ou pressupostos ou o surgimento de mal-entendidos, torna-se necessário explicitar alguns conceitos que serão utilizados na exposição desta pesquisa. Toda vez que o termo 'religião' (no singular) aparecer, referir-se-á à teia de símbolos que expressam um sentido existencial para o ser humano, a qual tem em sua raiz uma experiência emocional/existencial resultante da relação que o ser humano estabelece com determinado meio ou objeto. Quando o termo 'religião' estiver no plural, o sentido é duplo: pode significar tanto 'religião' quanto 'religião institucionalizada'. O termo 'religião institucionalizada' aludirá a religião controlada e administrada por uma instituição religiosa. O termo 'instituição religiosa' remete a uma organização humana composta por *agentes produtores* e *consumidores* de *capital simbólico* religioso, participantes de um *campo religioso* que abarca conflitos de poder. Há uma elite pensante na instituição



si. Para alguns, ela aparece envolta numa aura de mistério, beleza, encanto e magia. A pronúncia de seu nome já marca a sua presença. O sagrado se revela. Os que se encantam querem saber os segredos de Deus, seus desígnios, suas promessas e seus juízos. 'O que fazer para ser salvo?', 'O que fazer para ter sucesso?', 'O que fazer para receber as bênçãos de Deus em minha vida?' Eis algumas perguntas que não querem calar. Para outros, no entanto, a teologia é a causa de desentendimentos entre as pessoas, entre os países, entre as religiões. Ela é o motivo de desavenças políticas, a justificativa de determinadas guerras, o argumento que sanciona a exploração econômica e social entre pessoas e distintos grupos de pessoas. A teologia também chega a ser associada à charlatanice. Há quem diz

---

religiosa, eleita arbitrária, autoritária ou consensualmente, que, por sua vez, detém o poder sobre o capital simbólico religioso e é capaz de legitimar e de qualificar, bem como de deslegitimar ou desqualificar determinados agentes produtores de capital simbólico, bem como o próprio capital simbólico por eles produzido, a fim de manter o controle do campo. Essas duas últimas definições são inspiradas em Pierre Bourdieu, de quem também se emprestou os termos específicos, expostos em itálico (BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-98) e em Rubem Alves (ALVES, 2004a, p. 45-62). Quando a palavra 'igreja' aparecer em minúsculo pode se referir à instituição religiosa específica do cristianismo ou ao edifício de quatro paredes utilizado para fins litúrgicos. É o uso da palavra que definirá seu sentido (Wittgenstein). O termo pode vir em maiúsculo, quando vier a aludir a um nome próprio, como, por exemplo, Igreja Católica, Igreja Protestante, etc. Quando a palavra 'Igreja' vier em maiúsculo, ela se referirá ao que a teologia consolidou como 'Igreja de Jesus Cristo', i.e., a comunidade cristã que transcende as barreiras confessionais e institucionais (a também chamada 'Igreja invisível') da qual a teologia é expressão e serva. Já o termo 'teologia' é um termo que será construído no decorrer deste trabalho. Existem várias compreensões de teologia e, embora teologia possa ser compreendida, por causa desse nome, como ato intelectual ou como atividade restrita aos especialistas religiosos cristãos, não se quer aqui restringir a amplitude desse conceito. Há de se ressaltar, no entanto, que o termo tornou-se próprio do cristianismo e do mundo ocidental. A partir da concepção protestante, com base no sacerdócio geral de todos os crentes, teologia é uma forma de se relacionar com o sagrado e, em conseqüência, com as outras pessoas. A partir disso, a teologia corresponde à interpretação da experiência religiosa pessoal e coletiva (especializada ou não). Mais uma vez, será o uso no texto que definirá seu sentido.



pregar a palavra de Deus com o intuito de extorquir dinheiro dos fiéis. Enfim, a teologia pode provocar tanto o respeito quanto a indiferença. Ela pode estabelecer várias relações entre pessoas diferentes, como pode também romper esses laços.

Esse panorama configura uma das razões sociais pelas quais é importante discutir teologia hoje. No entanto, ela está longe de ser a única, pois, falar em teologia é, principalmente e, em primeiro lugar, mergulhar dentro de cada indivíduo, em sua história pessoal, em seus encontros e desencontros diante da ambiguidade da vida. Falar em teologia é dizer acerca das coisas divinas, das coisas sagradas, das coisas melhores, dos relacionamentos entre as pessoas e o mundo que as cercam, da natureza, da fé, das motivações humanas. Falar em teologia é falar daquilo que faz as pessoas aguentarem firmes diante da morte e aguentarem firmes durante a vida, é falar de situações de desespero, de angústia e também falar dos sinais de esperança. Isso significa que, de uma forma ou de outra, a teologia sempre está presente. Na verdade,

> [...] A teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre feita como uma prece... Não, ela não decorre do *cogito* da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: "suspiro da criatura oprimida" – seria possível uma definição melhor?[78]

Acontece que o "suspiro da criatura oprimida" (expressão de Marx) pode buscar outras formas de expressão, mais ainda, pode ser *suprimido* por outras formas de pensamento, por outras formas de busca de valores, por outras formas de organização social. Isso não significa o fim da teologia, pois *a teologia permeia toda a realidade e é permeada por ela*. No

[78] ALVES, 2005e, p. 21.



entanto, devido à supressão da teologia por outras formas de pensamento ou à enorme concorrência que a teologia enfrenta, surgem obstáculos que dificultam a compreensão sobre o que é teologia. A teologia não é *apenas* um sistema fechado e seu exercício sempre tem suas raízes em um tempo, em um lugar, na história[79]. No entanto, o tempo muda, a realidade

[79] A teologia pode ser considerada um sistema fechado na medida em que só é validado o que é discutido e aprovado em concílios e na academia, mas ela não está necessariamente presa a isso. Aqui vale lembrar as Comunidades Eclesiais de Base (CEB´s), a leitura popular da Bíblia. Quando pessoas em sua vida ordinária lêem a Bíblia e a interpretam para a sua realidade, elas estão fazendo teologia. A própria disciplina reconhece isso. O fato é que a teologia parte de uma verdade revelada e tece inúmeras interpretações (por vezes, até antagônicas) dessa verdade, que também mudam no tempo e no espaço. Além disso, a argumentação de a teologia não ser um sistema fechado também se deve, como será visto adiante, ao fato de a teologia não ser simplesmente a expressão ordenada de um sistema de crenças, mas por lidar com o sentido da vida, com o morrer e o viver no dia-a-dia das pessoas, por ter em sua raiz uma relação estabelecida do ser humano com seu meio. Mundos diferentes significam teologias diferentes. A teologia transcende as discussões argumentativas e analíticas da realidade. A religião não é monopólio de uma classe de pessoas, ela é a busca por sentido, conforme Rubem Alves vai expressar, inerente a todo ser humano. Por isso, teologia, antes de ser expressão racional, é uma expressão relacional, do ser humano com os mistérios que rondam sua existência e a busca por uma ordem regida por seus anseios, esperanças e aspirações. É por isso que Bourdieu, ao analisar o *campo religioso*, perceberá que aqueles que pretendem deter o poder religioso sobre um grupo, irão justamente pegar os elementos religiosos presentes no cotidiano (as produções religiosas de autoconsumo) revesti-los e reapresentá-los às pessoas. "Ora, os 'leigos' na verdade são produtores de bens religiosos, sim, mas *anônima e coletivamente*. As significações religiosas por eles produzidas ficam em estado bruto até que os especialistas trabalhem, lapidando-as para as apresentarem como se fossem uma intuição ou revelação original. Esta hipótese, derivada de Bourdieu, mas não explorada pelo autor, indica que os especialistas estão constantemente operando a expropriação do trabalho religioso 'popular', para devolvê-lo irreconhecível como um bem simbólico apto a atender sua demanda de sentido. Isso explicaria a plausibilidade de certas representações religiosas, e não de outras: somente a produção originada do consenso anônimo e coletivo do grupo (e, portanto, expressão de sua prática vivida) obteria seu reconhecimento como sagrado" (OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **Sociologia da Religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 191.) Para a teoria de Pierre Bourdieu sobre o *campo religioso*, confira: BOURDIEU, 2005, p. 27-98.



muda, as perguntas mudam e a teologia também muda com o desenrolar da história humana. Mesmo que o objeto da teologia possa ser imutável, a teologia em si não o é. A forma de dizer e de ouvir a teologia muda com o passar do tempo. Nesse sentido, sempre se tem a necessidade de se repensar o que é a teologia e de se resgatar seus fundamentos e de se discutir suas bases, seu 'b-a-bá'.

Atualmente, há uma sensação de que existe um certo 'esfriamento' da teologia. De um lado, em muitas situações, referir-se as 'coisas de Deus' parece algo inútil, tolo. De outro lado, parece existir uma alienação teológica na qual as pessoas mergulham sem questionar. Ou a teologia aparenta estar murcha (i.e., é racionalmente insignificante) ou demasiadamente espiritualista (i.e., emocionalmente alienada em relação à vida cotidiana)[80]. Rubem Alves enxerga essa sensação e reflete uma teologia que faz parte da vida e defende que é necessário não se deixar levar pelo extremismo da indiferença, nem pelo fundamentalismo teológico. Assim, é preciso redescobrir a teologia em seus meandros, em seus tesouros escondidos, em seus sonhos e em suas motivações, que são provocadas nas pessoas que experimentam a vida, lidando com ela em suas peculiaridades e com a morte e seus mistérios. É necessário enxergar uma teologia que não seja indispensável ou extremista.

Nessa direção, a crítica de Rubem Alves à teologia revela a angústia heideggeriana ('das Nicht-zuhause-sein'[81]) atual pela qual a teologia está passando. Por isso, mais importante do que

---

[80] Esse novo panorama no qual a teologia se enquadra é refletido por Kathlen Luana de Oliveira. OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Na história e pela esperança: teologia pathetica**: reflexões sobre contextualidade, protestantismo e relevância teológica no século XXI. 2006. 53 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006. p. 19-20 e 29ss. Para Bruno Forte, essa conjuntura ambígua que permeia o pensamento teológico atual é conseqüência das estruturas que sustentam o pós-modernismo: o niilismo e sua apatia diante da realidade e todo o desdobramento daquilo que nasceu no Iluminismo: a leitura do mundo a partir da razão (FORTE, Bruno. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 9-44).

[81] Rubem Alves versa sobre a angústia heideggeriana em ALVES, 1975, p. 77.



recapitular o discurso e o conceito clássico de teologia sedimentado ao longo da história é expor as críticas que são lançadas contra essa compreensão clássica. É, pois, começando pelas críticas que se evita o equívoco de enquadrar a teologia dentro de conceitos e de sistemas. Além disso, apesar das críticas, é possível valorizar a história da teologia sem descartá-la ou menosprezá-la. É a crítica que revela o 'solo fértil' atual da teologia e é nela que se tornam transparentes os anseios pela mudança. É falando do 'solo fértil' atual da teologia que se expõe também o que se compreende por teologia.

Nesse sentido, o presente capítulo não visa começar definindo o conceito clássico de teologia cristã. Este se encontrará no decorrer da reflexão. Contudo, abordar-se-á a crítica que Rubem Alves dirige à teologia cristã. Dois aspectos são acentuados: a ideia da teologia como ciência (e como ciência do divino) e as implicações que a institucionalização da teologia, através da institucionalização da religião, trouxeram à própria teologia. É importante ressaltar que as reflexões frente à ciência e à instituição são realizadas a partir do âmbito da teologia, dentro de suas potencialidades, mas também dentro das próprias limitações que esse espaço possui. Não se tem a pretensão de se desprezar o valor da ciência e nem de se discutir como a ciência se autodefine, embora se buscará expor a posição de cientistas que refletem a relação entre a teologia e a ciência. Nesse sentido, as questões serão direcionadas a partir das perguntas de como a teologia se relaciona com a ciência dentro do âmbito teológico e como a teologia lida com as determinações da ciência no contexto da sociedade.

A partir do pensamento de Rubem Alves, pode-se chegar à constatação de que a teologia enquanto ciência (e mesmo enquanto ciência do divino) é uma ilusão. O ser humano é incapaz de alcançar o conhecimento do absoluto. Em consequência, a institucionalização da teologia se torna uma desilusão, ou seja, ela provoca um sentimento de decepção devido à sedimentação e ao aprisionamento das experiências religiosas e à abstenção da liberdade do indivíduo. Esses pontos serão investigados mais detalhadamente a seguir.



1.1 – ILUSÃO: A TEOLOGIA COMO CIÊNCIA (DO DIVINO)

1.1.1 – A ciência definindo a teologia

Dentre os debates mais acalorados no âmbito da teologia, a discussão entre ciência e teologia certamente é um deles. Isso porque, desde a evolução do pensamento científico, a religião institucionalizada (e, com ela, a teologia) foi 'jogada para o escanteio'. O mundo mudou com o fim da Idade Média, e a teologia sofreu muito com as mudanças que aconteceram. Iniciou-se uma briga por espaço, uma disputa por poder entre as várias formas de saber. Assim, o pensamento sobre a teologia se tornou ambíguo.

A ambiguidade entre crença e descrença que acompanha a teologia (mas não somente a ela) é caracterizada por Rubem Alves como consequência da evolução do pensamento científico, da emergência do cientificismo positivista como parâmetro funcional da sociedade que se constituiu após a Idade Média. A decadência da teologia é concomitante à decadência do respaldo da religião institucionalizada nos meios acadêmicos e científicos e com a ascensão de uma nova sociedade: pragmática e capitalista. A partir dessa constatação, a hipótese do autor é de que "a substituição da religião [institucionalizada] pela ciência tenha sido algo semelhante à troca de uma mágica fraca por uma mágica forte, de uma mágica destituída de status e progressivamente marginalizada, por uma mágica que dá status e que ocupa o lugar central da sociedade"[82]. A "mágica fraca", outrora foi forte, pois o mundo se via na igreja e era a igreja que determinava o mundo (a cosmovisão). Mesmo assim, não se pode subestimar a força de qualquer 'magia'. O que aconteceu foi que a ciência se tornou imprescindível para a sociedade que surgia, pois ela serviu aos interesses econômicos daquela sociedade emergente, rompendo a cosmovisão vigente.

> Mas como poderia o projeto da burguesia sobreviver num mundo desses, obscurecido por mistérios e anarquizado por impre-

[82] ALVES, 1975, p. 140.



> vistos? Sua intenção era produzir, de forma racional, o crescimento da riqueza. Isso exigia o estabelecimento de um aparato de investigação que produzisse os resultados de que se tinha necessidade. E que instrumento mais livre de pressupostos irracionais religiosos, mais universal, mais transparente pode existir que a matemática? Linguagem totalmente vazia de mistérios, totalmente dominada pela razão: instrumento ideal para a construção de um mundo também vazio de mistérios e dominado pela razão. Por outro lado, como a atividade humana prática só se pode dar sobre objetos visíveis e de propriedades sensíveis evidentes, as entidades invisíveis do mundo religioso não podiam ter função alguma a desempenhar neste universo.[83]

Ao valorizar o visível e o evidente, a ciência trouxe contribuições imensuráveis para o desenvolvimento humano. É quase inacreditável imaginar a humanidade há 100 anos. A qualidade de vida melhorou, a comunicação e o intercâmbio cultural se tornaram mais intensos e acelerados. A ciência desembocou na tecnologia e com esta veio o conforto e a agilidade: carros, aviões, telefone, celular, geladeira, água encanada, energia elétrica. A expectativa de vida cresceu. Os cuidados com a saúde aumentaram. Atualmente, existem inúmeras técnicas para se prolongar a vida: medicamentos, cirurgias, tratamentos clínicos. É impossível imaginar o tempo dedicado por engenheiros, matemáticos, químicos e médicos e a quantidade de especialistas envolvidos em tudo isso. Tudo o que o ser humano usufrui é consequência de um esforço intelectual que levanta hipóteses; investiga; experimenta; analisa; verifica hipóteses e chega a resultados. De fato, o conhecimento humano transforma a realidade.

Com tamanhas transformações, o respaldo da ciência assumiu a centralidade na vida das pessoas. Isso não significa que a teologia tenha desaparecido, mas sim que a maneira de se lidar com as 'coisas de Deus' mudou. Logo de início, isso trouxe complicações para a teologia nesse novo mundo. A pro-

[83] ALVES, Rubem. **O Que é Religião?** São Paulo: Loyola, 2005b. p. 47.



blemática foi, portanto, justamente equiparar a ciência à teologia. Porém, essa equiparação é compreensível, pois era a teologia que determinava o conhecimento da realidade e era a teologia que determinava a ciência (para isso, basta lembrar o embate entre Galileu Galilei e a Igreja Medieval) e é, nesse sentido, que a ciência tomou o lugar da teologia[84]. E como lidar com as mudanças da cosmovisão sem questionar a teologia? Então, já que o ser humano vive num mundo cientificista, pragmático e capitalista, a teologia teve que se adaptar, se transformar e (ou) se redescobrir.

Isso não significa que a teologia perdeu o impacto na vida das pessoas, mas sim que ocorreram mudanças de autoridade e alterações de poder na estrutura do pensamento e da cosmovisão vigentes. Em outras palavras, o que está em discussão aqui não é uma análise sobre a perda do impacto da teologia na vida das pessoas (se é que isso é possível dizer) mas sim como determinados temas, concepções ou assuntos são enquadrados em categorias por parte de uma minoria pensante e sobre quem tem o direito de determinar tais coisas e falar sobre elas. Ora, segundo Rubem Alves, antigamente, a religião institucionalizada como instrumento da teologia, tinha a autoridade de falar sobre o mundo e sobre a vida e como tudo deveria adequadamente funcionar. Era nela que todos achavam respostas e reconheciam tais respostas como respostas únicas de sentido. A religião institucionalizada foi, então, instrumento de uma cosmovisão teológica teocêntrica, com uma antropologia pessimista. Ocorreu, desse modo, que a religião institucionalizada foi responsável, numa época definida, por 'sacralizar' a realidade, por legitimar uma específica hierarquia no poder e, com o fim da Idade Média, ela foi exilada do grupo que dá o respaldo às compreensões que norteiam a vida em sociedade.

---

[84] Essa reflexão também se encontra parcialmente no ponto dois de um dos artigos que publiquei. Cf. REBLIN, Iuri Andréas. "Para o Alto e Avante!" – mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, v. 07, maio-ago. 2005. Disponível na Internet: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/007/ano04n2_02.pdf>.



O posto que era destinado à religião institucionalizada foi assumido pela ciência. A teologia, através da religião institucionalizada, perdeu a autoridade de ditar as regras do jogo.

Além de perder a autoridade e de deixar de ser a única fonte legítima capaz de 'dizer a realidade', outras religiões surgiram com outras teologias (a fragmentação do cristianismo com as reformas protestantes). A própria teologia se diversificou e vem se diversificando com o passar do tempo. E toda essa diversidade se tornou mais perceptível. Não é à toa que igrejas se 'proliferam' mundo a fora e cada vez mais pensamentos teológicos divergentes e conflitantes se chocam e disputam espaço. Nesse sentido, a ciência 'soa' mais singular que a teologia ou a religião institucionalizada, pois nela existe um método rigoroso de aplicação do conhecimento e que, necessariamente, não é tão contraditório.

Ao ruírem as estruturas medievais e a relação estrita entre a sociedade e a religião institucionalizada existente até então, a ciência também perdeu a sua criticidade, pois cresceu seu poder de manipular as coisas e as pessoas e diminuiu seu poder de questionar a própria estrutura na qual ela está envolvida[85]. Apesar da falta de criticidade, inverte-se a posição da religião (institucionalizada) e da ciência na nova sociedade e, a partir disso, a ciência se constitui "numa 'alternativa funcional' ou num 'equivalente funcional' da religião [institucionalizada]"[86] para a civilização ocidental moderna. Ao passo que a ciência tornou-se funcional, legitimadora da realidade, a religião institucionalizada pode se tornar disfuncional, crítica da realidade. Não obstante, esse equilíbrio de forças (funcional x disfuncional) não é algo uniforme, pois as religiões e as teologias que se utilizam dessas religiões desempenham papéis diferentes nas sociedades em que se encontram.

Por um lado, a teologia torna-se disfuncional quando ela exerce uma crítica à realidade tal como está, quando ela ques-

[85] ALVES, 1975, p. 140-141.
[86] ALVES, 1975, p. 140.



tiona as estruturas de poder, quando enxerga a exploração e denuncia as 'inverdades'. Por outro lado, a teologia torna-se funcional quando ela entra no jogo da sociedade, quando ela compactua com a lógica de mercado e quando ela se enquadra no ritmo juntamente com todas as demais ciências, i.e., a serviço do progresso. Além disso, também pode acontecer de determinadas teologias disfuncionais utilizarem-se de religiões funcionais ou, ao contrário, teologias funcionais utilizarem-se de religiões disfuncionais. Entrementes, é importante deixar claro que, em suas origens e como experiência individual, tanto a religião quanto a teologia sempre foram disfuncionais. Para Rubem Alves, "somente o pensamento não-objetivo, isto é, que se recusa a manter-se dentro dos limites do dado e toma a imaginação como o seu horizonte de referências, pode ser disfuncional"[87]. Foi a religião institucionalizada, i.e., a racionalização da religião e a sedimentação de uma experiência passada e esquecida[88], que havia se tornado funcional e perdera a hegemonia para a ciência.

Agora, aqui é importante ressaltar algumas questões: se a ciência tornou-se conservadora e funcional, não teria ela assumido um papel similar ao da religião institucionalizada na sociedade, i.e., dentro da compreensão 'científica' de religião? Nesse sentido, não seria a ciência mais religiosa do que a própria religião institucionalizada? Afinal de contas, a ciência também está lutando pelo direito de 'dizer a realidade', está procurando seu direito de ser o padrão pelo qual todos possam enxergar e compreender a realidade. Se a ciência está querendo isso (ou mesmo se ela já conseguiu) significa que a ciência assumiu uma postura centralizadora, que a Igreja Medieval tinha até então. Nesse caso, a religião institucionalizada é forçada a encarar um novo mundo, uma nova realidade, onde ela mesma se repensa e é repensada. Em todo caso, a religião ins-

[87] ALVES, 1975, p. 142.

[88] ALVES, 1975, p. 13-14. Esse pensamento é inspirado em Rudolf Otto, em *A idéia do Sagrado.*



titucionalizada tornou-se uma ameaça à ordem social e precisava ser contida de alguma forma. Os voos da imaginação e o discurso sobre as ausências e a compreensão da vontade como fator criador são perigosos demais para uma sociedade que visa manipular, controlar e obter lucro.

Uma vez consolidada a relação entre a ciência e a sociedade como a base sobre a qual as demais estruturas vão sendo reconstituídas no decorrer do desenvolvimento histórico da própria sociedade, a ciência tornou-se a legitimadora das ordens instauradas e é vista como um fator conservador e funcional capaz de sacralizar a realidade tal como ela é[89]. É mais fácil acreditar na ciência que na religião institucionalizada, porque, na ciência, o resultado e o progresso são evidentes. Contudo, o fracasso e a constatação de que nem tudo é manipulável ou controlável traz insegurança aos que depositam todas as esperanças na ciência. Na visão de Rubem Alves, a própria definição da ciência elaborada pela civilização ocidental tornou a ciência conservadora e funcional. Isso se deve a três aspectos que lhe são inerentes: a objetividade, a estrutura matemática do objeto e a verificabilidade[90].

O aspecto da objetividade compreende que é possível adquirir conhecimento através do processo de reduplicação que a consciência realiza sobre o objeto que é independente e exteriormente dado. É necessário observar o objeto tal como ele se encontra presente na natureza para conhecê-lo. Esse aspecto carrega dois pressupostos: o de que a realidade independe da consciência e é algo dado e autônomo e de que o processo de conhecer é, segundo o autor, nada mais que "*um ato de voluntária submissão da consciência ao objeto*. O objeto é ativo. A consciência passiva. O dado impõe-se. A consciência ajusta-se"[91].

O aspecto da estrutura matemática (lógica) propõe evitar os devaneios da consciência em sua percepção do objeto ao

[89] ALVES, 1975, p. 141.
[90] ALVES, 1975, p. 142.
[91] ALVES, 1975, p. 143. Grifos no original.



traduzir seus cheiros, suas cores e seus sabores, e ao apontar para as qualidades primárias desse mesmo objeto. “Gosto, cheiro, som, cor, não existem no objeto, mas na mente. Estas são ‘qualidades secundárias’, que devem ser desprezadas. Variam de pessoa para pessoa. Não são abertas à verificação intersubjetiva”[92]. Segundo o autor, para a ciência, “explicar é descrever as relações funcionais que permanecem constantes entre as várias variáveis que interferem num fenômeno”[93]. Isso faz com que a realidade seja vista como “um sistema fechado, autoexplicativo e totalmente determinado”[94].

A esses dois aspectos, acrescenta-se o aspecto da verificabilidade. “O critério da verificação assenta-se sobre o pressuposto da continuidade e da uniformidade do real: a forma e os limites do experimentado, no presente, determinam a forma e os limites do experimentável, do possível, em resumo, do futuro”[95]. Assim, a ciência fornece um mundo coeso, no qual a consciência se submete aos fatos e os transforma em valores, sacralizando a realidade, e, assim, instaurando uma política de ajustamento que acaba por apaziguar a consciência, suprimir a imaginação e desconsiderar a “vontade como *fator* criador”[96]. Essa política de ajustamento ligada ao critério epistemológico de objetividade foi perfeita para a sociedade emergente:

> A ciência, por sua vez, alinhava-se ao lado dos vitoriosos e era por eles subvencionada. Seus métodos e conclusões mostravam-se extraordinariamente adaptados à lógica do mundo burguês. Importava-lhe, antes de mais nada, para não dizer “exclusivamente”, saber *como* as coisas funcionam. Conhecer é saber o funcionamento. E quem sabe o funcionamento tem o segredo da manipulação e do controle. Assim é que esse tipo de conhecimento abre o caminho da técnica, fazendo a ligação

[92] ALVES, 1975, p. 144.
[93] ALVES, 1975, p. 144.
[94] ALVES, 1975, p. 144.
[95] ALVES, 1975, p. 145.
[96] ALVES, 1975, p. 146. Grifo no original.



> entre a universidade e a fábrica, a fábrica e o lucro. A que distância nos encontramos da ciência medieval que se perguntava acerca da *finalidade* das coisas e buscava ouvir harmonias e vislumbrar propósitos divinos nos acontecimentos do mundo![97]

Em síntese,

> O sucesso da ciência foi total. Coisas bem-sucedidas não podem ser questionadas. Como duvidar da eficácia? Impõe-se a conclusão: a ciência está ao lado da verdade. O conhecimento só nos pode chegar através da avenida do método científico. E isso significa, antes de mais nada, rigorosa *objetividade*. Submissão do pensamento ao fato, subordinação da imaginação à observação. Os fatos são elevados à categoria de valores. Instaura-se um discurso cujo único propósito é dizer as presenças. As coisas que são ditas e pensadas devem corresponder às que são vistas e percebidas. Essa é a verdade.
>
> E o discurso religioso? Enunciado de ausências, negação dos dados, criação da imaginação: só pode ser classificado como engodo consciente ou perturbação mental.[98]

Sem lugar para as coisas ausentes na nova sociedade e, principalmente, frente à ciência e ao meio acadêmico, a religião institucionalizada (e, com ela, a teologia) viu-se exilada. Logo, o embaraço e a 'perturbação mental' que acompanham hoje os teólogos está no fato de que "antes eles falavam sobre Alguém que fazia toda a diferença e em quem se dependurava o destino dos homens. Agora eles falam sobre algo que não faz diferença alguma..."[99]. E Rubem Alves completa dizendo que "não admira que, aos olhos da ciência, o teólogo tenha ficado meio parecido com o alquimista, com o astrólogo..."[100]. Logo, este é o novo quadro que se configurou na sociedade contemporânea: ao passo que a religião e a religião institucionalizada foram consideradas 'alienação' e 'refúgio das massas oprimi-

[97] ALVES, 2005b, p. 48-49.
[98] ALVES, 2005b, p. 49.
[99] ALVES, 2005e, p. 16.
[100] ALVES, 2005e, p. 16.



das' (na perspectiva marxista) a teologia foi considerada uma 'ciência' mística, algo desnecessário, mas que faz parte da vida, ao lado das crendices e superstições.

A visão que a ciência tem da teologia é variável, pois, de um lado, é possível encontrar ideias radicais de aniquilação e inutilização da teologia e, de outro lado, é possível encontrar cientistas que mantém seu respeito pela teologia e suas descobertas e que também conseguem enxergar a religião institucionalizada como uma estrutura necessária à sociedade. Marcelo Gleiser, um dos físicos brasileiros mais respeitados no mundo, segue nessa direção. Em sua obra *O fim da Terra e do Céu*, por exemplo, Gleiser defende que tanto a ciência quanto a religião institucionalizada fazem parte da tentativa humana de lutar contra sua própria finitude. Ambas "são duas faces diferentes, porém complementares, de nossa luta contra o tempo"[101]. Para o físico, o ser humano necessita tanto da ciência quanto da religião institucionalizada. Ignorar uma delas é mergulhar em confusões e conflitos, pois uma fornece o equilibro para a outra[102]. O fato é que "se durante a história da humanidade nossas explicações vieram originalmente das várias religiões, hoje elas provêm da ciência"[103]. Mesmo assim, para Marcelo Glei-

---

[101] GLEISER, Marcelo. **O Fim da Terra e do Céu**: o apocalipse na ciência e na religião. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 18.

[102] GLEISER, 2001, p. 33: "Ambas [a ciência e a religião institucionalizada] buscam transcender a dimensão humana através de um ideal abstrato de perfeição; na ciência, o objetivo é obter o conjunto final de leis que descrevem todos os fenômenos naturais (uma missão claramente impossível), enquanto, na religião [institucionalizada], procuramos nos aproximar da perfeição moral de Deus (outra missão claramente impossível). Mesmo que eu esteja argumentando que a ciência e a religião [institucionalizada] têm alguns objetivos em comum, é importante também ter em mente suas diferenças óbvias. A ciência não oferece o consolo emocional que a religião [institucionalizada] oferece a tantos, do mesmo modo que a religião [institucionalizada] não provê uma explicação racional dos fenômenos naturais. Se você perde um ente amado, não será o conselho profissional de um químico ou um físico que irá consolá-lo, assim como você não deve pedir explicações sobre física nuclear a um padre ou a um rabino (a menos que o padre ou o rabino sejam também cientistas, o que é sempre uma possibilidade)".

[103] GLEISER, 2001, p. 317.



ser, "não existe uma ruptura abrupta entre o discurso religioso e o discurso científico"[104], uma vez que o princípio propulsor de ambas as compreensões de mundo é o mesmo. Em todo caso, a discussão sobre ciência e religião institucionalizada e (ou) teologia está longe tanto do início quanto do fim.

Diante desse novo quadro, algo perceptível é o erro de teólogos que pensam dualisticamente a relação entre ciência e teologia. Defendem a teologia como ciência com o intuito de que ela (a teologia) seja levada a sério na sociedade contemporânea e de que ela não seja considerada uma bobagem, uma crendice ou uma variação do horóscopo ou da astrologia. Afirmam que a teologia é ciência para conseguir um diálogo com outras formas de saber e para que a teologia seja reconhecida em sua profundidade e em sua seriedade por essas outras formas de saber. É claro que não é possível entrar em confronto com a estrutura de validade do conhecimento em voga, mas também não é possível concordar cegamente com essa postura, pois a teologia pode ser ciência, mas ela não se enquadra em alguns aspectos da definição de ciência, porque esta é definida pela própria ciência. A problemática, então, é afirmar a teologia como ciência no sentido pleno, porém, como ela pode ser ciência sem ser plenamente ciência? Afirmar que a teologia é *sui generis* não seria uma tentativa de enquadrar forçadamente a teologia dentro do conceito de ciência? Afinal, pode a teologia ser uma ciência pela metade? De qualquer forma, para Rubem Alves, tudo isso é resultado da visão que a ciência projetou da teologia e a base sob a qual a própria teologia desejou reconstruir a si mesma.

1.1.2 – A teologia definindo a teologia

A discussão acerca de a teologia poder ou não ser ciência também está presente no círculo dos teólogos e está relacionada à maneira com que os próprios teólogos enxergam a teolo-

[104] GLEISER, 2001, p. 317.



gia. Aqui, entrementes, cabe um parêntese: Longe de ser um conceito exclusivo da religião institucionalizada, da *ecclesia* ou da igreja, a teologia surgiu com os poetas gregos, como Homero e Hesíodo, que traduziam as histórias dos deuses em narrativas míticas. Depois, vieram os filósofos, como Aristóteles e Platão, que buscavam o *logos* fundador de tudo e procuravam compreender os mistérios acerca da vida e da morte à luz da razão humana, e havia também uma vertente política, que lidava com os deuses da religião estatal. Assim, muito antes do cristianismo existir, havia três vertentes teológicas: a teologia poética, a teologia filosófica e a teologia política. Somente séculos mais tarde, com Constantino, o Deus cristão tornou-se central para o Império Romano e o cristianismo tornou-se a instituição religiosa do império vigente[105].

Com o cristianismo, a teologia começou a se referir "à verdade divina e à palavra da revelação de Deus"[106]. A diferença entre os cristãos e os teólogos gregos estava no fato de que os cristãos conheciam o *logos* "na carne", a partir da revelação de Deus em Jesus Cristo, enquanto que os gregos o mantinham em suas ideias. Por causa disso, a teologia começou a ser entendida, na escolástica medieval, de duas maneiras: "primeiro, em seu sentido literal, como a doutrina de Deus (*logos theou*); segundo, e mais amplamente, como a afirmação da verdade concernente a todos os ensinamentos sagrados da Igreja (*sacra doctrina*)"[107]. Na verdade, a associação entre teologia e igreja é tão comum e frequente até os dias de hoje que muitas das comparações entre teologia e ciência caem no equívoco de limitar a teologia à doutrina eclesiástica de uma determinada confissão religiosa. De qualquer forma, na medida em que a teologia "não conseguiu justificar-se no meio acadêmico em geral, passou a ser definida cada vez mais como uma ciência

[105] BRAATEN, Carl; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. 2. ed. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2002, v.1. p. 32.
[106] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 32.
[107] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 32.



eclesiástica"[108]. Sua função concentrava-se na formação de uma elite sacerdotal.

Mesmo dentro do gueto eclesiástico, a teologia ampliou-se, incorporou disciplinas e elaborou métodos de pesquisa com o passar do tempo. Na Idade Média, a teologia conquistou destaque em pesquisa e tradução, tornando-se a 'rainha das ciências'. A teologia se especializou em diferentes áreas do saber, buscou instrumentos para a compreensão da experiência religiosa: história, psicologia, sociologia, fenomenologia tornaram-se ciências auxiliares da teologia. Veio a secularização e, com ela, as novas disciplinas tornaram-se autônomas. Em consequência, "houve uma revolta palaciana na qual a teologia, outrora a 'rainha das ciências', foi presa como refém pelos guardas que tinham sido contratados para servi-la. Essa é a situação de crise em que se encontra hoje o estudo de Teologia"[109]. Diante disso tudo, uma das discussões acaloradas e incessantes nos últimos séculos foi sempre se a teologia podia ou não ser considerada ciência.

A questão de a teologia ser ou não ciência está relacionada ao método de se fazer e de se pensar teologia. Isso já é, em si, algo muito complexo, pois "não há uma única abordagem absoluta que possa fazer tudo o que a teologia exige"[110]. Mesmo que não haja, na teologia, uma uniformidade em relação ao método (que varia conforme a disciplina teológica específica) é possível encontrar certos princípios metodológicos: a questão da fé, a reclamação em ser uma ciência, a ênfase na história e o uso de métodos históricos, o dualismo entre o caminho histórico e o caminho da hermenêutica da fé e a reivindicação da verdade[111]. Por um lado, a fé é o que impulsiona à busca do conhecimento teológico, mas ela não é a fonte do conhecimento teológico[112]. Por outro lado, embora a teologia não apresente

[108] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 31.
[109] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 34.
[110] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 38.
[111] BRAATEN; JENSON, 2002, p 38-48.
[112] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 39.



o ideal de ciência existente nos campos das ciências naturais, ela requer "uma dimensão de discernimento e interesse em seu campo específico de investigação como condição para descobrir novas verdades", algo comum a toda a ciência[113].

Para alguns teólogos, a teologia é uma ciência humana que está alicerçada no pressuposto antropológico da "presença da imagem de Deus na natureza humana. Essa imagem constitui a raiz da possibilidade de compreender a auto-revelação de Deus. Ela atua como o desejo de conhecer o 'ainda não' conhecido, em busca do 'conhecimento das coisas esperadas'"[114]. Assim, "a teologia tem uma preocupação última por uma compreensão total de tudo o que pode ser compreendido, pois seu objetivo é o conhecimento de Deus, Aquele que determina o sentido e o ser de tudo o que existe"[115]. Essa busca por compreensão trilha caminhos de investigação, de análise e de procura por respostas. Nesse sentido,

> A teologia pode, assim, ser chamada de "ciência" no sentido de que faz afirmações a respeito de Deus concebido como o poder unificador, o sentido universal e o destino plenificador de todas as coisas. Sem essa referência a Deus, não pode haver visão do todo. Então, a confiança humana de que a vida e a criação valem a pena é ameaçada por um mundo de fatos sem valores, movimento sem sentido, processo sem propósito, caminhada sem objetivo e futuro sem promessa além da perspectiva do nada e da morte.[116]

Para o teólogo Gottfried Brakemeier, a igreja cristã mudou radicalmente o conceito de teologia, entendido originaria-

---

[113] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 39. "A maior dificuldade para defender o caráter 'científico' da teologia provém da reivindicação comum de que a verdadeira ciência está limitada ao conhecimento de objetos empíricos do mundo. É claro que não pode haver conhecimento empírico de Deus, pois Deus não é um objeto à disposição de nossa percepção sensorial. No entanto, o conceito de ciência não precisa estar limitado a uma consideração empiricista do conhecimento humano" (BRAATEN; JENSON, 2002, p. 39-40).

[114] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 40.

[115] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 40.

[116] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 41.



mente como o discurso humano sobre Deus, pertencente à metafísica e parte do esforço filosófico dos seres humanos em compreender o mundo a sua volta. Para a igreja cristã, segundo o respectivo teólogo, o conhecimento autêntico acerca de Deus pode vir somente a partir de sua auto-revelação, que aconteceu, aos olhos da fé, na pessoa e na história de Jesus Cristo. Assim, o objeto da teologia é a auto-revelação de Deus na pessoa de Jesus Cristo[117]. "Não mais se trata de abrir acesso à realidade divina, antes importa compreender, refletir e desdobrar o que Deus mesmo de si deu a conhecer e o que fez em favor de sua criatura"[118].

Como o acesso à realidade divina está condicionado por um ato de fé, a fé torna-se a 'mola propulsora' da teologia. A fé tem a primazia sobre toda a teologia, ela é o objeto (formal, i.e., a perspectiva pela qual a teologia construirá seu saber) e o princípio da própria teologia. Na verdade, o exercício da teologia deve-se a necessidade da pessoa de fé em verificar a aplicabilidade ou a sustância de sua crença (*fides quærens intellectum*), é a fé buscando entendimento. "Por conseguinte, não é tanto o teólogo que se ocupa com a fé; é antes a fé que ocupa o teólogo"[119]. A teologia surge, então, como o discurso racional da fé sobre si mesma. "Teologia é *fides in statu scientiæ* (a fé em estado de ciência)"[120].

Logo, pela exclusividade de seu conteúdo (i.e., pelo fato de seu conteúdo estar atrelado à fé) a teologia torna-se cética frente à filosofia e as demais religiões[121]. No entanto, isso tam-

---

[117] BRAKEMEIER, Gottfried. O Mandato teológico da IECLB: algumas teses. In: HOCH, Lothar (editit.). **Formação Teológica em Terra Brasileira**. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 88.

[118] BRAKEMEIER, 1986, p. 88.

[119] BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 27.

[120] BOFF, 1998, p. 31. "A fé im-plica dentro de si a teologia; e a teologia ex-plica, como que para fora, a fé recolhida em si mesma. Na fé encontramos uma teologia implícita. As razões teológicas se relacionam com a fé não ao modo da 'substituição' ou da 'diminuição', mas ao modo da 'adição'. Elas se acrescentam orgânica e formalmente à convicção da fé. A teologia é a fé crescendo na inteligência" (BOFF, 1998, p. 32).

[121] BRAKEMEIER, 1986, p. 89.



bém faz com que a teologia, de certa forma, perca "o caráter de uma ciência universal" e adquira "uma natureza nitidamente eclesiástica"[122]. Mesmo que não tenha "o caráter de uma ciência universal", ela possui certas características comuns às ciências em geral, que são formuladas em alguns pontos por Brakemeier:

> a) Teologia é sempre um ato de reflexão com o objetivo de chegar a compreender Deus, respectivamente os conteúdos da fé. Sem reflexão racional, sem estudo e pesquisa não há teologia. [...]
>
> b) Teologia feita a partir da revelação de Deus não pode ignorar a "teologia natural". Deve posicionar-se frente a ela. Isto, na história da Igreja, aconteceu em basicamente duas formas:
>
> b.1) Concebia-se a teologia natural como um pré-estágio da "teologia revelada". Esta seria superior àquela. É a tradicional concepção católico-romana, segundo a qual a revelação de Deus não anula, mas sublima o conhecimento natural.
>
> b.2) Na tradição protestante a relação é vista antes em termos de um mútuo questionamento crítico. Teologia e filosofia deverão permanecer em diálogo, sem que uma tenha a permissão de "encampar" ou sujeitar a outra. Ambas disputam a verdade. Algo análogo vale também com referência às outras religiões. Teologia cristã não pode limitar-se a simplesmente desdobrar os conteúdos da revelação, precisa prestar contas de seu discurso frente aos desafios que lhe advêm de filosofia, religiões e ciência.
>
> c) Resulta de tudo isso que teologia cristã não pode ser qualquer *logos* sobre Deus. Deve ser um *logos* qualificado. Teologia, assim podemos resumir, é o discurso responsável sobre Deus em sua revelação e sobre os conteúdos da fé.[123]

Para Gottfried Brakemeier, a teologia é tarefa da igreja, pois, por um lado, "a fala de Deus sofre ameaça pela *incompreensão*. Ninguém é cristão por natureza e sabedor intuitivo das

[122] BRAKEMEIER, 1986, p. 89.
[123] BRAKEMEIER, 1986, p. 89.



obras de Deus. Fé deve ser aprendida na reflexão e assimilação do Evangelho"[124]. Por outro lado, "a fala de Deus sofre ameaça pela *perversão*. Toda pessoa vive na tentação de criar seu próprio Deus e fazer a teologia de sua preferência"[125]. Em outras palavras, a teologia é o instrumento da igreja que está a serviço da manutenção da fidelidade da palavra de Deus entre os fiéis. Ela garante a equidade entre a crença que é propagada ou professada pela comunidade de fé e a crença que é vivida e, de fato, crida pelos fiéis da comunidade, ou, em linguagem teológica, a teologia tem a função de equilibrar a *fides quæ* e a *fides qua*, respectivamente[126]. A teologia está, portanto, a serviço da igreja, o que, num sentido genérico, significa que a teologia é uma tarefa de todos os cristãos. No entanto, como "o grau de reflexão das pessoas varia"[127], "nem todo discurso sobre Deus apresenta a mesma qualidade"[128], o que exige uma qualificação adequada, destinada a poucos, e uma distinção entre uma teologia popular e uma teologia científica, ou, nas palavras de Brakemeier, "a teologia como *sabedoria* e a teologia como *ciência*"[129]:

> Entendemos sob a primeira [teologia como sabedoria] a reflexão da fé no confronto com a realidade da vida. Nele a fé adquire sabedoria, torna-se madura e ganha certeza. É uma "teologia prática", profundamente vinculada à experiência humana, independente do grau de formação das pessoas. Enquanto isto, a teologia como ciência é assunto de especialistas. É uma teologia metódica, usando em suas análises e pesquisas todo o instrumental científico disponível, sempre em busca da informação e da verdade.[130]

---

[124] BRAKEMEIER, 1986, p. 89. Grifos no original.
[125] BRAKEMEIER, 1986, p. 90. Grifos no original.
[126] REBLIN, Iuri Andréas. **Nos Meandros da Vida**: Teologia Contínua: ou sobre os desafios de uma sapiência teológica ordinária. 2006. 33 f. Monografia (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006. p. 5-9; p. 21-24.
[127] BRAKEMEIER, 1986, p. 90.
[128] BRAKEMEIER, 1986, p. 90.
[129] BRAKEMEIER, 1986, p. 90.
[130] BRAKEMEIER, 1986, p. 90.



Portanto, há, na compreensão de Gottfried Brakemeier, duas teologias, que, embora diferentes, se correlacionam e são interdependentes. Enquanto que a teologia como sabedoria permanece mais livre, 'diluída' no meio popular (mesmo que essa não seja a intenção da igreja) a teologia como ciência sofre críticas, justamente, pelo fato de tentar uma abordagem científica da revelação de Deus. Esse modo peculiar de tratar das 'coisas de Deus' sofre críticas, por causa da incapacidade de alguns pensadores em enxergar uma sintonia entre a teologia e a ciência[131]. Para Gottfried Brakemeier, no entanto,

> A incomunicação entre teologia e ciência prejudica a ambas: Impede à teologia a penetração no mundo da racionalidade, das dúvidas, da falta de sentido. Torna-se a teologia "a-histórica", deixa sem respostas as pessoas críticas e costuma mostrar-se apática frente ao sofrimento. Da mesma forma a ciência sofre prejuízo pela retirada da teologia: Esquece ser a fé uma parte essencial da vida humana, perde os critérios éticos que possibilitam distinguir o permitido do factível, pode explicar as coisas, mas não dar-lhes sentido.[132]

Para Rubem Alves, no entanto, o problema da teologia não é tanto a discussão se a teologia pode ou não ser ciência no sentido corrente do termo, ou mesmo a relação entre a teologia e a ciência em si, mas sim a forma com que teólogos enxergam, lidam e manipulam o conhecimento teológico. Isso sim já deve ter sido razão de perda de alguns fios de cabelo para o autor. Afinal, seria possível, conforme exposto anteriormente, fazer de fato afirmações sobre Deus? Seria possível referir-se a um "destino plenificador de todas as coisas"? Por acreditar plenamente que é possível falar em nome de Deus, que é possível agir em nome de Deus, teólogos se outorgaram o título de representantes ou porta-vozes oficiais de Deus no decorrer da história. Justamente isto Rubem Alves critica: a soberba teológica.

---

[131] BRAKEMEIER, 1986, p. 91.
[132] BRAKEMEIER, 1986, p. 91.



Para Rubem Alves, a maior tentação dos teólogos e, consequentemente, seu maior pecado é dizer a palavra de Deus no seu discurso[133]. Mas não é isso que os teólogos fazem? Não é por isso que seu discurso é chamado de "teologia", i.e., discurso sobre os deuses? Não é a teologia que acaba regulamentando as formas das experiências religiosas? Como orar? A quem orar? Como crer? O que crer? Não é também o uso da teologia que acabou acusando mulheres de bruxaria na Idade Média, excomungando hereges, chacinando indígenas na colonização das Américas, legitimando a escravidão dos povos africanos? Não é a teologia que atrapalha protestantes e católicos de sentarem juntos à mesa na Irlanda do Norte e mesmo no Brasil? Afinal, é transubstanciação ou consubstanciação? E o que muda para as pessoas que vão à Ceia saber a diferença entre as duas coisas? Não é Deus o mesmo? Todas essas perguntas (e muitas outras) surgem de uma forma ou de outra quando a teologia é evocada e quando aparenta estar equivocada acerca do que escapa ao alcance das mãos das pessoas. E a ilusão de tudo isso é fazer da teologia a ciência do divino e, logo, dos teólogos os porta-vozes de Deus:

> Há teólogos que se parecem com o galo.
>
> Acham que, se não cantarem direito, o sol não nasce: como se Deus fosse afetado por suas palavras. E até estabelecem inquisições para perseguir galos de canto diferente e condenam outros a fechar o bico, sob pena de excomunhões. Claro que fazem isto por se levarem muito a sério e por pensarem que Deus muda de ideia ou muda de ser ao sabor das coisas que nós pensamos e dizemos. O que é, para mim, a manifestação máxima de loucura, delírio maníaco levado ao extremo, este de atribuir onipotência às palavras que dizemos.
>
> Teólogos são, frequentemente, galos que discutem qual a partitura certa: que canto cantar para que o sol levante? Neste sentido, conservadores fundamentalistas não se distinguem em nada dos teólogos científicos que se valem de métodos críticos

[133] ALVES, 2005e, p. 70.



> de investigação. Todos estão de acordo em que existe uma partitura original, revelada, autoritativa, e que a tarefa da teologia é tocar sem desafinar. As brigas teológicas são discussões sobre se a tonalidade é maior ou menor, ou se o sinal é bemol ou sustenido. Uns querem que seja tocada com orquestra de câmara e outros afirmam que o certo é tocar com banda. Qualquer que seja a posição, todos afirmam que existe um único jeito de tocar a música. Usando palavras de Lutero, "*unum simplicem solidum et constantem sensum*" – o sentido uno, puro, sólido e constante. Desafinações, variações ou modificações trazem consigo o perigo de alguma grave consequência.
>
> Eu penso, ao contrário, que não é nada disto.
>
> O sol nasce sempre, do mesmo jeito, com galo ou sem galo.[134]

Se o galo não precisa cantar para o sol nascer, para quê ou para quem ele canta então? Será que ele canta para si mesmo? Será que ele canta para se reafirmar como galo? Ou ainda, será que ele canta para garantir sua soberania sobre os outros galináceos e, com astúcia, legitimar formas de poder e domínio? Se o galo não canta para o sol nascer, quem sabe, não seja mesmo essa a finalidade de seu canto e, quem sabe, seu canto em si seja a finalidade. Afinal de contas, será que, no fundo, ele não canta (ou deveria cantar) apenas por causa da beleza da aurora das manhãs e para, através da expressão de sua nostalgia e de sua experiência diante do nascer do sol, acordar os outros habitantes do galinheiro para contemplar as cores do raiar do novo dia e para ver a vida a sua volta?

Essa mesma crítica à teologia e à religião institucionalizada é mantida em seu ensaio *O que realmente aconteceu*[135], em *O Profeta, O Guerreiro, O Poeta*. Nesse ensaio, Rubem Alves reconta de forma livre e poética (e, ao mesmo tempo, numa perspectiva crítica) toda a história legada pela tradição judaico-cristã, a partir de um relato de Gabriel Garcia Marques, sobre uma aldeia que tem a sua vida mudada pela visita de um

[134] ALVES, 1987b, p. 15-16.
[135] ALVES, 1992. p. 60-69.



morto que boiava pelo rio. As pessoas que visitavam a aldeia se transformavam ao ouvirem as histórias que o povo contava sobre o morto. Eles viviam o presente como saudade e, ao mesmo tempo, o engravidavam de sonhos e esperanças de um porvir. Com o tempo, no entanto, um grupo se separou do povo do vilarejo e se organizou estruturalmente de forma monástica. Redigiram documentos e queriam descobrir a verdade sobre o morto. Sua linguagem era distinta daquela utilizada pelo povo da aldeia. "Deram-se o nome de 'Iluminados' e estabeleceram, como sua missão, educar a humanidade para a realidade"[136].

> Os Iluminados queriam estabelecer um fundamento sólido e firme. Duas linhas de pesquisa se desenvolveram. A primeira delas, de inspiração histórica, se propunha a reconstituir os fatos reais da vida do afogado. A outra, de inspiração hermenêutica, buscava as suas *ipsissima verba* – as exatas palavras por ele faladas, e os sentidos que estavam na sua cabeça ao pronunciá-las.[137]

Aconteceu que os Iluminados passaram a dizer para o povo do vilarejo o que 'realmente' tinha ocorrido com o morto e qual era a sua história. Eles passaram a lhes dizer a 'verdade das coisas' e julgaram o comportamento do povo do vilarejo 'infantil' ou 'prematuro'. Para o povo do vilarejo, bastava contar e ouvir as histórias acerca do morto. Para os Iluminados, no entanto, o povo do vilarejo delirava e precisava saber da 'verdade' e das descobertas que eles haviam feito:

> [...] Os moradores da vila haviam se reunido na praia, como era seu costume, suas faces iluminadas pela fogueira em torno da qual se assentavam. Contavam histórias e o universo inteiro se enchia com a ausência do morto. As crianças ouviam as palavras dos seus pais:
>
> "Muito tempo atrás, quando esta aldeia estava morta, o mar nos trouxe uma dádiva, o corpo de um homem morto..."

[136] ALVES, 1992, p. 64.
[137] ALVES, 1992, p. 66.



> Mas repentinamente suas histórias foram interrompidas pelo barulho e pelas vozes de pessoas que se aproximavam. Elas tinham lâmpadas em suas mãos direitas e pássaros engaiolados nas suas mãos esquerdas...
>
> "Encontramos a verdade, sabemos a verdade sobre o afogado", elas gritavam triunfantemente.
>
> "Por favor, contem-nos suas histórias", os moradores da vila disseram aos recém-chegados.
>
> Todos ficaram em silêncio e sorriam, quando os Iluminados começaram a anunciar a verdade. Mas eles não contaram histórias. Abriram livros grossos, tratados, comentários, confissões – os resultados cristalizados do seu trabalho.
>
> Diz-se que, à medida que falavam, as estrelas começaram a ficar embaçadas até que desapareceram, e nuvens escuras cobriram a lua. O mar ficou silencioso de repente e a brisa quente se transformou num vento frio.
>
> Quando, finalmente, terminaram de contar a verdade da história e da interpretação, os moradores da vila voltaram para as suas casas. E, por mais que se esforçassem, não conseguiram se lembrar das histórias que usavam contar. E todos eles dormiram sonos sem sonhos.
>
> Quanto aos membros da ordem, depois de tantos anos de árdua investigação científica, tiveram a primeira noite de sono tranquilo, também sem sonhos. Sua missão estava terminada. Finalmente haviam dito a verdade.
>
> E esta segunda versão da história termina dizendo que a aldeia voltou a ser o que sempre tinha sido, antes de haver recebido a dádiva do mar...[138]

É diante disso tudo que Rubem Alves vai insistir que "a teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar..."[139]. Isso significa que não é possível 'prender' Deus nas amarras linguísticas que o ser humano cria para se comunicar, para sobreviver, para dar sentido à sua existência. Pala-

[138] ALVES, 1992, p. 69.
[139] ALVES, 1987b, p. 10.



vras são reflexos de uma realidade que 'está lá fora', e muitos acham que as palavras podem traduzir com perfeição a realidade exterior e o que elas dizem é toda a verdade da qual necessitam para sobreviver[140]. E nessa tentativa de apreender a realidade, desmistificar o escondido e, assim, afugentar o medo do desconhecido para poder dominar a realidade é que teólogos aprisionaram Deus em palavras ou gaiolas de palavras e acabaram transformando a própria teologia numa coletânea de 'verdades', ou, em linguagem teológica, ortodoxias.

A teologia não é e não pode ser uma coletânea de ortodoxias. Talvez, pelo fato de perder espaço, a teologia 'oficial' tente se reafirmar como a única detentora do 'saber correto' e do 'caminho correto' para encontrar tal saber acerca de Deus, subjugando, assim, outros saberes, uniformizando experiências e generalizando a própria imagem *elaborada* de Deus. Em outras palavras, teólogos estudam e estudam e acham que, com as técnicas, eles podem resolver tudo o que a teologia se propõem a fazer ou tudo o que ela implica em ser feito; o que, em grande medida, faz parte das heranças que a história destinou a própria teologia: o racionalismo. É sob o risco da racionalização da teologia, portanto, e também, por outro lado, do emocionalismo exacerbado, que Rubem Alves vai afirmar que "muitos pensam que o que dizem sobre Deus tem consequências cósmicas (mais próximos da verdade estariam se se contentassem com as consequências cômicas)"[141]. Em outras palavras, a teologia não é nem ciência da lógica e, muito menos, pode ser a ciência do divino.

1.2 – DESILUSÃO: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA TEOLOGIA

Para Rubem Alves, a teologia jamais pode ser a ciência do divino. Embora a teologia fale sobre Deus, ela não tem a permissão de dizer a verdade sobre Deus[142]. Deus não está pre-

[140] ALVES, 1992, p. 10.
[141] ALVES, 1987b, p. 15.
[142] ALVES, 2005e, p. 70.



so ou condicionado à teologia; Deus não é produto do conhecimento ou do pensamento humano. Assim, se a teologia não tem a permissão de dizer a verdade sobre Deus, que discurso resta à teologia? Estaria ela destinada a dizer mentiras sobre Deus? Não, porque o que está em jogo na argumentação teológica não é a lógica científica. Ou seja, a verdade defendida pela ciência, como um receituário comprovável permanente e universal, válido para todos os casos e carregado de autoridade suficiente para desqualificar outras experiências, não pode ser aplicada à experiência religiosa. Para Rubem Alves, o conhecimento do Absoluto está além dos limites da compreensão humana. Tentar alcançá-lo e apreendê-lo é como saltar de um penhasco em queda livre e ter diante de si um abismo cheio de trapaças e armadilhas, onde o provável a ser encontrado é a própria imagem refletida no rio que corre ao pé do penhasco de onde se saltou. Em outras palavras, o jogo de linguagem da teologia não tem o objetivo final de enunciar proposições verdadeiras sobre as quais as pessoas devam pendurar seus próprios destinos[143]. O jogo da teologia é outro. Saber disso é o problema da teologia hoje, pois os teólogos insistem em identificar a teologia ao lado das ciências e em estar, como os cientistas, em busca da verdade e do conhecimento do absoluto.

Afinal, qual é a realidade sob a qual a realidade humana transitória e efêmera repousa? Qual é a verdade por trás dos fatos? Responder a essas perguntas tornou-se o objetivo da teologia. Assumir o propósito do método científico e filosófico significou para a teologia desviar-se da experiência cotidiana para concentrar-se na metafísica de todas as coisas. A busca pelo imutável da realidade ou a realidade que determina todas as outras realidades não é algo recente na história da humanidade. Ela vem desde os gregos antigos, para os quais a grande solução para o enigma do universo era alcançável através da busca pelo *ser*. Na atualidade, a busca se direcionou para as *leis* que regem a realidade e que fundamentam aquilo que é

[143] ALVES, 2005e, p. 71.



transitório[144]. "As *leis* são para a ciência moderna aquilo que o *ser* era para os gregos antigos"[145]. Toda essa base filosófica é uma das heranças mais influentes e abundantes da teologia. Constantemente, a teologia está sob o risco de buscar definir o 'ser' de Deus. E a grande tentação é de procurar todos os referenciais de compreensão da realidade e de experiência da realidade na religião institucionalizada. Ou seja, o risco da teologia, a partir da absolutização dessa herança, é acreditar que não seria possível compreender e viver a realidade fora da religião institucionalizada.

Ora, mas o que é a religião institucionalizada senão uma forma sedimentada de uma determinada visão de mundo, sob a qual se organiza (ou se organizou, durante muito tempo) a vida em sociedade? E a necessidade que a 'fé cristã' tem de reivindicar para si a representação da "*verdade* absoluta, última, incondicional e eterna de Deus no acontecimento definitivo de auto-revelação na pessoa e história de Jesus Cristo"[146] significou um dos maiores entraves na história da humanidade[147], pois autoridades humanas se outorgaram porta-vozes dessa verdade, legitimando atrocidades sobre quem pensava diferente. É, por essas coisas, que não se pode pensar que religião é aquilo que está sendo dito por outros. E, nesse sentido, a pergunta adequada nunca é 'o que é religião', mas 'quem é religião'; não 'o que diz a religião', mas 'quem diz a religião'. Em todo o caso, a religião pode ser compreendida de diversas formas e ela sempre tem a ver com aquilo que se enxerga da realidade, mas nunca é a totalidade da realidade que é enxergada e, por isso, torna-se perigoso para a religião institucionalizada e para a teologia reivindicar para si a 'questão da verdade'.

Atualmente, a teologia encontra empecilhos para reivindicar para si a 'questão da verdade', conforme seu sentido corrente, por causa das seguintes formas modernas de consciên-

[144] ALVES, 2005e, p. 71-73.
[145] ALVES, 2005e, p. 73.
[146] BRAATEN; JENSON, 2002, p. 45.
[147] Cf. adiante.



cia: o racionalismo, o historicismo, o naturalismo e o pragmatismo[148]. O primeiro determina que "a razão é considerada a medida de toda a verdade"[149]. O segundo não entende que há alguma coisa "[...] no mundo da história humana que esteja isento do fluxo universal das coisas"[150]. O terceiro defende que "os seres humanos existem dentro de um *continuum* fechado de causas e efeitos naturais"[151]. E, não por último, o pragmatismo coloca como critério para a verdade a questão da funcionalidade[152]. Diante disso, a teologia que queria ser como a ciência, "no jogo da verdade e como uma de suas regras, se viu forçada a abandonar a linguagem comum que se refere aos fenômenos tais como são percebidos pelos sentidos, pelo corpo, pelo senso comum"[153], a fim de alcançar a realidade e a verdade por trás de todos os fatos, que, segundo ela própria, é Deus.

> E o jogo da teologia?
>
> Parece não existir coisa alguma mais desejável e saborosa que buscar e encontrar a verdade: contemplar as coisas tais como elas são, dizê-las num dizer transparente e preciso, que oferece aos olhos da razão a visão da realidade, sem sombras e sem enganos...
>
> E não se pode negar que assim seja, bastando para isso que se aceite que a realidade já está pronta, dada, fixada, simplesmente à espera do olhar deslumbrado do homem que a vê pela primeira vez. Se a realidade está pronta e acabada, dizer a sua verdade é apenas des-velar, des-cobrir: acender a luz.
>
> E a teologia tomou para si este ideal. Falam os filósofos sobre coisas que estão ao alcance da razão humana. Fala a teologia sobre as coisas que estão mais além. Ciência: conhecimento daquilo que está deste lado. Teologia: conhecimento das coisas que estão além do horizonte. Em ambos os casos o que está em jogo é aquele discurso adequado às coisas.

---

148 BRAATEN; JENSON, 2002, p. 45-48.
149 BRAATEN; JENSON, 2002, p. 45.
150 BRAATEN; JENSON, 2002, p. 45.
151 BRAATEN; JENSON, 2002, p. 45. Grifo no original.
152 BRAATEN; JENSON, 2002, p. 46.
153 ALVES, 2005e, p. 73.



> E foi assim que o pensar correto, orto/doxia, se impôs como objetivo final do nosso jogo de contas de vidro. E dogmas foram divinizados, doutrinas foram cristalizadas, confissões foram recitadas, catecismos foram repetidos – todos como expressões da verdade... E a ela muitas fogueiras se acenderam e muito ódio escorreu das bocas. Nem sei direito por quê. Parece que os jogadores/teólogos tiveram a curiosa e inexplicável ideia de que o destino do corpo se dependurava em sua capacidade para dizer a verdade e não na graça de Deus [...][154]

A adesão ao método científico de construção de conhecimento pela teologia significou a cristalização de determinadas verdades como parâmetros em torno dos quais as crenças poderiam ser construídas e a religião poderia ser organizada. Formou-se a instituição. E para ela não interessava mais as peculiaridades da fé e da experiência religiosa individuais e seu acontecimento na vida cotidiana, mas interessava a verdade absoluta sobre Deus e o que ele tem a dizer sobre o indivíduo e sobre como este pode alcançar a salvação ou ser agraciado. Nesse sentido, a teologia construiu dogmas e cristalizou algumas 'verdades', os quais possuíam o poder de regulamentar a vida das pessoas, enquanto comunidade de fé. As pessoas deveriam se subjugar a uma mesma experiência e a uma mesma interpretação padronizada. Assim, surgem discussões ferrenhas sobre a virgindade de Maria e sobre sua assunção, sobre as duas naturezas de Cristo, sobre a origem e a natureza do pecado, sobre métodos de penitência e de absolvição da culpa.

Essas discussões sempre terminam numa disputa de poder cujo vencedor é o dono do aval final sobre o embate. Em outras palavras, "[...] o discurso teológico é sempre discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há um sujeito que se esconde"[155]. O que define se esse discurso teológico é legítimo ou não (ortodoxo ou não) é uma disputa política, que acontece dentro da instituição reli-

[154] ALVES, 2005e, p. 75.
[155] ALVES, 2004a, p. 45.



giosa e que é decidida por quem tiver o poder da última palavra[156]. Isso significa que a instituição religiosa é aquela que, em última instância, define (e possui) as características de uma verdadeira teologia, de uma verdadeira experiência religiosa, e que conhece a verdadeira divindade. Segundo Rubem Alves,

> Uma instituição é um mecanismo social que programa o comportamento humano de forma especializada, de sorte que ele produz os objetos predeterminados pela instituição. Igrejas, exércitos, escolas, hospitais, manicômios, casamento – são todos instituições. Pode-se, na verdade, ver que todos eles:
>
> 1. Programam o comportamento.
>
> 2. Forçam o indivíduo a produzir comportamentos e "bens" segundo as receitas monopolizadas pela instituição.[157]

Para Rubem Alves, a função da instituição é preservar as memórias de experiências passadas que obtiveram êxito na resolução das situações-problema que o ser humano enfrenta no dia-a-dia[158]. É uma função prática. "A instituição é memória socializada da sociedade, memória prática que mantém as soluções sem, entretanto, ter consciência de suas origens"[159]. A sociedade não tem consciência de suas origens, pois, para Rubem Alves, o ser humano não possui uma memória biológica capaz de armazenar todas as informações que ele precisa para viver.

Para resolver o problema de sua sobrevivência, o ser humano utiliza então a linguagem e cria a cultura[160]. Uma insti-

---

[156] ALVES, 2004a, p. 45.
[157] ALVES, 2004a, p. 47.
[158] ALVES, 2004a, p. 48.
[159] ALVES, 2004a, p. 48.
[160] ALVES, Rubem. **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 7-30. A compreensão de cultura e linguagem de Rubem Alves é inspirada na obra de Peter Berger e Thomas Luckmann: BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1978, 247p. Uma idéia similar, muito próxima à de Rubem Alves, é a compreensão de Clifford Geertz: "[...] a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento – costumes, usos, tradições, feixes de hábitos –como tem sido o caso até agora, mas como um conjunto de mecanismos de controle –



tuição é, pois, a forma sedimentada de um aspecto específico de uma determinada cultura, criada num determinado espaço de tempo. "As instituições, igualmente, são heranças do passado. [...] Nelas está inscrita uma interpretação do mundo de uma geração passada, bem como os comportamentos adequados para resolver os problemas que tal visão de mundo prevê"[161]. Assim sendo, a instituição religiosa e, por consequência, a teologia definida e defendida por ela, é uma cristalização do passado, utilizada como modelo para o presente. Isso traz implicações sérias para o presente, porque a sociedade muda, a cultura muda e o pensamento teológico muda mediante novas situações-problema que surgem. No entanto, a instituição religiosa não consegue acompanhar esse processo na mesma velocidade. Mais ainda,

> Na medida em que as instituições dão conta do recado, isto é, na medida em que se demonstram capazes de resolver os problemas do cotidiano, ninguém pensa em questioná-las ou transformá-las. Não se mexe num time que está ganhando. Não se modifica uma receita que sempre dá certo. Assim, na medida em que as instituições funcionam de forma adequada, ocorre o seguinte:
>
> 1. Suspendemos as nossas dúvidas a seu respeito. A funcionalidade se identifica com a verdade. E as instituições não podem ser entendidas como historicamente contingentes, porque seu sucesso nos garante que elas são ontologicamente necessárias.

---

planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam 'programas') – para governar o comportamento. [...] o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento" (GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [s.d.]. p. 32-33). No entanto, ao passo que Clifford Geertz destaca a cultura como um mecanismo de controle, uma teia de símbolos que o ser humano tece e à qual ele está simultaneamente subordinado, Rubem Alves acrescenta ainda a essa compreensão a dimensão da vontade e do desejo como fatores criadores de cultura e a insatisfação humana diante do objeto criado e a evocação de símbolos como a gênese da religião (ALVES, 2005b, p. 17-35).

[161] ALVES, 2004a, p. 49.



2. Como consequência do fato de que a funcionalidade é traduzida como verdade, o discurso sobre as instituições toma a forma de uma *justificação ideológica delas*; ou justificação teológica, como é o caso da Igreja. A instituição passa a ser compreendida como necessidade divina. Assim, referimo-nos à Igreja como "o corpo místico de Cristo", "a continuação da encarnação", "a comunhão dos santos", etc.

3. Passa-se a usar a descrição das realidades institucionais como base para os imperativos éticos. O *indicativo* das funções institucionais se transforma no *imperativo* para a ação do indivíduo. Em outras palavras: uma vez que tomamos as instituições como ponto de partida, concluímos, inevitavelmente, que o comportamento deve ser adaptativo. A função do indivíduo é ajustar-se ao todo e contribuir para a sua preservação.

4. Proíbe-se o discurso crítico, que é substituído pelo discurso operacional ou apologético.[162]

A teologia, portanto, se encontra presa num círculo vicioso, do qual ela não consegue escapar. A instituição religiosa legitima a forma como a teologia deve se comportar e agir. Não há contestação, pois a instituição religiosa se encontra ao lado (e a serviço) da verdade sobre Deus. E o que é ter a verdade sobre Deus? É ter um pensamento que se cristalizou na instituição religiosa e serve de modelo de crença. E aquilo que for contrário a esse modelo de crença gera um conflito e uma resposta repressora. Isso significa que qualquer pensamento divergente é excluído e precisa ser reprimido. Se ele se manifesta fora da instituição religiosa, ele é desprezado, pois, fora da instituição religiosa (e aí se pode incluir hoje a academia de teologia) não há legitimidade para se falar de Deus. Embora seja possível para quem está fora da instituição religiosa falar de Deus, ele há de se sujeitar às correções do especialista (teólogo, sacerdote...), pois é este, em última instância, que detém a verdade sobre Deus.

Outrora, se o pensamento divergente fosse manifestado dentro da instituição religiosa, era necessário que fosse estabe-

[162] ALVES, 2004a, p. 50-51.



lecida a inquisição e que hereges fossem excomungados. É claro que, nos dias atuais, é comum que divergências gerem novas religiões ou correntes teológicas distintas dentro de uma mesma religião institucionalizada ou ainda o desligamento total dessa religião institucionalizada. Em todo o caso, compreende-se por heresia o que se distingue do pensamento oficial da instituição religiosa. Nesse sentido, Rubem Alves ressalta que a "heresia não é algo que se situa no plano da verdade, como oposição a ela. A heresia se situa no plano do poder. Ortodoxos são os fortes [...]. Por isso eles se definem como portadores da verdade e aos seus adversários como portadores da mentira"[163]. Ortodoxos são aqueles que acreditam trilhar o "caminho correto" da teologia, por conhecerem a sua "doutrina correta". Os ortodoxos são os chefes da instituição religiosa. São aqueles que legitimam o próprio "caminho correto" da teologia e buscam desesperadamente pela verdade sobre Deus, que não está na realidade presente, mas na realidade que está além do presente. Esse é o círculo vicioso da teologia e é interessante notar que essa leitura crítica do *campo religioso* não é realizada apenas por teólogos como Rubem Alves, mas também por outros especialistas como Pierre Bourdieu.

Para Pierre Bourdieu, o *campo religioso* é um *campo de forças* que se encontra em uma constante tensão interna entre os diferentes agentes que constituem o campo, sobretudo, em sociedades mais complexas onde existem religiões bem estruturadas (em contraposição aos "sistemas mítico-rituais de sociedades simples"[164]). Nessas religiões bem estruturadas, a institucionalização separou o especialista (teólogo, sacerdote) do não-especialista (leigo) e fez dos primeiros os 'produtores' de bens religiosos (discurso e prática) e fez dos segundos os 'consumidores' desses mesmos bens, tanto que são estes últimos aqueles que concedem sustento material aos primeiros (através do pagamento de contribuição, dízimo ou

[163] ALVES, 2004a, p. 56.
[164] OLIVEIRA, 2003, p. 183.



outro)[165]. O segredo de tudo está em fazer os leigos acreditarem que aquilo que os especialistas afirmam é suficiente para suprir a necessidade de sentido para sua condição existencial. Essa é a intenção da instituição religiosa e do especialista, mas não a realidade do leigo. De qualquer forma, há, portanto, um reconhecimento social de que os especialistas são os aptos a produzir, a reproduzir e a distribuir esses bens e é nesse sentido que eles ganharão legitimidade para combater o pensamento divergente daquele que eles difundem. O pensamento oficial se reveste de autoridade e adquire solidez em dogmas e doutrinas e é aquele que mais perdura nos registros históricos, visto que são escritos pelos próprios especialistas[166]. Assim,

> A teologia é considerada uma ferramenta, como um *recurso prático* a serviço de certa função institucional. Algumas teologias são mais efetivas que outras. Se a teologia é uma ferramenta a serviço de uma certa engrenagem institucional, subentende-se que o julgamento sobre sua validez proceda de sua efetividade prática. Mas, porque a função está determinada pela ordem institucional, a teologia se subordina ao seu contexto social. Se é assim, como podemos falar sobre "fundamentos teológicos"? A teologia não é forçada, por esse meio, a ser a ideologia de um certo grupo social?[167]

Nesse sentido, a teologia não escapa de ser uma coletânea de ortodoxias estipulada e manipulada por uma minoria pensante que governa a instituição religiosa que a proclama. É dentro dessa prisão que os teólogos dogmáticos cristãos têm definido a teologia como o discurso humano sobre Deus a partir de sua autorevelação. Para eles, não se trata apenas do esforço filosófico de compreender Deus e o mundo metafísico a

---

[165] OLIVEIRA, 2003, p. 182ss.

[166] Para mais informações sobre a *teoria do campo religioso* de Pierre Bourdieu, cf. OLIVEIRA, 2003, p. 177-196 e o capítulo três desse livro.

[167] Rubem Alves, questionando a 'aplicabilidade prática' da teologia. ALVES apud CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 162-163, nota de rodapé n. 2.



partir da reflexão racional (teologia natural) mas de "[...] compreender, refletir e desdobrar o que Deus mesmo de si deu a conhecer e o que fez em favor de sua criatura. Do *ser* de Deus a atenção se desloca para o *agir* de Deus"[168]. Em tese, esse deslocamento foi um grande avanço para a teologia, porque possibilitou, em parte, uma mudança de pensamento e atitude: da metafísica para a vivência de Deus na história. A princípio, isso tornou a teologia mais empática em relação aos membros da comunidade de fé, mas, mesmo assim, o exercício da teologia manteve-se atrelado à instituição religiosa e a uma minoria pensante e reinante dentro dela.

A teologia tornou-se "[...] um ato de reflexão com o objetivo de chegar a compreender Deus, respectivamente os conteúdos da fé"[169]. No entanto, para os teólogos da instituição religiosa, "sem reflexão racional, sem estudo e pesquisa não há teologia"[170]. A teologia é o ensino da fé, a fim de evitar a incompreensão e o desvirtuamento dessa fé, e o instrumento indispensável na promoção e manutenção da fidelidade entre a igreja (a instituição) e o Evangelho (a palavra de Deus). Em outras palavras, quem garante a fidelidade entre a igreja e o Evangelho é a "doutrina correta" elaborada pelos teólogos que estudam o Evangelho a finco em suas escrivaninhas e coordenam a igreja. O teólogo torna-se, portanto, um "colecionador de ortodoxias" e carrega nelas os segredos (ou as verdades) de Deus.

Nesse caso, a religião institucionalizada torna-se uma gaiola de palavras que intenta prender Deus em suas grades. Um dos fatores responsáveis por essa gaiola de palavras é uma associação equivocada feita com o critério de verdade utilizado pelo ser humano no uso da linguagem. Para Rubem Alves, não existe uma verdade que seja eterna e imutável. Existem ideias e conhecimentos que satisfazem momentaneamente os

[168] BRAKEMEIER, 1986, p. 88. Grifos do autor.
[169] BRAKEMEIER, 1986, p. 89.
[170] BRAKEMEIER, 1986, p. 89.



desejos humanos[171]. Para Rubem Alves, o mundo humano é constituído a partir do modo como o ser humano estabelece sua relação com o ambiente que o circunda. A linguagem tem uma função organizacional da realidade a partir da experiência humana[172]. Ela é pragmática: socializar e preservar experiências bem sucedidas. Logo, "a maior parte do conhecimento que nossa linguagem contém é do tipo *receita*"[173], i. e., ela traz as informações e as combinações necessárias para que o ser humano possa produzir os objetos de seu desejo.

Isso revela que o critério de verdade utilizado frequentemente na linguagem nada mais é que a constatação de que uma determinada informação (ou conhecimento) produz o efeito que o ser humano deseja[174]. O equívoco está em "dissociar a consciência de sua função prática, para relacioná-la com a percepção de relações ou ideias eternas"[175]. Isso significa que, o critério de verdade é, antes de tudo, um critério funcional e prático. Ele revela que uma determinada ideia em algum momento já foi vital para o ser humano[176]. Não é universal nem absoluto. Nesse sentido, a busca pelo conhecimento do Absoluto e a tentativa de prender Deus em gaiolas de palavras são coisas impossíveis de serem realizadas.

---

[171] Essa é uma idéia muito próxima à compreensão de verdade que o filósofo alemão Jürgen Habermas trouxe em sua "Teoria da Ação Comunicativa". Habermas afirma que a verdade nada mais é que uma propriedade da linguagem (pertence à gramática) ou seja, a verdade é apenas uma função normativa da razão. Isso significa que não existem verdades imutáveis, mas apenas idéias que podem ser justificadas temporariamente. O que existe são *certezas comportamentais* que o ser humano cria na medida em que se relaciona com o ambiente que o cerca através da linguagem. Essas *certezas comportamentais* estão sujeitas à argumentação e ao questionamento. HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 128. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 90, Série Estudos Alemães).

[172] ALVES, 1999, p. 7-23.

[173] ALVES, 1999, p. 16.

[174] ALVES, 1999, p.16.

[175] ALVES, 1999, p. 16.

[176] ALVES, 1999, p. 17.



Ao assumir para si a busca pela realidade que transcende a experiência cotidiana, a teologia alçou um voo alto demais e inconsequente para quem não nasceu com asas. Diante desse propósito assimilado pela teologia ao longo de sua história, Rubem Alves contrapõe a busca objetiva da teologia pela verdade com a argumentação de Ludwig Feuerbach: "O que o homem declara acerca de Deus, ele na realidade afirma acerca de si mesmo"[177], porque todas as ideias não aparecem do nada, mas são produções da mente humana[178]. Mais ainda, para Rubem Alves, as ideias são construídas a partir da linguagem na relação que o ser humano estabelece com os outros e com o ambiente que o cerca. "Linguagem não é arte fotográfica: é interpretação"[179]. A crítica de Feuerbach à teologia está no fato desta ignorar a origem das ideias e no fato dela atribuir "[...] uma realidade separada e autônoma a Deus, como se ele fosse um objeto em si"[180].

Em outras palavras, não existe *in facto* uma ortodoxia teológica. E por que não existe uma ortodoxia teológica? Porque, para Rubem Alves, "o conhecimento do Absoluto é traiçoeiro. No mito da queda, homem e mulher esperavam que o fruto do conhecimento lhes abrisse os olhos para coisas sublimes, mas o que eles viram foi apenas a sua nudez"[181]. Esse é o equívoco da instituição religiosa: atribuir onipotência às palavras que ela profere sobre Deus[182]. Ao fazer isso, ela se enxerga nua. Essa atitude concede aos teólogos a autoridade sobre as pessoas que não estudaram teologia. A favor de uma "doutrina correta", os teólogos se tornam os fortes e fazem da verdade e da ciência da verdade sobre Deus o troféu da vitória. Logo,

> Os fracos são as vítimas.
> Sobre as vítimas se coloca o estigma do erro.

---

[177] FEUERBACH apud ALVES, 1975, p. 34.
[178] ALVES, 1975, p. 34.
[179] ALVES, 1975, p. 36.
[180] ALVES, 1975, p. 34.
[181] ALVES, 2005, p. 70.
[182] ALVES, 1987b, p. 15.



> Assim aconteceu com
> as bruxas (que nunca se chamaram bruxas),
> com os anabatistas,
> com as civilizações pré-colombianas,
> com as culturas índias,
> com os negros,
> com os pobres,
> com aqueles que inventaram
> novas maneiras de pensar.
> Os estigmas têm os sons mais variados. Mas todos eles sugerem a sua distância da verdade:
> tipos exóticos, ex/óticos,
> primitivos,
> atrasados,
> supersticiosos...
> Amá-los não é difícil.
> Difícil é ouvir sua fala como portadora de uma verdade que somos incapazes de entender.
> E assim, teólogos e habitantes outros das alturas acadêmicas se sentiriam bem lutando pelos direitos desses fracos, mas não poderiam dissimular uma certa sensação de superioridade epistemológica e científica. Daí esse estranho discurso sobre o popular, embrulhado em categorias eruditas. E que dizer da palavra dos velhos e da palavra das crianças?[183]

Para Rubem Alves, ao jogarem o jogo científico e o jogo institucional, teólogos aparentaram ser seres alados. Esse é o motivo do embaraço que persegue hoje os teólogos e que faz da teologia um discurso surrealista para quem tem os pés no chão. “Se um dançarino desse saltos muito altos, poderíamos admirá-lo. Mas se ele tentasse dar a impressão de poder voar o riso seria seu merecido castigo, mesmo se ele fosse capaz, na verdade, de saltar mais alto que qualquer outro dançarino”[184]. Por quê? Porque “saltos são atos de seres essencialmente terrestres que respeitam a força gravitacional da terra, pois que o salto é algo momentâneo. Mas o voo nos faz lembrar os seres

[183] ALVES, 2005e, p. 89.
[184] ALVES, 2005e, p. 25-26. Citando Søren Kierkegaard de forma livre.



emancipados das condições telúricas, um privilégio reservado para as criaturas aladas...”[185]. Teólogos são dançarinos e não seres alados. Revela-se, então, o ridículo: “teólogos que confundiam a voz dos homens com a voz de Deus, e atribuíam solidez àquilo que é fugaz e verdade ao que não passa de um palpite efêmero...”[186].

Essa é a ilusão e a desilusão da teologia: a teologia não pode ser ciência no sentido corrente do termo e respeitar os critérios de objetividade e verificabilidade. Isso também significa que a teologia não pode ser legitimada exclusivamente pela instituição religiosa ou ainda pela academia de teologia. Para Rubem Alves é imprescindível ‘quebrar’ a compreensão de “que a teologia é algo que tem cheiro da Idade Média (e, de fato, tem), que está ligada ao irracional ou que é ciência que pretende descrever o mobiliário dos céus e a temperatura do inferno”[187]. A beleza da teologia e o respeito dos teólogos podem ser recuperados quando as pessoas puderem ver que os teólogos têm os pés no chão e que eles “andam pelos caminhos comuns da existência”, que a teologia não é ciência divina, mas saber humano, que tem a ver com a existência humana e sua relação com as situações de vida e morte que a circunda. “E a teologia se desnudaria como coisa humana que qualquer um poderia fazer se sentisse o fascínio dos símbolos, o amor pelo tema e tivesse a imaginação sem a qual os pés não se despregam da terra”[188].

[185] ALVES, 2005e, p. 26. Citando Søren Kierkegaard de forma livre.
[186] ALVES, 2005e, p. 26.
[187] ALVES, 2005e, p. 12.
[188] ALVES, 2005e, p. 26.

– II –

TEOLOGIA: SEGREDOS DE UM DISCURSO

Afirmo que essa é a única questão
que interessa à teologia:
qual é a palavra (musical) que tem
o poder de fazer amor com a carne?
Qual é a palavra que ressuscita os mortos?

Rubem Alves[189]

O capítulo anterior foi construído a partir daquilo que a teologia, em Rubem Alves, não é e nem pode ou deveria ser, mas é, muitas vezes, aquilo que certos teólogos pretendem que ela seja. A teologia não é capaz de dissecar seu objeto de estudo ou de alcançar a verdade imutável e universal[190] por trás de

[189] ALVES, Rubem. **Lições de Feitiçaria**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 11.

[190] "O equívoco se cria nos últimos séculos [fim da Idade Média]. A teologia, com poucas exceções, cristaliza-se enormemente. Aferrando-se a categorias e conceitos já consagrados, ela cerceia a pesquisa e se fecha ao enriquecimento. Tornando-se arma do magistério, assume predominantemente a função 'bélica' de simultaneamente defender-se dos ataques de protestantes e das investidas da modernidade e atacar os inimigos da ortodoxia, tanto dentro como fora da Igreja. Nessa guerra, resta pouco espaço para o diálogo. A verdade já está dada pela Igreja, e com o erro não se dialoga. A teologia centro-européia se erige, assim, como *a teologia*, universal e única legítima. Ao final do século passado, após mais de trezentos anos de processo evangelizador no continente americano, na África e Ásia, a teologia não produz reflexão que traga muitos elementos novos desses imensos e diversificados panoramas socioculturais" (LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques,



seu objeto, que é (e não é) Deus[191]. Como não há um discurso único sobre Deus, isso significa que a teologia não pode colocar um único paradigma da experiência e para a experiência de Deus[192]. Além disso, os escolásticos asseveravam que o próprio Deus é também o sujeito da teologia. Se ele é o sujeito e o objeto da teologia, o que, afinal, o ser humano faz no meio disso? De qualquer forma, a teologia tradicionalmente sempre foi entendida como o discurso responsável *sobre* Deus ou o discurso *de* Deus[193]. Entrementes, é evidente que tanto o discurso *de* Deus quanto o discurso *sobre* Deus são pronunciados

---

tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. p. 245-246). Como Rubem Alves demonstrou em *Dogmatismo e Tolerância*, a apologia da verdade imutável e universal não foi só característica da teologia católica. O protestantismo também foi intolerante às leituras teológicas que divergiam da leitura teológica 'oficial' (a 'reta doutrina') principalmente, pelo fato da integralidade da instituição estar construída sobre a questão da verdade: Ao enfatizar a questão da verdade, o protestantismo "foi obrigado a estabelecer padrões relativamente rígidos daquilo que era tido como a doutrina verdadeira" (ALVES, 2004a, p.106). No início do século XX, a corrente fundamentalista enfatizou novamente o caráter imutável e universal de um único conhecimento possível sobre Deus.

[191] A teologia nasce sob a premissa de que Deus se revelou na história e só é possível conhecer aquilo que foi revelado: a ação de Deus na história. Portanto, Deus se torna o objeto da teologia apenas na medida em que se faz conhecer na história. "Acontece que o Deus do qual fala a teologia cristã é um Deus que se dá a conhecer ao homem, que lhe vem ao encontro, que se lhe revela, que acontece ao homem na revelação, que se torna acontecimento de revelação. Deus é acontecimento. A teologia fala de Deus somente com base na revelação, fala do Deus da revelação, cujo acolhimento chama-se fé. A fé é assim 'o ponto de Arquimedes', que torna possível falar de Deus" (GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 37).

[192] Isso é o que se pode constatar hoje. É impossível dizer que há uma teologia, senão que há várias teologias. Embora toda teologia parta de um caráter único (i.e., de que Deus se revelou na história) ela "sofre os condicionamentos de diversos contextos socioculturais em que é gestada. Participa da condição de finitude de toda atividade que utiliza a linguagem e trabalha sobre esquemas mentais superáveis. [...] Em suma: a teologia é hermenêutica situada (particular) da única e mesma fé (universal)". LIBANIO; MURAD, 1996, p. 247.

[193] Rudolf Bultmann foi quem denominou os dois discursos: "*Rede über Gott*" (Discurso sobre Deus) e "*Rede von Gott*" (Discurso de Deus). Defendeu o segundo (*von Gott*) em detrimento do primeiro. BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender**: artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 49ss.



pelos seres humanos e esse fato pode acarretar em dois tipos de questionamentos: Quem garante que é Deus mesmo quem está falando por intermédio de alguém? Afinal, como as pessoas conseguem colocar tanta autoridade no discurso daqueles que falam sobre Deus ou mesmo em nome de Deus?

Por séculos, pessoas têm ido às capelas ou às casas de oração sob a certeza de que o que se diz é o que é, sob a certeza de que quem está falando está sendo responsável e sob a certeza de que aquelas palavras são suficientes para se pendurar o próprio destino sobre elas; mesmo que habite hoje um certo temor de que tais certezas possam estar alicerçadas sobre bancos de areia. Esse temor acerca da veracidade do dizer institucional surge justamente pelo fato de a realidade das pessoas se distanciar da memória religiosa e pelo fato de o discurso institucional não conseguir acompanhar a realidade das pessoas na mesma velocidade. "Todas as instituições tendem a perpetuar-se sem modificações. Essa é a razão por que, mais cedo ou mais tarde, todas elas acabam por colidir com a vida. Porque a vida é fluida, e apresenta-nos sempre problemas novos e surpreendentes, não pensados com antecedência"[194]. Isso significa que haverá ocasiões em que o discurso da instituição religiosa não suprirá as necessidades das pessoas diante dos problemas que elas encontram em seu dia-a-dia.

> Encontramos aqui as razões para o equilíbrio sempre precário entre instituições e suas bases humanas, e para os mecanismos repressivos de tudo o que represente novas maneiras de pensar e de comportar. De um lado, a instituição faz uso de seus mecanismos para impor sua interpretação da realidade e os comportamentos correspondentes. Do outro lado, as pessoas, sentindo um mundo diferente e os problemas novos que resistem às programações institucionais, são obrigadas a se desviar das instituições. As instituições, que num momento originário foram criadas como expressão e instrumento de pessoas, passam a ser vividas como obstáculo e repressão.[195]

[194] ALVES, 2004a, p. 51.
[195] ALVES, 2004a, p. 51.



Diante desse impasse entre a realidade e a instituição religiosa, por um lado, é mais fácil às pessoas aceitarem o discurso institucional, ao invés de questionarem-no a todo o instante[196]. É mais fácil assumir certas doutrinas como verdades que refletir sobre elas ou que sofrer as consequências de se rebelar contra elas. Por outro lado, cabe questionar se a teologia consolidada e legitimada pelos teólogos da instituição religiosa como discurso é suficiente para refletir e perceber os problemas atuais. Não basta falar de Deus na história, dos grandes feitos divinos no passado. Nesse caso, a mensagem assumiria irrelevância para a vida das pessoas. A impressão que se tem é que a teologia, enquanto memória, não parece alcançar a vida das pessoas, por aludir demais à metafísica (ou melhor, por ser um discurso desterritorializado, sem contexto, extraído de sua história e posta na realidade presente como objetiva e válida universalmente). Essas ideias metafísicas não encontram lugar na vida humana se ela está ocupada e preocupada em solucionar outros problemas concretos como a questão da subsistência, da fome, do abrigo.

Nessa direção, Karl Marx já afirmava que o ser humano é incapaz de construir ideias se ele não tiver o seu corpo saciado. Em primeiro lugar, o ser humano se preocupa com a sua luta pela sobrevivência, sua luta pela vida. Em outras palavras, a maneira como a sociedade se organiza para produzir os seus bens de vida se encontra em primeiro lugar. Quando isso está resolvido, o ser humano tem o necessário para, então, produzir ideias, política, religião, filosofia. Se o ser humano não

[196] "Parece que a aceitação da repressão tem a ver com uma contabilidade pragmática do ego, que faz uma discriminação entre vantagens e desvantagens. Ninguém aceitaria voluntariamente a repressão se ela não trouxesse certas vantagens laterais. O fato é que a liberdade tem, freqüentemente, um custo emocional maior que a dominação a que o indivíduo está sujeito na vida institucional. Aqui a rebelião contra a repressão permanece inaudível, e só aflora em nossos lapsos e sonhos. [...] O discurso contra a repressão só se torna audível quando as novas realidades vitais já se impõem de tal forma que o custo da repressão é maior que o custo do protesto contra ela". ALVES, 2004a, p. 51-52.



tem o mínimo necessário para viver, ele não consegue se preocupar com as ideias:

> Pela primeira vez, erigia-se a história sobre sua verdadeira base; o fato palpável, mas totalmente despercebido até então, de que o homem precisa em primeiro lugar comer, beber, ter um teto e vestir-se e, portanto, trabalhar antes de poder lutar pelo poder, de fazer política, religião, filosofia, etc. esse fato palpável passava a ocupar, enfim, o lugar histórico que naturalmente lhe cabia.[197]
>
> "Os homens devem estar em condições de poder viver a fim de fazer história", diz ele [Marx]. "Mas, para viver, é necessário antes de mais nada beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se, etc. O primeiro fato histórico é pois a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material." (Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia alemã*, I, p. 33.)[198]

As pessoas não têm tempo para perder com 'ideias de Deus' antes de solucionarem tudo aquilo que está relacionado a sua sobrevivência e a manutenção da sua vida. Isso não significa que as pessoas não pensam sobre Deus, ou seja, a rotina de manutenção da vida não limita às pessoas a alienação. A tradição (escrita, oral) e a educação (familiar, eclesiástica) trazem compreensões acerca de Deus. Ensinam como crer, como orar, instruem a identificar o sagrado no dia-a-dia. Assim, diariamente (especialmente em situações de dificuldade) as pessoas se lembram de Deus. Todavia, indo ao encontro do viés de Marx, as pessoas não estarão preocupadas em provar a existência de Deus por razões ontológicas ou puramente racionais.

A função de buscar todas as respostas do mistério divino, as pessoas delegam aos teólogos, agentes especializados e legitimamente autorizados a pensar sobre teologia. Os teólo-

---

[197] MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, [s.d.], v. 2. p. 345.

[198] ALVES, 1987a, p. 161-162. A essa necessidade de sobrevivência precedente à necessidade de produção de idéias, Karl Marx chamou de 'materialismo histórico'.



gos fazem isso, pois têm seu sustento material garantido pelos 'leigos'. Assim, enquanto que as pessoas lutam por abrigo, roupa e comida, os teólogos debatem as ideias sobre Deus, na grande maioria das vezes, distantes da realidade cotidiana. Agora, como dito, mesmo que os teólogos sejam os responsáveis sobre as 'coisas de Deus', isso não significa que as pessoas não pensam ou não têm compreensões acerca das 'coisas de Deus'[199]. É possível que sua compreensão não seja discursivamente tão bem elaborada como a de um teólogo, pois ela não está estruturada tanto na lógica cartesiana. As pessoas se preocupam mais com a experiência de Deus em sua história pessoal. Porém, a compreensão de Deus que acontece no dia-a-dia (quase) nunca entra para a história. A teologia que está na vida das pessoas (quase) nunca fica na história. Na história, permanecem as discussões escritas e descritas nos livros, as linguagens superelaboradas, os grandes eventos, as reuniões da cúpula, a memória quase uníssona que a tradição legou. De qualquer forma, a teologia é produzida tanto na instituição religiosa quanto no dia-a-dia das pessoas. A diferença está nas relações de poder entre as pessoas, 'leigas', e as instituições religiosas.

O que aconteceu foi que, ao atribuírem uma determinada autoridade à instituição religiosa, as pessoas 'comuns' perderam e delegaram a sua legitimidade e, por isso, a instituição religiosa passou a possuir o direito e a autoridade de fazer suas

[199] Nesse sentido, Pierre Bourdieu já afirmava que o trabalho religioso, i.e., a produção de discursos ou práticas revestidos por uma aura sagrada que atendem à necessidade de um grupo ou classe social, pode ser tanto anônimo e coletivo (pessoas 'comuns') quanto realizado por agentes especializados (teólogos, p.ex.). "No primeiro pólo, todos os membros do grupo dominam de modo prático o conjunto dos esquemas de pensamento e ação referentes ao sagrado, que se lhes apresenta em estado implícito e é adquirido por familiaridade. É, em outras palavras, uma produção religiosa de autoconsumo, na qual os produtores são os próprios consumidores. Aproximam-se desse pólo os sistemas mítico-rituais de sociedades simples e das 'religiões populares'. No pólo oposto, só agentes socialmente mandatados e habilitados podem manejar o corpo de conhecimentos e normas rituais teoricamente explicitados e sistematizados, enquanto os outros membros do grupo limitam-se a consumir esse serviço religioso". OLIVEIRA, 2003, p. 183.



elaborações teológicas acerca das 'coisas de Deus'. A problemática reside quando a instituição, a partir de seu poder simbólico tenta impor o seu discurso às pessoas através dos mecanismos institucionais: um discurso que tenta aniquilar, abafar outros discurso, um discurso que não dialoga com as experiências de vida. No entanto, o que os teólogos da instituição religiosa se esquecem é que "uma análise das ideias revela que as ideias não descem dos céus para a terra, mas sobem da terra aos céus"[200]. As ideias metafísicas não surgem do nada. Elas não brotam prontas na cabeça. Elas têm sua origem na própria física. E disso não escapa a teologia.

Para Rubem Alves, o conhecimento sobre Deus não surge do nada, não é nenhuma revelação do além, mas está intimamente relacionado à necessidade do corpo humano de se expressar, de viver, de existir, de transformar a realidade que o cerca num universo de sentido, ou, nas palavras do próprio Rubem Alves, numa "extensão do corpo"[201]. É nessa perspectiva que se afirma que, no cristianismo, o conhecimento sobre Deus foi revelado na história no corpo humano de Jesus Cristo e também através de outros corpos: profetas, homens e mulheres, idosos e crianças. Mais ainda, os próprios relatos bíblicos revelam que as bênçãos, concedidas por Deus ao seu povo, não são metafísicas, mas físicas, concretas, reais; elas são destinadas ao corpo: o maná (comida ao corpo)[202] a terra prometida (habitação ao corpo)[203] a fertilidade e as promessas de descendência (a continuidade do corpo)[204]. O que são os salmos entoados[205], senão construções teológicas produzidas a partir de corpos: corpos que sofrem, corpos que agradecem, corpos que se entristecem, corpos que se alegram, corpos que são escravizados, corpos que sentem saudade de Deus?

---

[200] ALVES, 1975, p. 34.
[201] ALVES, 2005e, p. 32.
[202] Êxodo 16.
[203] Confira o livro de Josué.
[204] Como, por exemplo, o nascimento de Isaque, em Gênesis 21.
[205] Confira, por exemplo, os Salmos 21, 41, 65, 70, 71, 80, 81, 105, além do livro das Lamentações de Jeremias.



É um engano achar que a teologia é simplesmente 'doutrina' ou 'uma grande sacola de ideias'. Mesmo que, em tempos remotos, teólogos a tenham trancafiado na instituição religiosa e a tenham revestido de um figurino de deusa-majestade, a teologia está muito mais próxima à vida ordinária do que se pressupõe. A teologia reflete muito mais a vida do que ela mesma se dá conta. De um lado, o teólogo não está suspenso da realidade. Seu raciocínio é muito mais contextualizado do que ele mesmo pensa ser. De outro lado, não é à toa que nos momentos difíceis (morte, desemprego, fome) as pessoas se lembram de Deus, quer seja para fazer uma promessa, quer seja para barganhar, quer seja para buscar forças, quer seja para desabafar. A presença de Deus é vivida. Assim acontecem as marcas que a vida imprime no corpo. As marcas trazem experiências e saberes, sejam estes considerados sagrados ou não. A vida, seus saberes e suas significações, é construída a partir do corpo. Sem corpo não há saber. Sem corpo não há vida, por mais microscópico que este seja. Ademais,

> Não é o corpo o centro absoluto de tudo, o sol em torno do qual gira o nosso mundo? Responderá o leitor cético (e saudável) que não é assim. Há coisas mais importantes. Confesso que tenho paciência com aqueles que são céticos acerca do corpo. Posso esperar. E, desgraçadamente, triunfarei. Esperarei a cólica renal, as mutilações progressivas e próteses crescentes, as mãos trêmulas, a vista curta, os órgãos flácidos que não mais se movem ao perfume do amor.[206]

É por isso que o corpo humano está no centro da teologia: é a partir do corpo que tudo acontece, que universos simbólicos são criados e que a vida é vivida. É, justamente, por isso, que nos eixos principais da teologia se encontram afirmações que expressam a continuidade da vida, a continuidade do corpo: ressurreição do corpo, vida eterna. Para Rubem Alves,

[206] ALVES, 2005e, p. 28.



não pode haver nenhum outro ponto de partida da teologia que não seja o corpo humano. É a partir do corpo que Rubem Alves tece (como uma aranha tece sua teia a partir das entranhas de seu corpo, aludindo aqui a uma metáfora do próprio Rubem) a sua teologia.

Dessa forma, o presente capítulo tem por objetivo apresentar os elementos intrínsecos na compreensão de teologia de Rubem Alves, i.e., ele visa expor os alicerces sobre os quais a compreensão de teologia de Rubem Alves se estrutura. A rocha sobre a qual se fixam tais alicerces é o corpo humano. É a partir dele que se criam e se organizam os universos de sentidos e que a imaginação e o desejo transcendem os limites corporais e, como princípios corporais, fornecem uma organização do mundo na perspectiva dos valores. É para ele que a linguagem traduz e interpreta a realidade e, por ele, se transforma no meio pelo qual a vida humana vai se desenrolar. E, por fim, é a religião que, diante da fatalidade e da frustração da vida social, se torna horizonte para o qual o corpo irá caminhar e que, simbolicamente, articulará o universo pelo qual ele irá suspirar.

2.1 – TEOLOGIA: POEMA DO CORPO

Para Rubem Alves, todo o discurso sobre Deus, toda experiência sobre Deus, não pode ser traduzida de outra forma senão pelo intermédio de palavras e ações humanas. A apreensão da realidade e da experiência com o sagrado é realizada a partir do corpo humano, pelo corpo humano e com o corpo humano. É impossível inventar algo divino sobre Deus. Só é possível inventar algo humano sobre Deus. “Se Deus fosse objeto para o pássaro, seria objeto para ele apenas como um ser alado: o pássaro não conhece nada mais elevado, nada mais feliz do que o ser alado”[207], afirma Ludwig Feuerbach. As coisas são percebidas e compreendidas na perspectiva daquele

[207] FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988. p. 59-60.



que as vê. Inclusive a própria teologia vai confessar que Deus se revelou na forma humana: no corpo de Jesus Cristo.

> Deus fez-nos corpos.
> Deus fez-se corpo. Encarnou-se.
> Corpo: imagem de Deus.
> Corpo: nosso destino, destino de Deus.
> Isto é bom.
> Eterna divina solidariedade com a carne humana.
> Nada mais digno.
> O corpo não está destinado a elevar-se a espírito.
> É o Espírito que escolhe fazer-se visível, no corpo.[208]

A forma como o ser humano entende Deus é humana. O divino é a superação dos limites do corpo humano (a ressurreição do próprio corpo). "Se não houvesse um corpo que sofre e espera, os deuses seriam supérfluos e desnecessários. Eles vivem por causa do corpo, porque prometem felicidade ao corpo... Quem perderia tempo com um Deus que não prometesse a vida eterna?"[209]. Nesse sentido, é possível afirmar que todas as reflexões teológicas são, lá no fundo, reflexões sobre o corpo, sobre o corpo que espera, sobre o corpo que angustia, sobre o corpo que sofre, sobre o corpo que sente, sobre o corpo que ama. Assim, a teologia conduz o ser humano até as entranhas e as fronteiras de seu próprio corpo, expressando suas esperanças e seus desejos, o que faz da teologia uma "conversa do corpo sobre o corpo"[210].

Quando Rubem Alves diz que a teologia tem como ponto de partida o corpo, ele não está defendendo propriamente uma teologia materialista. Não se deve confundir a teologia com antropologismos ou pragmatismos. A teologia de Rubem Alves enfatiza o corpo, pois é o corpo e não a metafísica o lugar de onde se originam as grandes ideias. Toda a ideia parte do

---

[208] ALVES, Rubem. **Creio na ressurreição do corpo**: meditações. 2. ed. São Paulo: Sagarana, 1984b. p. 47.
[209] ALVES, 2005e, p. 32.
[210] ALVES, 2005e, p. 70.



corpo, das necessidades do corpo e dos limites do corpo. É através do corpo que o ser humano procura um significado para viver sua vida. Agora, essa busca por significação, declarada na teologia de Rubem Alves, é a expressão da transcendência. Como será visto adiante, o corpo não é o fim da teologia, mas é com ele e a partir dele que se faz a teologia. É nesse caminho que a teologia de Rubem Alves vai se diferenciar da teologia de Ludwig Feuerbach (que "simplifica demais as coisas ao descrever o fenômeno religioso em termos puramente psicológicos"[211]) pois sua teologia não perde o transcendente, mesmo enfatizando o imanente.

2.1.1 – O mundo como reverberação do corpo

O conhecimento humano está intimamente relacionado à necessidade do corpo humano de viver e de existir: "O conhecimento está a serviço da necessidade de viver e, primariamente, a serviço do instinto de conservação pessoal. E essa necessidade e esse instinto criaram no homem órgãos de conhecimento, dando-lhes o alcance que possuem"[212]. Isso significa que "o homem vê, apalpa, saboreia e cheira aquilo que precisa ver, ouvir, apalpar, saborear, cheirar para conservar a sua vida"[213]. A partir da necessidade de se alimentar, o ser humano desenvolveu a culinária; a partir das condições climáticas e geográficas, o ser humano construiu abrigos e represas, elaborou roupas e calçados; a partir da dor e do medo, o ser humano criou armas e acumulou conhecimento medicinal; a partir da saudade e da beleza, o ser humano inventou a arte, a música e a fotografia. Portanto, tudo o que o corpo humano procurar saber estará (direta ou indiretamente) vinculado ao que ele experimenta e sente: a fome, a sede, o frio, a dor, o ódio, a alegria, a saudade, a beleza, o medo, o prazer:

---

[211] ALVES, 1975, p. 35s.
[212] UNAMUNO apud ALVES, 2005e, p. 32.
[213] UNAMUNO apud ALVES, 2005e, p. 32.



> O mundo humano também começa com o corpo. "No princípio era o Corpo..." Tudo o que o homem criou – seus instrumentos, sua sociedade, valores, aspirações, esperanças, memórias, mitos, linguagem, religião, ideologias, ciência e qualquer outra coisa que possamos catalogar como proveniente do homem – foi engendrado em meio à sua luta para sobreviver. Todas as invenções humanas foram criadas pelo corpo e em benefício deste corpo. [...] O corpo é a origem do imperativo categórico da ação com o fito da sobrevivência. Ou, mais precisamente: da ação que tenha por fim uma vida plena de satisfações. O corpo tem, assim, uma prioridade axiológica sobre tudo, pois consiste no fundamento e na meta do mundo humano.[214]

Se o corpo é o fundamento e o objetivo do mundo humano, isso significa que todas as coisas (invenções e conhecimentos) se organizam em torno do corpo. Essa organização das coisas em torno do corpo está relacionada à questão da própria sobrevivência do corpo humano[215]. No entanto, ela está longe de ser uma característica exclusiva do ser humano. Todos os seres vivos agem e reagem mediante os estímulos externos que emergem no seu encontro com o meio em que estão inseridos. A forma mais rudimentar de ação e reação (interpretação do meio) é a capacidade de sentir dor ou prazer. Diante dessa leitura do meio, eles executam determinadas ações que lhes foram herdadas pelas gerações passadas e que estão gravadas biologicamente. É essa 'programação biológica' geneticamente herdada que lhes permite se organizar e viver. É ela que define o que eles irão comer, como eles farão seus ninhos, em que época eles se procriarão. Em geral, "os animais são prisioneiros de seus corpos. Não podem fazer coisa alguma que não

---

[214] ALVES, 1987a, p. 155-156.

[215] Essa idéia acerca do corpo humano como um corpo inapto à sobrevivência diante das condições naturais, destituído de uma programação biológica que lhe dê soluções suficientes para repetir os passos de seus ancestrais, mas, ao mesmo tempo, detentor de uma capacidade criativa imensa, responsável pelo surgimento da cultura, é central no pensamento de Rubem Alves. Ela pode ser encontrada em várias de suas obras, como, por exemplo, em: ALVES, 1987a, p. 153-172; ALVES, 1999, p. 7-30; ALVES, 2005b, p. 17-24; ALVES, 2005e, 27-41.



tenha sido por eles programada, exigida, permitida"[216]. Sua programação é completa. Isso não significa que eles não possam aprender coisas novas, mas sim que as coisas novas que eles possam vir a aprender serão mediadas "por algo dado biologicamente"[217]. Sua vida consiste na repetição constante dos mesmos atos[218]. Eles só podem conhecer aquilo que podem experimentar dentro dos limites de seus próprios corpos[219].

A organização em torno do corpo é mais complexa no ser humano[220]. Para o ser humano não se trata meramente de adaptação à natureza. O ser humano não tem seu meio como seu limite. Os demais seres vivos vivem em nichos específicos (isso não impede a adaptação, devido à destruição de alguns nichos). Na maioria das vezes, a destruição do nicho acarreta a extinção de espécies. Com o ser humano isso é diferente. A extinção de um meio não impede seu fim, porque seu corpo não está programado para viver em um só meio. Isso significa que a sua vida não é a simples repetição de ações realizadas por seus antepassados num ciclo constante, mas variam de povo para povo, de grupo para grupo, de família para família e, até mesmo, de pessoa para pessoa. Como seu corpo não é um instrumento adequado para garantir a sua sobrevivência dentro de um nicho específico, ele terá que inventar outros instrumentos que possam garanti-la[221]. Ele fará isso transformando a

---

[216] ALVES, 2005e, p. 34.
[217] ALVES, 2005e, p. 35.
[218] ALVES, 2005b, p. 18.
[219] ALVES, Rubem. O corpo e as palavras. In: BRUHNS, Heloisa T. (Org.). **Conversando sobre o corpo**. São Paulo: Papirus, 1994. p. 17.
[220] Essa ilustração encontra-se aprofundada em Clifford Geertz: "Os padrões de comportamento dos animais inferiores, pelo menos numa grande extensão, lhes são dados com a sua estrutura física; fontes genéticas de informação ordenam suas ações com margens muito mais estreitas de variação, tanto mais estreitas e mais completas quanto mais inferior o animal. Quanto ao homem, o que lhe é dado de forma inata são capacidades de resposta extremamente gerais, as quais, embora tornem possível uma maior plasticidade, complexidade e, nas poucas ocasiões em que tudo trabalha como deve, uma efetividade de comportamento, deixam-no muito menos regulado com precisão" (GEERTZ, [s.d.], p. 33).
[221] ALVES, 1987a, p. 158.



natureza e, ao fazê-lo, estará transformando-a numa extensão de seu corpo[222]. Isso significa que o ser humano (ao contrário dos demais seres vivos, que adotam o mundo assim como ele lhes é dado) não aceita o mundo como seu limite, mas é capaz de transformá-lo de acordo com a sua vontade[223].

> A atividade humana, assim, tem por objetivo sujeitar a natureza às necessidades do corpo. *Daí a necessidade de que o mundo seja organizado em função de sua vontade*. Esta é a razão por que os homens criam universos simbólicos, criam religiões e fazem história e os animais não. Os universos simbólicos, a religião, a história são expressões do esforço humano no sentido de tornar a natureza, o tempo e o espaço em função de si mesmo. Esforço titânico para *antropologizar* o universo todo, transformando-o numa extensão do corpo.[224]

2.1.1.1 – A invenção do mundo: universos de significados

O fato de o ser humano não estar preso a seu corpo concede ao ser humano a liberdade de imaginar e criar outros mundos além daquele que ele vê[225]. Seu mundo não é apenas o que ele tem diante de si. Seu mundo é aquilo que ele inventa. Sua realidade não é simplesmente aquela que se apresenta a ele, mas aquela que ele cria e significa. E isso abre inúmeras possibilidades para ele. "Parece que esta é a marca característica do mundo dos homens: ele é duplo, rachado. Vivemos entre *fatos e valores, as coisas tais como são e as coisas tais como poderiam ser*"[226]. Isso acontece porque o ser humano "vê o mundo através de uma *atitude valorativa*, isto é, atitude que pergunta à realidade acerca de sua *significação* para o seu problema fundamental"[227] (a priori, a garantia de sua própria sobrevivência). Isso quer dizer que o mundo humano é um mundo inven-

---

[222] ALVES, 1987a, p. 158.
[223] ALVES, 1999, p. 12.
[224] ALVES, 1999, p. 12. Grifos do autor.
[225] ALVES, 2005e, p. 35.
[226] ALVES, 2005e, p. 35. Grifos do autor
[227] ALVES, 1999, p. 27.



tado que nasce da relação que o ser humano estabelece com seu meio e as coisas a sua volta. Ao se relacionar com seu meio, ele atribui um valor; ele diz para si mesmo qual é o significado que aquilo tem para seu corpo. Em outras palavras: à medida que o ser humano se relaciona com o ambiente que o cerca, ele cria um universo de significado. Ele diz para si mesmo se o que ele vê, apalpa ou experimenta é prazeroso ou doloroso, ameaçador ou promissor, amistoso ou hostil. Portanto, o mundo em que o ser humano habita não é apenas o mundo físico, mas um mundo simbólico, estruturado a partir dos valores estabelecidos na relação ser humano – mundo.

Para Rubem Alves, a vida humana não está reduzida ao pragmatismo (produzir para sobreviver). O ser humano precisa de um universo de significado que possa dar a ele um sentido para sua vida. "Assim, o homem não procura apenas satisfazer as suas necessidades biológicas. Antes, ele busca o sentido. Anseia pela alegria. Quer plasmar o mundo segundo a sua imagem e semelhança, de modo a ver 'seu próprio reflexo num mundo por ele construído'"[228]. Aludindo a um dito de Jesus: "Está escrito [em Dt 8.3]: Não só de pão viverá o homem, mas de toda palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4.4). O ser humano precisa de um sentido, de um significado. Tudo aquilo que o ser humano inventa precisa possuir um sentido e um significado e não simplesmente uma função prática[229].

O ser humano cria a partir da necessidade do corpo de transformar um mundo ameaçador e opressor que ele tem diante de si num mundo em que possa se sentir 'em casa'. Sentir-se em casa é muito mais do que garantir o alimento, a roupa, o abrigo. Sentir-se em casa significa "ver seus valores corporificados no mundo existente ao redor"[230]. Em outras palavras, o mundo que o ser humano constitui para si mesmo e no qual conduzirá a sua vida é um mundo valorativo. Ele é construído

[228] ALVES, 1987a, p. 162.
[229] ALVES, 1987a, p. 162.
[230] ALVES, 1987a, p. 159.



na perspectiva dos valores e dos significados que o ser humano atribui às coisas a sua volta. Isso quer dizer que, "quaisquer que sejam as realidades que me atingem, nada sei sobre elas em si mesmas. Só as conheço como reverberações do meu corpo"[231], i. e., na perspectiva do valor que é atribuído e, consequentemente, na perspectiva do significado que essas realidades dão. Por mais que se queira procurar, não existe uma realidade objetiva.

> Não. Não existe um mundo neutro. O mundo é uma extensão do corpo. É vida: ar, alimento, amor, sexo, brinquedo, prazer, amizade, praia, céu azul, auroras, crepúsculos, dor, mutilação, impotência, velhice, solidão, morte, lágrimas, silêncios. Não somos seres do conhecimento neutro, como queria Descartes. Somos seres do amor e do desejo. E é por isso que a minha experiência da vida é essencialmente emoção. Na verdade *o que é a emoção senão o mundo percebido como reverberação no corpo? Um leve tremor que indica que a vida está em jogo...* Neutralidade? Nem mesmo nos cemitérios. As flores, os silêncios, os anjos imóveis, as palavras escritas nos falam de tristezas que continuam a reverberar pelo universo afora...[232]

É em sua busca por significados que o ser humano criou a cultura. Para Rubem Alves, a cultura surge no processo que o ser humano realiza para transformar o mundo desconhecido e ameaçador num mundo conhecido, num lar. "A cultura, nome que se dá a esses mundos que os homens imaginam e constroem, só se inicia no momento em que o corpo deixa de dar ordens" [233]. A cultura emerge da ineficácia da programação biológica do ser humano e da sua atitude valorativa em relação ao seu meio. Assim, a cultura surge como um universo de valores. A realidade humana é construída a partir de aspirações e emoções.

---

[231] ALVES, 2005e, p. 31.
[232] ALVES, 2005e, p. 32-33. Grifos do autor.
[233] ALVES, 2005b, p. 20.



Criado o mundo da cultura, o ser humano passa a viver sob os princípios dos valores que sua relação com a natureza e com as coisas a sua volta evocou. É por isso que o ser humano é capaz das coisas mais diversas como se sacrificar e se rebelar por causa de um ideal, cometer suicídio, viver uma vida monástica, construir jardins e plantar árvores. O próprio corpo que recusou a natureza como ela se apresentou a ele e criou a cultura virou uma criação da própria cultura. "Os impulsos sexuais, os gostos alimentares, a sensibilidade olfativa, o ritmo biológico de acordar/adormecer deixaram há muito de se expressões naturais do corpo porque o corpo, ele mesmo foi transformado de entidade da natureza em criação da cultura"[234]. Ao educarem seus filhos, pais e mães descrevem para eles como o mundo é e como ele funciona. Eles os educam dentro de uma cosmovisão já adquirida e vivenciada, de valores já estabelecidos. As crianças recém-nascidas, por exemplo, são totalmente indefesas e dependentes de seus pais. Elas precisam de alguém que as alimente, as proteja e as ensine a sobreviver. "As *receitas* de como ser humano têm de ser ensinadas, aprendidas, preservadas"[235]. Assim, a cultura surge como um 'mecanismo de controle' para governar o comportamento[236]. Esse 'mecanismo de controle' fornece os significado sob os quais o ser humano construirá e conduzirá a sua vida:

> A perspectiva da cultura como 'mecanismo de controle' iniciase com o pressuposto de que o pensamento humano é basica-

---

[234] ALVES, 2005b, p. 20. Nesse sentido, vale somar a afirmação de Geertz: "*Grosso modo*, isso sugere não existir o que chamamos de natureza humana independente da cultura. Os homens sem cultura não seriam os selvagens inteligentes de *Lord of the Flies*, de Golding, [...] nem seriam eles os bons selvagens do primitivismo iluminista, ou até mesmo, como a antropologia insinua, os macacos intrinsecamente talentosos que, por algum motivo, deixaram de se encontrar. Eles seriam monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto: verdadeiros casos psiquiátricos" (GEERTZ, [s.d.], p. 35). Grifos no original.

[235] ALVES, 1994, p. 19.

[236] GEERTZ, [s.d.], p. 33.



> mente tanto social como público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade. Pensar consiste não nos 'acontecimentos na cabeça' (embora sejam necessários acontecimentos na cabeça e em outros lugares para que ele ocorra), mas num tráfego [...] de símbolos significantes – as palavras, para a maioria, mas também gestos, desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos como relógios, ou objetos naturais como jóias – na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência. Do ponto de vista de qualquer indivíduo particular, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, ou de alguns deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer uma construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no 'curso corrente das coisas experimentadas', tomando de empréstimo uma brilhante expressão de John Dewey. [237]

A impressão que se tem é que Rubem Alves, a exemplo de Clifford Geertz, também parece emprestar a compreensão de Max Weber, de "[...] que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu"[238]. Para Rubem Alves, o ser humano pode estar amarrado a teias de significado, mas apesar disso ele é capaz de criar teias totalmente novas. Essa abertura ao novo deve-se a duas características inerentes ao ser humano que ganham destaque em Rubem Alves: o desejo e a imaginação (aqui é importante deixar claro que a preocupação de Rubem Alves não é conceituar a cultura, mas descrever a origem da religião).

[237] GEERTZ, [s.d.], p. 33.
[238] GEERTZ, [s.d.], p. 4.



2.1.1.2 – A imaginação e o desejo: humanização do mundo

Segundo Rubem Alves, a cultura (e também a religião) surge da faculdade criativa do ser humano de transformar o mundo a sua volta num mundo que possa ser amado, que possa ser objeto de desejo. Para se sentir 'em casa', o ser humano vai organizar seu mundo de maneira que ele possa amá-lo e sentir-se amado (ele criará uma *ordo amoris*, uma ordem amorosa[239]) de maneira que ele possa ver um sentido para a sua vida e uma ordem sob a qual ele possa organizar a sua vida. Assim, o ser humano transforma seu meio mediante a exigência do amor e dos valores que emanam na relação que ele estabelece com seu meio e com as coisas ao seu redor. Transformará o mundo a sua volta segundo as *exigências de seu desejo*:

> A sugestão que nos vem da psicanálise é de que o homem faz cultura a fim de criar os objetos do seu desejo. O projeto inconsciente do ego, não importa seu tempo nem seu lugar, é *encontrar um mundo que possa ser amado*. Há situações em que ele pode plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de *impotência* em que os objetos do seu amor só existem por meio da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação, as mãos e os símbolos, para criar um mundo que faça sentido, que esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, lar...[240]

Para transformar o mundo num objeto de desejo, é necessário recusar o veredicto dos fatos dados e explorar possibilidades que ainda não existem. É nisto que consiste a imaginação: na recusa de aceitar o mundo como um fato dado e, mediante essa recusa, na fecundação de um mundo totalmente novo[241]. Isso significa que o ser humano não possui uma consciência objetiva, ele não é um reduplicador de fatos, mas um

[239] Termo emprestado de Scheller. ALVES, 2005b, p. 23.
[240] ALVES, 2005b, p. 22. Grifos do autor.
[241] ALVES, 1987a, p. 79.



criador de mundos[242]. A criação de universos simbólicos e de produtos culturais e a organização da vida humana não podem ser explicadas sem o "voo utópico da imaginação"[243].

> É a isto que chamamos imaginação. O corpo humano criou para si mesmo a possibilidade de deixar para trás um passado que tenha se mostrado disfuncional e opressivo e isto, por conseguinte, torna possível a ele agir sob a inspiração de suas intenções. O corpo humano é um emigrante: sai do espaço onde se encontra e que o força a um comportamento adaptativo e vai em busca de um novo, a ser ainda criado. O homem experimenta com o espaço, tendo o futuro como um dado a seu favor. E o que este futuro pode vir a ser? Assim como uma mulher grávida se olha como alguém que vai tornar-se mãe, e assim como o artista vê as cores enquanto possibilidades de expressão e comunicação, também o homem olha o mundo ao redor como matéria-prima para a tarefa criativa a ser empreendida pelo esforço conjunto do coração e das mãos.[244]

Para Rubem Alves, "a imaginação é a forma mais fundamental de operação da consciência humana"[245]. Ela é a origem de toda atividade criacional do ser humano e a responsável pelo processo de transformação (humanização) do mundo. Ela é filha do desejo humano de ver e compreender o mundo a sua volta na perspectiva de seus valores. Ela lida com possibilidades e realidades ausentes e ela intenta tornar essas possibilidades presentes na vida humana. A imaginação impulsiona o

---

[242] ALVES, 1975, p. 17-18: "A consciência objetiva não existe. Ela é um ideal, que nasceu de condições histórias específicas. A própria consciência objetiva é uma construção normativa da imaginação. Nas palavras de W. Stark, 'o pensamento não-valorativo (value-free) pode ser um ideal, mas certamente ele não é encontrado em parte alguma como realidade'. Empiricamente, o que é que encontramos, mesmo naquelas atividades que o homem pretende serem rigorosamente objetivas, como a ciência? Encontramos uma consciência concreta, envolvida nos problemas reais de vida e morte que a condicionam e, portanto, dominada pela emoção e embalada pela imaginação".

[243] ALVES, 2005e, p. 37.

[244] ALVES, 1987a, p. 165.

[245] ALVES, 1975, p. 15.



ser humano a experimentar e o faz criar. Se o ser humano não desejasse voar, se ele não cogitasse a possibilidade de voar, hoje não existiriam os aviões. Demais exemplos podem ser enumerados infinitamente: culinária, medicina, tecnologia, agricultura, mecânica, astronomia, engenharia.

O problema está em achar que a imaginação é a raiz dos erros cognitivos ou a fonte das neuroses ou ainda que ela se opõe ao conhecimento do real. "A imaginação só se torna compreensível se percebermos que ela se constrói a partir de uma *suspeita* de que é provável que os limites do possível sejam muito mais extensos que os limites do real"[246]. Para Rubem Alves, basta aceitar "a imaginação como dado primário da experiência humana"[247] e que "através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser e o que ainda não é deverá ser"[248]. Portanto, construir o mundo a partir da atividade valorativa que o ser humano possui implica em ouvir a voz do desejo e em enxergar os horizontes da imaginação.

2.1.1.3 – A linguagem: interpretação do mundo

Um último fator a ser considerado é que o mundo de significados que é criado pelo acasalamento do desejo e da imaginação não subsiste sem a estrutura da linguagem. Na verdade, o próprio mundo de significados é mediado pela linguagem[249]. Ao mesmo tempo em que o ser humano constitui seu mundo a partir da sua relação com o ambiente que o cerca, ele

---

[246] ALVES, 1975, p. 19.
[247] ALVES, 1975, p. 18.
[248] ALVES, 1975, p. 20.
[249] ALVES, 1987a, p. 56: "As coisas vêm a nós não em sua nua concretude, mas vestidas pela linguagem. As palavras que as nomeiam determinam parcialmente como experimentamos o mundo à nossa volta. E devido ao seu poder para definir o nosso mundo, as palavras, em última instância, condicionam o que fazemos. Como assinalou Robert K. Merton, 'a linguagem conceitual tende a fixar as nossas percepções e, por derivação, o nosso pensamento e comportamento.' (Robert K. Merton, *Sociologia: teoria e estrutura*, p. 160)". Grifos do autor.



traduz a sua experiência através da linguagem. A linguagem é interpretação do mundo. Ela reflete a relação que o ser humano no estabelece com seu meio e os significados que surgem dessa relação[250]. Seu objetivo é preservar experiências bem sucedidas para que futuras gerações possam construir sua vida sobre elas. Na medida em que o mundo de significados não é herdado biologicamente, ele só é preservado se ensinado e se aprendido pelas gerações mais novas[251]. Mais ainda, seu objetivo é organizar a realidade numa ordem de sentido. Ela não tem por finalidade apenas representar as coisas e suas relações com o ser humano, mas também de possibilitar a comunicação entre os participantes de um determinado grupo social; de socializar, preservar e transmitir as experiências e os valores às gerações mais novas[252].

> *A linguagem é a memória coletiva da sociedade*. É ela que provê as categorias fundamentais para que certo grupo social *interprete* o mundo, ou seja, para que ele diga *como ele é*. Mas exatamente por causa disto, por determinar a interpretação, a linguagem determinará também *a maneira pela qual a referida comunidade irá organizar a sua ação*. É lógico. Um sujeito (homem ou comunidade) age em resposta a determinado estímulo. Mas se o mundo, donde vêm os estímulos, é mediado pela linguagem, esta irá, de uma forma ou de outra, condicionar a resposta.[253]

Nesse sentido, Rubem Alves se aproxima da contribuição de Jürgen Habermas à filosofia da linguagem acerca da linguagem e de suas estruturas de significação[254]. Para o sociólo-

---

[250] ALVES, 1975, p. 36. Grifo do autor.
[251] ALVES, 2005e, p. 59.
[252] ALVES, 1999, p. 17.
[253] ALVES, 1999, p. 15-16.
[254] HABERMAS, 2002. p. 65-134. Essa aproximação é interessante de ser constatada, visto que Rubem Alves se nutre dos chamados mestres da suspeita (i.e., daqueles que suspeitavam da idéia de que a linguagem representava verdadeiramente o mundo) como Marx, Nietzsche, Freud e por mencionar freqüentemente o 'segundo' Wittgenstein, e sua obra *Investigações Filosófi-*



go e filósofo alemão, a função primária da linguagem é o entendimento entre sujeitos diferentes. A linguagem é responsável por representar estados de coisas, as intenções e as experiências de um falante e de estabelecer relações com um destinatário[255]. Ela coordena a produção de significado e toda a produção de significado, segundo o filósofo, é uma ação humana. Esta ação pode estar baseada no entendimento mútuo entre os sujeitos que interagem num ato de fala (agir comunicativo) ou na influência arbitrária (agir estratégico) de um falante sobre os outros. Para Habermas, não existe significação fora da ação humana e é a linguagem que coordena as ações de sujeitos diferentes numa mesma sociedade, "tornando possível um acordo racionalmente motivado"[256] por eles. A linguagem é uma ação humana que constrói a sociedade, que constrói o mundo e este mundo construído só pode ser linguagem. A linguagem constrói o ser humano, o qual constrói a linguagem e é reconstruído por ela num fazer e re-fazer constante.

Os sujeitos que interagem num ato de fala já se encontram inseridos e participantes de um universo de sentido. Este universo de sentido é o ambiente onde se desenrolam as ações e as interações humanas[257]. Além de ser um instrumento para interpretar o mundo, representar as coisas, traduzir os valores, proporcionar a comunicação entre os sujeitos de um mesmo grupo social, preservar e transmitir sua visão de mundo, a lin-

---

cas, no qual o filósofo austríaco defende que é o uso da linguagem que define seu sentido.

[255] HABERMAS, 2002, p. 78.

[256] HABERMAS, 2002, p. 95.

[257] Segundo Habermas, o universo de sentido é composto de duas macroestruturas: o mundo da vida e o sistema. O mundo da vida é a estrutura maior, onde se encontram os sentidos atribuídos às ações e às interações humanas em sociedade, enquanto que o sistema é a estrutura menor, onde se encontram os sentidos atribuídos aos "meios de direção", i. é, estruturas sistêmicas que controlam determinadas ações que possuem um "enfoque racional-com-relação-a-um-fim" (HABERMAS, 2002, p. 83) (sistema político, economia, etc.). Enquanto que, no segundo, as ações são coordenadas estrategicamente, no primeiro, elas são coordenadas através de processos de entendimento.



guagem se torna também sistema: ela se torna os próprios olhos através dos quais o ser humano enxergará a realidade. O ser humano já se encontra socializado, condicionado e determinado pela linguagem ao utilizá-la[258]. Ora, a linguagem é um fenômeno social. O ser humano é um ser social e a participação numa linguagem comum reflete a participação numa mesma estrutura de valores, pois são os valores que dão sentido às palavras[259] (o processo de significação inicia-se no instante em que o ser humano dá um *nome* às coisas[260]). Assim, "nossa linguagem tende a fixar as nossas percepções e, a seguir, o pensamento e o comportamento"[261]. As palavras dão vida às nossas cosmovisões e que formam nossas realidades.

> Alguém viu e sabe.
>
> Este alguém *descreve* para quem *não viu* ainda, *não sabe* ainda. E assim aquilo que os olhos não viram vai, aos poucos, tomando forma na mente dos que ouvem. Ah! Mundo nascido da atividade docente de um sem-número de pessoas que sem diplomas em educação ensinam, sem saber como, e assim constroem mundos. "Cada pessoa que entra em contato com uma criança é um professor que incessantemente lhe descreve o mundo, até o momento em que ela é capaz de perceber o mundo tal como foi descrito" (CASTAÑEDA, 1972, p.8-9). E pais, mestres, párocos, pastores, profetas, conselheiros, líderes políticos e todos os "outros significativos", através da sua fala, vão descrevendo, criando olhos, formando mentes, solidificando realidades.
>
> O falado instaura o mundo. Os olhos sucumbem perante o poder da palavra.[262]

---

[258] ALVES, 1999, p. 21.
[259] ALVES, 1999, p. 23-30.
[260] ALVES, 1999, p. 27-28: "Ao dar nome a alguma coisa o homem está dizendo o que ela significa para ele: como se relaciona com ela, e como a vê em relação a si mesmo. Dar nome é atribuir significação".
[261] ALVES, 2005e, p. 63.
[262] ALVES, 2005e, p. 59.



O ser humano está tão preso às palavras que elas podem gerar verdadeiros curtos-circuitos neles. Há quem possa comer um delicioso bife e vomitá-lo ao saber que se trata de carne canina, pois, em seu 'mundo', é inadmissível e repreensível comer esse tipo de alimento. Ele não vomita a comida, mas a palavra; ou melhor, ele expele o significado que aquela palavra contém[263]. "Se não fosse pela palavra *nu* e pelo tom com que ela é pronunciada, o homem não teria consciência de sua nudez. Não se ruborizaria. Então, implícita na mediação linguística do mundo está também a mediação linguística do corpo"[264].

Os curtos-circuitos que são causados no organismo humano por causa do uso das palavras se devem aos valores que elas carregam. São os valores (os significados) que movem o ser humano nas mais diferentes esferas da vida. Esses valores são evocados principalmente no convívio social e o ser humano se encontra sujeito a eles. A estrutura de valores dentro de uma sociedade é a estrutura de valores de um grupo social. Como o ser humano não existe fora dessa estrutura de valores, os limites dessa estrutura denotam os limites do mundo humano. Para Rubem Alves, se "os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo"[265], como afirma Wittgenstein, os limites da linguagem tornam-se também os limites do corpo e os limites do corpo denotam os limites do real:

> Como membros da sociedade não podemos ver sem o auxílio desta lógica da realidade que a sociedade criou. O verso da moeda, entretanto, é que ao definir o nosso mundo a linguagem realmente estabelece os seus fins e limites. Ela impede que nos apercebamos daquelas dimensões do real que não são previstas (ou são indesejáveis) pelo nosso aparato conceptual. A linguagem nos permite ver, dentro dos seus limites, mas nos torna cegos para tudo aquilo que a transcende.[266]

---

[263] ALVES, 2005e, p. 61-62; ALVES, 1994, p. 22-23.
[264] ALVES, 1994, p. 22.
[265] WITTGENSTEIN apud ALVES, 2005e, p. 60.
[266] ALVES, 1975, p. 64.



É assim que o ser humano viverá num mundo coeso. Para se orientar, ele cria universos simbólicos e passa a viver de acordo com os valores que esses universos expressam. As gerações futuras nascem inseridas nesse universo (e aí a contribuição de Geertz já citada: que podem sofrer pequenas alterações, subtrações e adições de sentidos, dos quais o ser humano pode ou não participar, mas que, na maioria das vezes, não se dá conta disso[267]) aprendem a ver o mundo como ele lhes é apresentado. Elas o tomam como se fosse uma coisa[268]. Segundo Rubem Alves, ele precisa esquecer que o mundo no qual ele vive é uma criação humana e que a realidade na qual ele habita é precária. Saber que seu universo simbólico poderá ruir a qualquer momento deixaria o ser humano em pânico, pois significaria que o que ele *quer que seja*, *pode não ser*.

> Todo processo de socialização contém em si os mecanismos de obscurecimento das origens. Quando ensinamos aos nossos filhos as regras do jogo, no processo de socialização primária, nós lhes dizemos *como* as coisas são. Mas as crianças não se contentam com isto. E perguntam: Por quê? E nossas respostas, inevitavelmente, tendem a explicar o *como* por referência a uma realidade última. Deus, determinismo social, determinismo biológico, instinto, determinismo econômico, história – todos estes são horizontes metafísicos ('God-terms', na expressão de Kenneth Burke), fundamentos explicativos últimos de tudo o que é.[269]

Portanto, a imaginação constrói mundos. Estes se constituem de uma rede de significados que dão sentido à existência humana. Essa rede de significados é traduzida em linguagem. Ela é inerente ao ser humano. Seu segredo é a relação do ser humano com o meio e com os outros num espaço e num tempo[270]. Lin-

---

[267] GEERTZ, [s.d.], p. 33.

[268] Aqui Rubem Alves lembra que a intenção de Durkheim ao afirmar que se deve considerar "fatos como coisas" é puramente metodológica e não ontológica. ALVES, 1975, p. 65-66.

[269] ALVES, 1975, p. 66.

[270] ALVES, 1999, p. 28.



guagem é relação, vida é relação, relação é valor, valor é o que dá sentido à vida. Toda a ação humana acontece dentro de um mundo criado pela linguagem. A linguagem muda o mundo, o mundo muda a linguagem. Linguagens diferentes refletem mundos diferentes e vice-versa. A linguagem e a realidade são inseparáveis.

A chave de compreensão aqui é que, para Rubem Alves, a vida humana não está reduzida ao pragmatismo (produzir para sobreviver), mas amplia-se até a esfera do sentido. Ele precisa de significados para viver. Ao mesmo tempo em que o ser humano não se conforma com o mundo que se revela diante de si, ele procura um lugar em que ele possa se sentir 'em casa', um lugar que ele possa chamar de 'lar'. Ele não vê o mundo a sua volta como um simples fato bruto, mas também como um fato possível de ser transformado. Ele vê as coisas como elas são e como elas podem ser[271]. Se os significados e os valores que ele aprende através da educação e da interação no universo cultural (simbólico) em que nasceu não suprem sua necessidade de sentido, o ser humano é capaz de projetar um mundo totalmente novo onde a sua vontade vigora. Ao contrário do se pensa, não se trata de uma fuga da realidade, como Durkheim demonstrou bem em seu livro *As formas elementares de vida religiosa* (sob o qual o próprio Rubem se baseia) mas da faculdade humana de "conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real"[272]. É por causa dessa faculdade inata do ser humano, determinada pela capacidade imaginativa, que o discurso religioso emergirá das entranhas humanas e criará forma no mundo da linguagem, no mundo dos significados, no mundo humano.

> A religião é um tipo especial de linguagem. Não difere das demais linguagens em sua origem. Igualmente como qualquer outra linguagem, foi criada pelo ser humano e todos seus sím-

[271] ALVES, 2005e, p. 36-37.

[272] DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 499.



> bolos guardam relação com a vida prática do ser humano, isto é, com as condições em prol de sua humanização e sobrevivência. A especificidade da religião nós encontramos no fato de representar a projeção e a universalização dos valores do ser humano (surgidos de seu tempo e de seu espaço), levados até as últimas fronteiras do universo.[273]

2.1.2 – Religião: teia de símbolos, sentidos, esperanças e desejos

O ser humano deseja criar um mundo que faça sentido a ele, um mundo que ele possa amar e sentir prazer, mas o resultado sempre fica muito aquém do esperado. O discurso religioso emerge no fracasso da cultura em fornecer uma ordem amorosa (*ordo amoris*) ao ser humano. "É possível discernir a *intenção* do ato cultural, mas parece que sua realização efetiva escapa para sempre àquilo que nos é concretamente possível"[274]. A vida humana é marcada por tragédias e perdas: dor, solidão, injustiça, desigualdade, violência, morte. Pessoas transformam lares em fortalezas, evitam andar à noite nas ruas, lutam pelo sustento, choram seus mortos. A vida, onde o amor e o prazer possam reinar e onde as preocupações se desfazem em mediocridades, permanece sendo uma utopia: algo 'sem-lugar' na vida ordinária e habitada no recanto dos sonhos.

> A cultura parece sofrer da mesma fraqueza de que sofrem os rituais mágicos: reconhecemos sua intenção, constatamos seu fracasso – e sobra apenas a esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize com o desejo. E, enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. A realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos.[275]

Mas o que são os símbolos? Para Rubem Alves, os símbolos nada mais são do que um horizonte para o qual o ser huma-

---

[273] ALVES, 1973a, p. 132. Tradução própria.
[274] ALVES, 2005b, p. 23.
[275] ALVES, 2005b, p. 23.



no direciona seu caminhar[276]. Eles são as testemunhas de algo ausente, ao mesmo tempo em que eles movem o ser humano em sua direção na tentativa de tornar essa ausência uma presença. Eles são os porta-vozes do desejo e da esperança. Em outras palavras, os símbolos são as testemunhas do desejo e da esperança humana por uma realidade que faça sentido e que satisfaça o ser humano em suas angústias interiores pela busca de um universo em que ele possa se sentir amado. Assim, o que um símbolo representa está muito além dele mesmo e esse 'muito além' impede uma relação direta com o sentido que o símbolo carrega: é como o cheiro de um bolo assando no forno que invade as narinas e contagia o corpo, que já experimenta a presença do bolo, antes mesmo dele estar presente. O cheiro não é o bolo em si, mas é parte dele. Além disso, o cheiro pode fazer o ser humano se lembrar de momentos com pessoas conhecidas em torno de uma mesa, bem como de outros bolos que tenham o aroma semelhante.

Em outras palavras, os símbolos estabelecem uma *relação metonímica* (os momentos com pessoas conhecidas) e uma *relação metafórica* (outros bolos semelhantes) com o ser humano. O sentido que eles carregam é sempre uma transposição de seu sentido original[277]. Assim, os símbolos têm o poder de conectar mundos. Todavia, esses mundos que se tornam conhecidos através do poder do símbolo não são mundos metafísicos ou qualquer outro espaço dimensional desconhecido, mas se tratam do próprio mundo em que o ser humano habita, agora re-significado[278]. Eles fornecem a *ordo amoris* que a cul-

---

[276] ALVES, 2005b, p. 23.

[277] RUBEM Alves: os símbolos. Direção e produção de Armando Celia Jr. e Celso Pavarin Jr. Coordenação de Marina Escolar. Campinas: Vídeo Arqui/ABEC, [s.d]. 1 videocassete (51 min), VHS, son., color.

[278] ALVES, Rubem. El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973a. p. 133: "[…] os símbolos não podem ser interpretados como se fossem janelas que se abrem a um mundo que está mais além do humano ou como se fossem pequenos orifícios que nos deixam espiar o que ocorre no céu... A linguagem, por ser criação humana, jamais nos leva mais além do humano". Tradução própria.



tura fracassa em fornecer. Em todo o caso, os símbolos nunca significam eles mesmos, mas sempre apontam para outros significados, que surgem *mediante a relação que o ser humano estabelece com eles*[279].

> Os símbolos não possuem significação em si mesmos. O que equivale a dizer que eles não são auto-elucidativos. Se se quer conhecer o significado dos símbolos tem-se de conhecer a sua história. Quem os produz? Que medos e esperanças, que ansiedades e aspirações se mesclam no útero que os faz nascer? E por quê? Qual é o propósito da vida, a jazer por sob todo este processo?[280]
>
> A função de um símbolo é representar uma relação vivida. Relações não são vistas. Elas não são objetos. Elas são antes o *meio* em que a vida se dá.[281]

Aqui é importante ter claro que o sentido dos símbolos que Rubem Alves enfatiza é um sentido existencial: trata-se de um símbolo sob o qual o ser humano é capaz de pendurar seu próprio destino, diferente, portanto, de um símbolo 'comum' como, por exemplo, a bandeira nacional, o dinheiro. Essa diferenciação é mais nítida em Paul Tillich que distingue entre símbolos religiosos e símbolos 'de um modo em geral'. Para Paul Tillich, o símbolo religioso é aquele que expressa "aquilo

---

[279] Paul Tillich resume seis principais características dos símbolos (TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 31-32): 1) "eles indicam algo que se encontra fora deles"; 2) "ele faz parte daquilo que ele indica"; 3) "ele nos leva a níveis da realidade que, não fosse ele, nos permaneceriam inacessíveis"; 4) "ele abre dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade"; 5) "símbolos não podem ser inventados arbitrariamente. Eles provêm do inconsciente individual ou coletivo e só tomam vida ao se radicarem no inconsciente do nosso próprio ser" e 6) "Eles surgem e desaparecem como seres vivos".

[280] ALVES, 1987a, p. 113. Além disso, "os símbolos escondem sempre a sua sabedoria sob uma aparência de disparate. São brincalhões, visionários, palhaços e monstros, a dizerem coisas que são ofensivas ou atrativas, alegres ou terríveis, ridículas ou sublimes, todas elas compondo os nossos sonhos e pesadelos sociais" (ALVES, 1987a, p. 113).

[281] ALVES, 1975, p. 132.



que toca o homem incondicionalmente"[282], aquele sobre o qual o ser humano repousa seu destino e que exige sua dedicação total, ao mesmo tempo em que promete a realização perfeita daquilo pelo qual ele anseia. Segundo Tillich, qualquer símbolo pode vir a ser religioso na medida em que ele expressa para o ser humano um caráter de 'preocupação última'[283]. Assim, retomando o exemplo acima, a bandeira nacional e o dinheiro podem vir a ser símbolos religiosos no instante em que o ser humano considerá-los de caráter último. Nesse caso, se o universo em que o ser humano habita não o satisfaz e se o que ele vê a sua volta está muito aquém do aspirado, os símbolos fornecem uma reestruturação dos valores; eles evocam a esperança e o horizonte de que 'nem tudo está perdido', que 'a vida tem sentido' e que ainda existe 'algo pelo qual se possa lutar'.

Para Rubem Alves, os símbolos são o núcleo da religião, pois eles carregam as sementes da esperança e do desejo humano por um universo que faça sentido e que corresponda aos anseios humanos. Sua consistência envolve a realização de tudo o que a imaginação possa criar e a certeza de que essas criações são possíveis. Testemunhas de coisas que ainda não nasceram, os símbolos despertam no ser humano o anseio e a certeza de que tais coisas venham a existir. Nesse sentido, os símbolos são a expressão da recusa e do protesto humanos em aceitar a realidade como ela se apresenta a ele. E "aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza"[284]. "Em outras palavras: a religião é a forma simbólica com que se expressam as relações existenciais entre o ser humano e seu mundo. Não é natural-

---

[282] TILLICH, 2001, p. 32.

[283] TILLICH, 2001, p. 5-7; 32-35.

[284] ALVES, 2005b, p. 24. "A religião é um dos temas pelos quais Alves mais se apaixonou e ao qual dedicou vários de seus livros" (Cf. CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 109). O tema pode ser encontrado principalmente nas seguintes obras: O que é religião?, O Enigma da Religião, O Suspiro dos Oprimidos (de cunho filosófico religioso) e ainda Dogmatismo e Tolerância e Religião e Repressão (de cunho teológico).



mente uma pura fantasia na mente do ser humano, mas expressa a situação real em que se seguirá até o final da história"[285]. Para Rubem Alves, a religião não é um devaneio humano, mas uma "tomada de consciência"[286].

A consciência humana surge concomitantemente com os universos simbólicos, linguísticos, culturais, que permearão e condicionarão a vida humana que os evocou. Ao contrário do que se pensou a partir de Descartes e Kant, a consciência não *antecede* a vida, *mas é determinada* por ela[287]. A consciência é produto do corpo e de sua necessidade de sobrevivência. Ela emerge justamente no momento em que o ser humano se relaciona com seu meio e estabelece seus valores, criando assim os seus universos linguísticos e culturais sob os quais irá viver[288]. Sendo a imaginação a origem de toda atividade criacional do ser humano e a responsável pelo processo de transformação (humanização) do mundo, a consciência não pode ser desvinculada dela. A imaginação e a consciência estão intimamente ligadas. A imaginação é a forma de operação primária da consciência. A recusa de ver o meio como fato dado e a capacidade de vê-lo como fato possível. Portanto, a consciência não pode ser dissociada nem da imaginação, nem da linguagem, nem da cultura e nem (muito menos) do corpo.

Aqui cabe lembrar que a vida humana ordinária é construída sobre sistemas de rotinas e no estabelecimento e no desempenho de papéis sociais para cada 'ator' ou 'atriz' do jogo da vida. Existe uma constante interação (troca de ações) entre pessoas, coisas e instituições. Essa interação é programada por uma lógica estrutural que fornece um receituário de como agir em determinadas ocasiões ou mediante determinadas pessoas[289].

---

[285] ALVES, 1973b, p. 84. Tradução própria.
[286] ALVES, 1973b, p. 82. Tradução própria.
[287] ALVES, 1973b, p. 82.
[288] A consciência surge junto com a linguagem: no instante em que o ser humano estabelece uma relação com seu meio e atribui valores às coisas a sua volta (ALVES, 1999, p. 16).
[289] ALVES, 1975, p. 62: "É necessário saber o papel do outro para saber que tipo de comportamento devo adotar [...] Papéis simplificam o comportamento, por



Esse receituário é aprendido, preservado e ensinado através das gerações (podendo sofrer pequenas alterações, subtrações ou adições, como explicou Geertz[290]) sendo repetido continuamente ao longo dos anos. Esse processo de repetição constante concede a ilusão de que tudo está 'sob controle'. Mais ainda, ele faz o ser humano "identificar o prático e funcional com o verdadeiro"[291]. A linguagem contribui para esse processo, pois é por meio dela que as ações humanas se desenrolam. A dependência humana da linguagem torna a própria linguagem muito ambígua, pois, ao mesmo tempo em que ela possibilita a visão (a realidade vem ao ser humano vestida pela linguagem) ela torna o ser humano cego "para tudo aquilo que a transcende"[292]. Para Rubem Alves, a lógica social está estruturada no processo do ser humano em esquecer que os fatos sociais não possuem caráter ontológico. Embora tudo conspire para que o ser humano se aliene dentro do próprio universo que ele criou, há sempre uma 'válvula de escape': a estrutura de equilíbrio precário da consciência humana[293]. Partindo da ideia freudiana do princípio do prazer e do princípio da realidade, Rubem Alves explica este processo:

---

simplificar o outro. Livram-nos do problema de encontrar cada pessoa como um Tu único e reduzem os homens a tipos, havendo para cada um deles uma receita precisa acerca do que fazer. Isto é válido para toda a realidade social. As rotinas sociais são, na realidade, um conjunto de *receitas* que programam nosso agir e pensar". Grifo do autor.

290 GEERTZ, [s.d.], p. 33.

291 ALVES, 1975, p. 63: "A repetição cria a lógica. E aquilo que é indefinidamente repetido, sempre com os mesmos resultados práticos, torna-se ontologia. [...] As rotinas sociais transformam-se então no modelo segundo o qual o homem organiza a sua visão de mundo. Ora, rotinas sociais são sedimentações de experiências passadas. Isto significa que, da interioridade do seu mundo prático, *o homem se comporta como se o futuro fosse um prolongamento do passado.* Vendo o futuro através do modelo do passado, o homem pode caminhar tranqüilamente sem angústias, na certeza de que as rotinas do cotidiano são mais que suficientes para resolver todos os problemas que porventura possam aparecer" (ALVES, 1975, p. 63). Grifos do autor. O pensamento é baseado em Berger e Luckmann. Cf. BERGER; LUCKMANN, 1978, p. 46ss.

292 ALVES, 1975, p. 64.

293 ALVES, 1975, p. 67.



> A condição existencial do homem, em suas rotinas cotidianas, é uma trégua provisória entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Uma vez estabelecido tal modus vivendi, o eu concorda em renunciar as suas aspirações em troca das vantagens práticas que a sociedade lhe oferece. Por que ser um artista visionário, se é muito mais vantajoso ser um eficiente funcionário? Se o homem renuncia ser o excêntrico nas instituições sociais, ele será recompensado com a liberdade de ser o que quiser no seu mundo privado. A repressão do instinto, em prol da excelência funcional, cria a possibilidade da sublimação, ou seja, da expressão do mesmo instinto naquelas esferas que a sociedade para isto separou.
>
> Mas o equilíbrio não dura indefinidamente. Sabemos que as instituições não permanecem estáveis. Uma vez estabelecidas elas se tornam autônomas, desenvolvem uma dinâmica própria, independente das intenções dos homens que nelas funcionam. E elas passam a produzir efeitos radicalmente diferentes daqueles que estavam na mente dos que as construíram. [...] Quando as instituições criam subprodutos diferentes daqueles em relação aos quais o princípio do prazer havia concordado com uma fórmula de coexistência pacífica, o equilíbrio se parte. A realidade quebrou o trato. O ego se rebela então contra a sociedade. E com este ato, rompem-se os mecanismos de obscurecimento que identificavam o social com o natural. Quebra-se o feitiço. A realidade é então destituída de suas pretensões ontológicas, roubada de suas roupagens divinas.[294]

A erosão dos universos simbólicos e das estruturas normativas da personalidade desemboca no momento religioso da consciência: “os padrões de interpretação e de sentido, até então normativos, entram em crise. E o mundo se desmorona”[295]. Essa fase inicial é permeada pela angústia, pela solidão, pelo sentimento de impotência e até de dissolução do divino (i.e., pelo sentimento da ausência de Deus). O desmoronamen-

[294] ALVES, 1975, p. 68. Pensamento baseado em Norman Brown e Robert K. Merton.
[295] ALVES, 1975, p. 73.



to do universo simbólico forçará a visão de um universo utópico[296]. Ocorre, então, o que Rubem Alves chama de transubstanciação do mundo. Diante do caos simbólico, o ser humano estabelece novos valores sob os quais ele irá viver. "O momento de crise e desestruturação da personalidade encontra uma solução. A consciência ressuscita, transfigurada, como uma nova estrutura em que tanto os conteúdos emotivos quanto os cognitivos são radicalmente novos"[297]. Assim, "sempre que contemplamos o nascimento de um novo universo significativo, estamos diante do momento religioso da consciência – ainda que ela não faça uso de palavras que a tradição cristalizou como religiosas, para descrevê-lo"[298]. Em virtude disso, justamente por ser uma 'tomada de consciência', a religião não pode ser considerada alienação. Ela é uma consciência crítica e verdadeira da realidade.

Aqui é necessário entender a consciência religiosa, antes de nada, como uma expressão da capacidade humana de estender os limites do real até os limites do possível, mais ainda, de projetar um ideal e de acrescentar este ideal na realidade (recuperando aqui a contribuição de Durkheim)[299]. Para Rubem Alves, a religião é a expressão máxima de projeção, de acréscimo (e, portanto) de *antropologização* da natureza. No

---

[296] Rubem Alves se lembra de Sir Thomas More, quem cunhou o termo *utopia*, explicando o que ele entendia pelo respectivo termo. Segundo Rubem Alves, "utopia podia referir-se ou ao grego 'eutopia', que significa bom lugar, ou a 'outopia', que significa nenhum lugar" (ALVES, 1975, p. 74-75). Assim, "a consciência só emigra para 'bons lugares' que são 'nenhum lugar', trocando a realidade por um futuro problemático, quando o presente se tornou mais problemático que o imaginário. Somente saltamos de pára-quedas se o avião está em chamas. O bom lugar futuro emerge na consciência quando ela experimenta a dissolução do 'topos' sob os seus pés. Assim, a 'eutopia' e a 'outopia' existem numa relação dialética" (ALVES, 1975, p. 75).

[297] ALVES, 1975, p. 84.

[298] ALVES, 1975, p. 85.

[299] ALVES, 1975, p. 24: "Na imaginação realiza-se, simbolicamente, o grande sonho utópico da consciência, que a mantém na busca permanente que a caracteriza: a humanização da natureza". Confira também as páginas anteriores: "Em resumo, a consciência religiosa é uma *expressão da imaginação*" (ALVES, 1975, p. 15).



entanto, longe de ser uma manifestação da essência humana (como entende Feuerbach), a religião deve sempre ser compreendida dentro de uma perspectiva histórica, i.e., a religião deve ser vista como uma expressão da relação que o ser humano estabelece com seu meio e como, a partir disso, ele constrói seus universos simbólicos e os mantém ao longo de sua trajetória.

> O ser humano não é um ser que *possui* uma essência e a projeta. A consciência é sempre uma relação, não uma entidade em si. O ser humano sempre tem consciência de algo que está fora de si mesmo. A consciência supõe algo que sustenta o ser humano; seria impensável sem este 'outro'. A consciência do nada é o nada da consciência. A religião, então, não é a essência do ser humano em sua forma simbólica, mas a expressão simbólica da relação *real* do ser humano com seu mundo. Por isso chegaríamos a conclusões errôneas se nos puséssemos a indagar a posição 'ontológica' das realidades a que se referem os símbolos. Esta foi a tentação constante da teologia, que terminou por isso convertendo-se em metafísica. Pelo contrário, devemos considerar os símbolos religiosos como espelhos que refletem a situação do ser humano em seu mundo.[300]

Em Rubem Alves, o termo 'religião' pode se referir tanto a uma experiência mística quanto a rede de símbolos que essa experiência mística evoca (embora a ênfase se concentre nesta última). A religião (enquanto experiência com o sagrado e mesmo enquanto sistema de crenças) é um universo simbólico que não tem a pretensão de explicar a realidade, mas de expressar aquilo que se encontra ausente. Os símbolos religiosos são os símbolos da ausência. A expressão da ausência está intimamente conectada com a produção de um universo de sentido, uma ordem amorosa. Isso significa que os símbolos religiosos possuem um valor existencial e é o contato do ser humano com aquilo que fornece o sentido da sua existência que compreende a experiência do sagrado. Quando "[...] tocamos nos

[300] ALVES, 1973a, p. 133. Tradução própria. Grifo do autor.



símbolos em que nos dependuramos, o corpo inteiro estremece. E esse estremecer é a marca emocional/existencial da experiência do sagrado"[301].

Nessa direção, Rubem Alves deixa clara a dinamicidade da religião. Ela não é algo estanque e congelada no tempo e no espaço, mas flui como a vida. Em outras palavras, a perspectiva em que Rubem Alves enxerga a religião não é a partir da instituição religiosa ou da religião institucionalizada, mas da realidade cotidiana. Melhor ainda, não é também *a partir da* realidade cotidiana, mas *na* realidade cotidiana. E aí se revela o problema e a crítica que Rubem Alves faz. Ele não nega a existência nem a necessidade da instituição religiosa, mas aponta para a dinamicidade inerente à experiência religiosa e à produção de teologia, i.e., de um discurso que abarque as ausências, o desejo, a imaginação e que resgate nas pessoas o espírito do sentido da vida e forneça a alegria de viver. Esmiuçando, "o teólogo brasileiro não procura fazer apologia da religião, mas sim, sublinhar o caráter religioso do homem. Não se trata de vender ou comprar uma coisa, mas, sim, de esclarecer a qualidade da vida do homem na história. E esta se desenvolve em um horizonte religioso"[302].

Por fim, há ainda um último aspecto contido na compreensão de Rubem Alves a ser ressaltado. O desejo é evocado e a imaginação manifesta sua força criativa na realidade histórica quando o real destoar do ideal. Os símbolos religiosos necessariamente expressarão (direta ou indiretamente) que o contexto, no qual o ser humano vive, não condiz com o contexto pelo qual ele anseia. Nessas circunstâncias, a discrepância entre os dois contextos revela uma erosão dos valores vigentes (como, por exemplo, é possível encontrar nas classes operárias, exemplificadas também por Karl Marx, em que a propaganda do capitalismo é dissonante da realidade vivida) e a busca por novos referenciais. A religião torna-se, desse modo, o 'suspiro

[301] ALVES, 2005b, p. 26.
[302] OLIVEROS MAQUEO apud CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 110.



da criatura oprimida'. "Os sonhos nascem de mãos impotentes. Quando as mãos são impotentes elas sonham"[303]. Assim é a religião: "confissão de desejos fortes de corpos fracos e, por isso mesmo promessa e esperança de um corpo novo – corpo grande, belo, sublime, corpo de Cristo"[304].

Nesse sentido, cabe ressaltar ainda que, mesmo quando Rubem Alves inclui a imaginação e o desejo no centro constitutivo da religião, ele não está reduzindo esta a uma dimensão individual e privada da vida humana. Em outras palavras, Rubem Alves não perde o caráter social em sua definição de religião. Ele deixa bem claro que o surgimento e a necessidade da religião está associada às estruturas históricas, sociais, econômicas e políticas que abarcam o universo cultural, no qual o ser humano transita. É, por essa razão que Rubem Alves também é considerado um dos precursores da própria Teologia da Libertação. Para o teólogo, o corpo humano não sobrevive sozinho. Ele é o ponto de partida da vida social e está condicionado pela sociedade (Marx)[305]. O suspiro da criatura oprimida não é unicamente um suspiro individual, mas, principalmente, um suspiro coletivo por uma nova organização das coisas. As ausências são ausências sociais, culturais, econômicas, políticas, histórias. A própria origem da consciência deve ser buscada "[...] no emaranhado das relações de produção que constituem o contexto real da vida humana"[306]. Isso significa que

> A tomada de consciência religiosa está enraizada na vida. Aquele que busca a verdade deverá dirigir a atenção, antes de nada, à vida. A interpretação da religião é, então, parecida com a interpretação dos sonhos. Os símbolos do sonho encerram sua verdade oculta. Em que consiste? Na relação entre aquele que sonha e sua própria situação vital. A religião, que é uma forma de sonho social, tem sua verdade igualmente oculta no con-

[303] ALVES, 1992, p. 101.
[304] ALVES, 2005e, p. 52.
[305] ALVES, 1973b, p. 83.
[306] ALVES, 1973b, p. 83. Tradução própria.



> junto dos elementos sociais, econômicos, históricos e existenciais que formam a situação humana.[307]

A definição de Rubem Alves acerca da religião (e até mesmo acerca da própria teologia) acontece no momento histórico em há uma reverberação no mundo (sobretudo, na Europa, mas também nos Estados Unidos) da discussão teológica acerca do impacto social e antropológico da secularização e a vigência dos 'dogmas científicos' como parâmetros óticos da realidade. É uma época em que o assunto nos meios eclesiásticos, acadêmicos e entre os cientistas (naturais) é 'a morte de Deus' e o 'fim da religião'. Para Rubem Alves, a morte de Deus é um problema antropológico, pois aponta para uma alteração no tipo de pergunta que o ser humano formula em relação ao seu lugar no mundo, seu propósito, seu início e seu fim[308]. No entanto, "[...] a ausência de certo tipo de questões não indica que elas não existam, mas talvez que elas sejam questões proibidas, reprimidas por uma ordem instaurada, perguntas que tenham deixado de ser 'respeitáveis'"[309]. Deus não morreu com o advento da modernidade, mas foi ocultado; ou melhor, o ser humano está vivenciando um 'eclipse de Deus' (emprestando uma expressão de Martin Buber). Nas palavras do teólogo,

> Deus morreu. Mas ele nasceu também. Nasceu como parte da história do homem, como símbolo que as culturas criaram para fazer sentido do seu mundo. Sua morte, portanto, é um evento, não da história dos deuses, mas da história do próprio homem. Foi o homem que mudou. Enfrenta o seu mundo de forma diferente, percebe-o de forma diferente. Uma nova problemática, uma nova interpretação. Com isto as palavras ficam velhas, deixam de comunicar significações. Deus, como símbolo solidário com uma frequentação do mundo, teve de envelhecer e morrer. Não foi Deus que morreu, mas o homem que um dia fez uso desta palavra para orientar-se no mundo. Por

[307] ALVES, 1973b, p. 83. Tradução própria.
[308] ALVES, 1975, p. 32.
[390] ALVES, 1975, p. 33.



> outro lado, isto significa que um outro homem está se formando, um homem que vê com olhos diferentes, que busca horizontes diferentes.[310]

Nesse sentido, Rubem Alves vai rebater a postura dos pensadores que defendem o fim da religião, como Ludwig Feuerbach (que reduz a teologia a uma antropologia) Karl Marx (que reduz a religião ao ópio do povo[311]) Sigmund Freud (que reduz a religião à ilusão e à neurose). No entanto, ele não desconsidera suas argumentações. Na verdade, *o sentido que Rubem Alves atribui à religião é construído sobre o pensamento desses autores*. Rubem Alves mistura as ideias destes três grandes mestres com sua biografia pessoal para formar sua compreensão de religião.

A partir de Ludwig Feuerbach, Rubem Alves incorpora a gênese 'terrena' das grandes ideias, a força criativa da imaginação como um elemento constituinte do ser humano e seu poder histórico de recusa do mundo dado, i.e., de protesto contra a realidade tal como esta se apresenta ao ser humano, de que a religião possui uma verdade oculta por causa de sua composição essencialmente simbólica, sendo que, para compreender a religião, é necessário entender o código que a rege. No entanto, Rubem Alves irá se resguardar da solução psicológica que Ludwig Feuerbach dará ao problema da religião, tecendo sua crítica a partir de Marx. "Somos seres sociais concretos e todas as nossas produções intelectuais têm as marcas do social. [...] Não se pode, portanto, eliminar a ilusão sem se eliminar a situação que a exige"[312]. Ou seja, a religião não é só antropologia ou projeção da essência humana.

De Karl Marx, Rubem Alves adiciona sua crítica às estruturas sócio-econômicas, sua compreensão da sociedade e a

---

[310] ALVES, 1975, p. 38.

[311] Vale ressaltar que, em sua primeira fase, Marx compreende a religião de maneira dialética. Ele abandonará essa visão somente mais tarde, para assumir uma postura totalmente negativa da religião.

[312] ALVES, 1999, p. 49-50.



gênese social da religião, o materialismo histórico, i.e., as necessidades do corpo que antecedem as ideias metafísicas, a religião como 'tomada de consciência', no sentido de protesto contra a realidade (fase inicial de Marx). No entanto, Rubem Alves descarta a compreensão negativa que Karl Marx atribui à imaginação (como ilusão) e, portanto, a inexistência de uma função de protesto do mundo, de que o ser humano sucumbe totalmente ao seu mundo e de que a religião seja uma 'falsa consciência', i.e., que a religião seja apenas peça de uma engrenagem necessária na sociedade cuja função é a manutenção da alienação[313].

> Não basta ignorar a religião como reflexo impotente de uma causa econômica. Seria necessário revelar o seu segredo e projeto político reprimido e de expressão de um sujeito que, sob condições de alienação objetiva, mantém, ao nível da imaginação, os espaços da liberdade que direcionam a sua atividade.[314]

Por fim, de Sigmund Freud, Rubem Alves vai assimilar o principio do prazer como o fator motor, decisivo, na articulação do propósito da vida, i.e., a busca humana incessante pelo prazer, pela felicidade, pela concretização do desejo, por um universo em que ele possa se sentir em casa e amado; em outras palavras, a realização da conciliação entre o 'princípio do prazer' e o 'princípio da realidade'. Rubem Alves considerará a análise de Freud da força da magia, do brinquedo, da religião, da arte, dos valores na organização do universo sob o princípio do prazer, mas negará a conclusão a qual o pai da psicanálise chega, devido a sua formação estóica moralista: o ser humano deve aceitar a realidade como é e reprimir as manifestações do inconsciente; a religião é uma patologia.

> Para Freud, com o aparecimento da imaginação, alguma coisa errada aconteceu – a mente se subtraiu ao controle do princí-

[313] Cf. a opinião de Rubem Alves no quarto capítulo de *O Que é Religião?*, ALVES, 2005b, p. 68-82.
[314] ALVES, 1999, p. 74.



> pio da realidade. Ora, este diagnóstico só é possível porque Freud já pressupunha, de antemão, que o mundo instaurado deve ser a norma da consciência. Mas, que razões científicas há para se aceitar tal ponto de partida? Nenhuma. É perfeitamente possível admitir a ordem instaurada, a ordem que se define a si mesma como padrão de normalidade, seja, na realidade, uma institucionalização da insanidade. Como ajustar-se a esta ordem? O pensamento objetivo, que se restringe a descrever o descrito, não estará condenado, neste caso, a ser nada mais que uma justificação da loucura?[315]

Um olhar atento a tudo o que foi exposto até aqui revelará que essa tríade intelectual (Feuerbach, Marx e Freud) perpassa todo o texto, mesmo que não se deva restringir o aporte teórico de Rubem Alves, exclusivamente, a esses referenciais[316]. Em todo o caso, o 'problema' desses pensadores não é justamente o trajeto de sua caminhada, mas seu destino final: a necessidade de se 'matar' Deus.

Para Rubem Alves, a questão da secularização deve ser vista como um processo de re-significação da realidade. O teólogo resgata o ponto de vista de Bonhoeffer (tendo como base principal as cartas que o teólogo alemão escreveu na prisão durante a Segunda Guerra Mundial) de que a humanidade alcançou a maturidade e, portanto, dispensa a tutela de autoridades religiosas para a solução dos problemas. Todavia, essa dispensa não é vista como fator negativo, mas sim como algo positivo. Em diálogo com Bonhoeffer, Rubem Alves vai explicitar que,

> Ora, o mundo adulto aprendeu a resolver os seus problemas e a enfrentar suas derrotas sem apelar para Deus. Esta é uma fase histórica que nos está forçando a "abandonar um falso concei-

[315] ALVES, 1999, p. 87.

[316] A passagem de Rubem Alves pela sociologia da religião revela, na verdade, que Rubem Alves também se nutre do conhecimento de Durkheim, Weber, Mannheim, por exemplo (como foi visto também no prólogo desta pesquisa). No entanto, em *O Suspiro dos Oprimidos*, o aporte teórico utilizado aqui, ele dá destaque à tríade mencionada acima.



> to de Deus". O ídolo que as gerações religiosas passadas batizaram com o nome de Deus tem de ser esquecido e enterrado para que o homem possa encontrar-se com o Deus vivo. Para Bonhoeffer a morte de Deus – o fim do Deus da religião [institucionalizada] – foi provocada pelo próprio Deus. O Deus vivo assassina o ídolo usurpador. O que Deus nos ensina através de sua morte é "que podemos muito bem viver sem ele". Assim, se vamos criar uma nova linguagem para articular a nossa experiência de Deus, ela não terá lugar algum para o Deus que faz milagres, o que resolve os nossos problemas, ao contrário: ela falará do Deus que "é fraco e totalmente sem poder no mundo", sendo esta a única forma da sua presença e seu auxílio. Assim, somos levados ao paradoxo de que *a ausência de Deus é a única forma de sua presença* e sua morte, a única expressão de sua vida. *Crer em Deus é viver como se Deus não existisse!*[317]

A presença de Deus se revela numa consciência de ausência[318]. Se antes a fé se voltava a um objeto chamado 'Deus', agora a fé se encontra diante do vazio que se formou diante de sua morte. Esse vazio imenso de um universo de sentido desperta no ser humano a saudade de sentido e a esperança de que esse vazio imenso seja novamente preenchido[319]. O ser humano não vai se contentar com o 'fim' (o descrédito) da religião, provocado pelo processo de secularização e a consolidação do pensamento cientificista como parâmetro interpretativo da realidade. A religião continuará sendo gerada lá onde se revela a ânsia pelo sentido, pois mesmo "não tendo mais nas mãos os *porquês* que justificavam a sua existência, gritamos um *apesar de* e com ele nos agarramos à existência com uma paixão infinita"[320]. É nessa perspectiva que Rubem Alves vai definir a religião.

---

[317] ALVES, 1975, p. 51. Grifos do autor.

[318] ALVES, 1975, p. 54.

[319] ALVES, 1975, p. 54: "Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições para ver".

[320] ALVES, 1975, p. 53.



> [...] A religião é sempre um protesto contra o quanto existe de impessoal e opressivo no mundo onde vivem os seres humanos; por isto o ser humano cria alguns símbolos que dão "um nome às coisas ausentes". Estes símbolos representam e descrevem o que falta no mundo. A religião contém, pois, sempre em princípio a esperança de uma nova organização das coisas.[321]
>
> A religião fala sobre o sentido da vida. Ela declara que vale a pena viver. Que é possível ser feliz e sorrir. E o que todas elas propõem é nada mais que uma série de receitas para a felicidade. Aqui se encontra a razão por que as pessoas continuam a ser fascinadas pela religião, a despeito de toda a crítica que lhe faz a ciência.[322]

O propósito da religião não é 'dissecar' a realidade, entender, explicar ou descrever o funcionamento das coisas, mas fornecer uma organização (através do poder da imaginação) em que o desejo humano encontre sua realização efetiva, uma organização em que os valores humanos vigorem acima de tudo. "A intenção da religião não é explicar o mundo. Ela nasce, justamente, do protesto contra este mundo que pode ser descrito e explicado pela ciência"[323]. E é aí que Rubem Alves fará a diferenciação entre religião e religião institucionalizada. A religião não deve ser manipulada por alguns e nem dissecada em

---

[321] ALVES, 1973b, p. 91. Tradução própria.

[322] ALVES, 2005b, p. 119. Mais adiante, Rubem Alves expressa o que ele entende por 'sentido da vida': "O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e não-preparada, como uma brisa suave que nos atinge, sem que saibamos donde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver a ponto e nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. É uma transformação de nossa visão do mundo, na qual as coisas se integram como em uma melodia, o que nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor, possuídos de um sentimento oceânico – na poética expressão de Romain Rolland – sensação inefável de eternidade e infinitude, de comunhão com algo que nos transcende, envolve e embala, como se fosse um útero materno de dimensões cósmicas" (ALVES, 2005b, p. 120).

[323] ALVES, 1975, p. 25.



busca de suas verdades ocultas ou de suas funcionalidades ou disfuncionalidades sociais. O problema não é a rede simbólica, mas quem legitima e detém o poder sobre a rede simbólica e faz uso dos mais diferentes métodos (opressão ao estilo 'inquisição', argumentações científicas) para validar seu domínio.

Portanto, a religião é a portadora da esperança[324] de uma transformação da realidade. Aquilo que o ser humano presencia em sua realidade hodierna (dor, sofrimento, miséria) é passageiro. Uma nova ordem será instaurada. Nesse sentido, a religião pode ser definida como "a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do homem, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor"[325]. É por isto que a experiência da fé é fundamental na religião: "ter fé não é ver coisas que os outros não vêem, mas ver as coisas que todos vêem com outros olhos. Questão de perspectiva. 'A fé', observa Tillich, 'não é a afirmação teórica de alguma coisa incerta. Ela é a aceitação existencial de algo que transcende a experiência ordinária'"[326]. Ao resgatar a essência da religião (que não é um objeto, mas uma relação) e ao defini-la como "[...] a expressão simbólica da relação *real* do ser humano com o mundo"[327], Rubem Alves estabeleceu um novo paradigma para a teologia. Conforme sintetizou Leopoldo Cervantes-Ortiz:

---

[324] ALVES, 1975, p. 83: "Esperança é uma teoria da realidade: uma suspeita de que os valores, mesmo na sua não-existência factual presente, são mais reais que os fatos imediatamente dados. Esperança é a suspeita de que o que é importante [impotente?] agora se revelará como poderoso no futuro. É uma rejeição do positivismo. Por isto o homem é capaz de enfrentar a dor e o sofrimento. Ele os vive como acidentes provisórios, a serem conquistados no futuro".

[325] ALVES, 1975, p. 125. "A religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação. Por isto a religião pressupõe sempre, sob as camadas superficiais de felicidade e paz que ela proclama, um eu irreconciliado com o seu destino" (ALVES, 1975, p. 115).

[326] ALVES, 1975, p. 87.

[327] ALVES, 1973a, p. 133. Tradução própria. Grifo no original.



> [Em Rubem Alves] [...] a crítica da religião pode servir como ponto de partida para rever profundamente a tarefa teológica e alguns de seus pressupostos. Assim, por um lado, resgata-se seu valor como veículo de um protesto mantido contra a imposição dogmática da realidade por parte dos poderes dominantes, e, por outro lado, ao confrontá-la com a ciência, resgata-se sua função subversiva, ao se opor terminantemente aos ditames da realidade "objetiva" apresentada por esta última como único ideal ao qual a humanidade pode aspirar.[328]

[328] CERVANTIS-ORTIZ, 2005, p. 152-153.

– III –

TEOLOGIA: "SABER TRANSFIGURADO PELO AMOR"[329]

É assim que entendo teologia. Falar sobre a vida, suas coisas mais simples e mais graves, com amor, usando símbolos/memórias que uma tradição enfiou na minha carne.

Rubem Alves[330]

O capítulo anterior apresentou os principais alicerces sobre os quais a teologia de Rubem Alves adquire forma. Ela parte das entranhas e dos limites do corpo, ao mesmo tempo em que transcende o próprio corpo. Por um lado, é a partir do corpo que a vida humana se configura e se organiza, que universos de sentidos são constituídos, que abrolham a sociedade e a cultura. Por outro lado, o ser humano não tem o corpo como limite. Com as ferramentas da linguagem e da imaginação, e movido pelo desejo e pelo princípio do prazer, o ser humano cria universos de sentido (símbolos e religiões) que atuam como horizontes para os quais ele dirigirá seu caminhar. Ele gesta um mundo que torna possível a realização de seus anseios e de suas esperanças, a despeito da realidade que o oprime. E, a

[329] ALVES, Rubem. Teologia. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 206, 1986. p. 32.
[330] ALVES, 2005e, p. 11.



partir do vislumbre desse mundo utópico, belo, ele se tornará um guerreiro em seu *topos* a favor desse *outopos* que é *eutopos*. Embora os símbolos emirjam como sonhos de beleza, "o que a gente deseja não é viver apenas na nostalgia e na beleza do símbolo, mas a gente quer que esses símbolos de beleza se transformem numa realidade para o mundo em que vivemos"[331].

A partir do sentido que Rubem Alves atribui à religião, poder-se-ia perguntar se ainda há a necessidade de teólogos e teólogas. Os teólogos (remetendo aqui a uma teologia de caráter histórico, de estudo) continuariam sendo imprescindíveis no mundo diante de uma teologia que acontece a partir do corpo, dos sonhos, da imaginação, do desejo? Que espaço restaria à teologia tradicional diante de uma teologia que dialoga com o cotidiano em seus meandros, mais ainda, que não apenas é construída *a partir do* cotidiano ou *para* o cotidiano, mas, sobretudo, que acontece *no* cotidiano? Será que o fato de Rubem Alves ter-se demitido da teologia não seja justamente por isto: de que não seria necessário ser teólogo ou teóloga para falar sobre o sentido da vida e sobre as batalhas que devem ser travadas para que esse sentido vigore?

Diante dessas questões, há a possibilidade de alguém retrucar: "mas a teologia é algo muito mais específico que a religião. As pessoas podem ser religiosas, mas não, impreterivelmente, teólogas". Está correto afirmar que a teologia é mais específica que a religião. Cabe perguntar, no entanto, em que medida elas se aproximam e em que medida elas se distanciam. Como é a relação entre ambas no pensamento de Rubem Alves? Como acontece a diferenciação entre a teologia e a religião em Rubem Alves? Será que realmente existe essa diferenciação? A partir da base apresentada no capítulo dois, como a teologia é compreendida no pensamento de Rubem Alves? Como ela se articula?

O objetivo deste capítulo é, pois, mergulhar no caleidoscópio teológico de Rubem Alves, a partir da leitura de três textos desse autor. Mesmo que não se faça alusão direta aos capí-

[331] RUBEM Alves: os símbolos, [s.d], VHS, ~ 48'.



tulos anteriores, esses textos não poderão ser experimentados em sua totalidade diversa, se o trajeto até aqui for ignorado. A compreensão de teologia de Rubem Alves, como já foi salientado no prólogo desta pesquisa, está intrinsecamente relacionada a sua biografia, a sua busca por referenciais, à história, i.e., àqueles e àquelas com quem ele estabelece uma 'conversação' (seus 'relevantes') e os elementos que ele vai incorporando a partir dessa interação: a centralidade do corpo, a origem humana dos universos de significação, a imaginação e o desejo como características inerentes ao ser humano e seu papel atinente à criação dos universos de significação, a linguagem como o caldeirão onde esses universos são gestados e subsistem e no qual o próprio ser humano se encontra mergulhado, e, por fim, a religião como expressão máxima do desejo e da imaginação por uma *ordem amorosa* que se encontra ausente e é vivida como nostalgia com a convicção de que, algum dia, essa nostalgia seja saciada por uma transformação mágica da realidade, ao mesmo tempo em que se torna um referencial de um destino para o qual o ser humano dirige seu caminhar.

3.1 – A TEOLOGIA DE RUBEM ALVES: EM BUSCA DO TESOURO ESCONDIDO

A produção bibliográfica de Rubem Alves é, em enorme parte, constituída de artigos e crônicas. Mesmo que reunidas e compiladas em livros temáticos, há ocasiões em que estes livros chegam a apresentar uma unidade tão notável que torna impensável enxergá-los como textos isolados e escritos em momentos distintos, como ilustrou Leopoldo Cervantes-Ortiz a respeito de *Dogmatismo & Tolerância*[332]. Além disso, o fato de que toda a sua produção seja sempre uma variação de um mesmo tema, o sentido da vida, torna difícil a captura de qualquer tipo de conceituação (dentro dos rigores acadêmicos e científicos) de termos específicos como 'teologia', por exemplo, visto

[332] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 131.



que o próprio autor se reservou no direito de renunciar a tal método de estilo redacional[333]. Em todo o caso, isso não significa que o autor não se encontre mergulhado na teologia e em suas questões específicas, mas sim que abandonou o hábito de sistematizar e descrever as coisas dentro dos moldes da ciência positivista.

Em diversas ocasiões, Rubem Alves lembrou o caráter enfeitiçante da linguagem descritiva e salientou o caráter subversivo da linguagem poética[334], tanto que sugeriu que o próprio termo 'teologia' fosse substituído pela palavra 'teopoesia'[335]. Além disso, já foi exposto que a própria teologia de Rubem Alves é mais acidental que intencional. Ela foi acontecendo à medida que o pensador mineiro interagia diante das ambiguidades da vida em sua trajetória pessoal. Portanto, compreender o que Rubem Alves entende por teologia não é procurar uma definição sistemática. Trata-se antes de um processo de confecção de uma colcha de retalhos, i.e., da reunião de diversos fragmentos separados, mesmo porque a busca por tal conceito destoaria da própria proposta a qual Rubem Alves tem se empenhado durante a maior parte de sua vida. Assim, serão consideradas aqui as observações e as advertências que o próprio Rubem Alves dirigiu a Leopoldo Cervantes-Ortiz em correspondência pessoal:

> O que você [Leopoldo] pretende é meio complicado, porque tenho escrito de forma fragmentária. Não sei se isso é virtude ou defeito. Os alemães dirão que é um defeito imperdoável. Já Nietzsche diria que construir um sistema é falta de integrida-

[333] Conforme visto no prólogo desta pesquisa.

[334] ALVES, 2005e, 57-68; ALVES, 1975, p. 35ss, 63-65; mas, principalmente, ALVES, Rubem. **Poesia, Profecia, Magia**: meditações. Rio de Janeiro: CEDI, Tempo e Presença, 1983; ALVES, 1992 e ALVES, 2000, toda a obra (ALVES, 2000 é uma publicação da primeira parte de ALVES, 1992). Confira adiante.

[335] ALVES, 2000, p. 13: "Gostaria que a teologia fosse isto: as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos numa multidão de crianças. Daí a sugestão que faço: que a palavra teologia seja substituída pela palavra teopoesia, isto é, nada de saber, tudo de beleza."



> de. O fato é que não consigo compor sinfonias. Mantenho-me dentro do estilo de pequenas peças.
>
> Meu maior desejo é que meus textos produzam felicidade e não teses acadêmicas. Cuidado com a academia! Ela é fatal para a leviandade do pensamento.[336]

É imprescindível, portanto, que o procedimento a ser utilizado para compreender a teologia de Rubem Alves pondere suas observações e suas advertências. Assim, em respeito ao teólogo mineiro, serão selecionados, como um primeiro passo, os textos em que o termo 'teologia' aparece com destaque, os quais antecedem a datação da afirmação do pensador de que suas produções consequentes não devam ser consideradas 'teológicas' (embora elas se pertençam mesmo assim, visto que tal ressalva tenha uma intenção específica e esteja baseada em sua história pessoal, salientada no prólogo desta pesquisa). Um segundo passo será destacar e reunir as asseverações diretamente vinculadas ao respectivo termo (como retalhos) e, a partir disso, como um terceiro passo, fornecer (costurar) uma visão panorâmica consistente da beleza de sua teologia (colcha de retalhos) que respeite a diversidade em sua disformidade. Diante disso, foram selecionados três textos em que Rubem Alves aborda diretamente o 'termo': "Do Paraíso ao Deserto: reflexões autobiográficas"; "Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia" e "Sobre Deuses e Caquis".

3.1.1 – Do Paraíso ao Deserto: reflexões autobiográficas (1974)

Do Paraíso ao Deserto é um ensaio publicado originalmente em inglês no periódico do *Union Seminary*, *Union Seminary Quarterly Review*, v. 29, em 1974, e se intitulava "Confessions: On theology and life" (Confissões: sobre teologia e vida) sendo publicado em italiano e em português no ano seguinte[337]. Nesse

---

[336] ALVES apud CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 28 e 29.

[337] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 32. O artigo é parte integrante do livro *O Enigma da Religião*.



ensaio, Rubem Alves faz um retrospecto crítico de sua trajetória de vida e, nesse *insight*, procura asseverar a função da teologia e seu papel atinente à esperança[338]. Leopoldo Cervantes-Ortiz entendeu o texto da seguinte maneira: "Trata-se de um recorte transversal retrospectivo à flor da pele, que, mesmo quando evidencia um enorme esforço de decantação e assimilação pessoal, a proximidade temporal permite que toque aspectos dificilmente acessíveis de outra forma"[339].

À medida que o texto se desenvolve, Rubem Alves vai definindo religião e teologia numa simbiose em que se torna, por vezes, difícil distinguir as particularidades de ambas. Tanto a religião quanto a teologia se preocupam com o mesmo tema: o sentido da vida, a busca por referenciais de sentido, a elaboração de uma *ordem amorosa*. Ambas partem da imaginação e da recusa em aceitar o mundo como este lhe é dado. Religião e teologia possuem um caráter social: ao passo em que a religião é um sonho coletivo cujos símbolos escondem sua verdade no emaranhado dos fatores constituintes do contexto no qual o ser humano está inserido e, ao mesmo tempo, apontam para um horizonte que está por vir[340], a teologia é uma conversa sobre a vida e as suas ambiguidades, que acontece na interação com os símbolos religiosos.

Na perspectiva de Rubem Alves, justamente compreendendo a teologia nessa dinâmica de conversação, a teologia jamais será um sistema fechado, pois ela está intrinsecamente vinculada à vida, a suas nuances e a suas particularidades, e ao contexto histórico, social, político, econômico, psicológico, existencial, em que ela se desenrola, sob a perspectiva da abolição dos fatos não-valorativos que compreendem essa realidade. Mesmo que existam sistemas de símbolos específicos de cada religião, é na vida ordinária que os símbolos e a tradição deixam de ser apenas informações ou instruções e recebem

[338] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 33.
[339] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 34.
[340] ALVES, 1973b, p. 83.



significados valorativos e relevantes. Mais ainda, é a teologia que tornará relevantes os símbolos religiosos na vida das pessoas, porque é a partir dela que ocorre a leitura e (ou) a atualização desses mesmos símbolos. Nesse viés, a teologia terá simultaneamente um olhar para o passado, um olhar para o futuro e um olhar para o presente. Nesses olhares, a teologia assume uma função hermenêutica. Em outras palavras, aquilo que Rubem Alves vai afirmar no início do texto sobre a Teologia da Libertação é estendido a toda a teologia: "[A Teologia da Libertação] Trata-se, essencialmente, de uma hermenêutica dialética que lê a Bíblia a partir das ansiedades e esperanças do presente e lê o presente a partir das ansiedades e esperanças de que fala a Bíblia"[341]. Assim, o autor apresenta a teologia como algo intimamente vinculado à biografia, à história e à busca por referenciais de sentido, tal como se pode evidenciar nas seguintes citações:

> Teologia é uma atividade para aqueles que perderam a unidade paradisíaca original, ou para aqueles que ainda não a encontraram. É uma busca de pontos de referência, de novos horizontes que nos permitam fazer sentido do caos que nos engole. É uma tentativa de arranjar os fragmentos de um todo que foi destruído. Nas suas origens está o problema da esperança, isto é, a questão da plausibilidade dos valores humanos que amamos, num mundo que conspira contra eles. [...]
>
> Teologia é a tentativa do homem de ajuntar de novo as pétalas de sua flor, que é contínua e cruelmente destruída por um mundo que não ama flores. Ela é o 'suspiro da criatura oprimida' (Marx), que, incapaz de fazer reviver a flor morte, é, a despeito disto, capaz de ter a esperança de que as suas sementes irão germinar depois de passado o inverno. A teologia é uma expressão do projeto inconsciente e sem fim que é o coração do homem: a criação de um mundo com uma significação humana. [...]
>
> Teologia é um contemplar do hoje sob a perspectiva do futuro, um encarar os fatos sob a perspectiva da sua abolição e realiza-

[341] ALVES, 1975, p. 121.



> ção (Aufhebung), um dissolver mágico da objetividade em nome de uma ordem utópica que se constitui em horizonte e destino.[342]

Esse primeiro conjunto de citações traz dois eixos temáticos: um eixo se expressa na concepção em torno da criação e das preocupações escatológicas[343], representadas pela necessidade do retorno (ou encontro com) à unidade paradisíaca original e pela questão da esperança. Esse eixo temático situa a teologia como uma atividade própria da existência humana, a qual acontece, mormente, no desenrolar da história humana. Essa delimitação espaço-temporal da teologia se expressa na busca ou no retorno à unidade paradisíaca original, pois tanto no Jardim do Éden (Gn 2) quanto na Nova Jerusalém (Ap 21) não há a necessidade de religião, visto que há uma harmonia entre o ser humano e Deus. A teologia é uma atividade daqueles que perderam a harmonia com Deus. É por isso que Rubem Alves inicia este texto aludindo a esses dois espaços a-históricos e definindo a religião como uma nostalgia por esses espaços:

> Tanto no Paraíso quanto na Cidade Santa não há templos. No Paraíso a religião ainda não é necessária, e na Cidade Santa ela deixou de ser necessária. A religião é a memória de uma unidade perdida e a nostalgia por um futuro de reconciliação. Por

---

[342] ALVES, 1975, p. 124-126.

[343] A escatologia é a divisão da teologia que estuda as 'últimas coisas', ou melhor, as 'novas coisas' que Deus cria. Ela se refere a todos os conceitos atinentes à vida posterior à morte: imortalidade, reencarnação, ressurreição, juízo final, purgatório, céu, inferno, Reino de Deus, a segunda vinda de Jesus Cristo (Parusia) e até mesmo a conceitos como alma, espírito, etc. No entanto, "a escatologia não significa apenas o discurso a respeito das assim chamadas 'ultimas coisas', aquilo que ocorre no fim. Ela precisa considerar tudo que esteja relacionado a esse fim" (BRAATEN, Carl; JENSON, Robert W. (Ed.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995, v.2. p. 483). Assim, "a escatologia influencia a conduta de nossa vida presente, contempla o resultado além desta vida e investiga o caminho que conduz a esse resultado" (BRAATEN; JENSON, 1995, p. 484). A esperança por uma nova organização da realidade é um elemento intrínseco da escatologia. Para maiores informações, confira BRAATEN; JENSON, 1995, p. 477-588.



> isto a religião pressupõe sempre, sob as camadas superficiais de felicidade e paz que ela proclama, um eu irreconciliado com o seu destino.[344]

A teologia tem aqui uma ênfase profundamente escatológica. Essa ênfase encontra expressividade na 'busca por pontos de referência', na 'busca por novos horizontes', no 'problema da esperança'. No entanto, essa ênfase escatológica não alude a qualquer preocupação em torno do juízo final, do purgatório, do inferno, ou mesmo a questões relacionadas à continuidade da vida após a morte. Não se trata de uma escatologia da punição, mas antes se refere a uma escatologia inconformada com a realidade, a qual é encarada (e vivida) na perspectiva de sua abolição. Trata-se, além disso, de uma escatologia que vê o transcendente relacionado com o imanente: há a esperança de que as 'novas coisas' que Deus está criando ou criará não acontecerão após a morte, mas no desenrolar da própria vida. O olhar direcionado ao presente é filtrado por uma lente que reflete o futuro, no qual a *outopia* que é *eutopia* torna-se *topia*[345]. Poder-se-ia asseverar que o tema escatológico que perpassa as citações acima é, pois, a vinda do reino de Deus, resguardadas as particularidades não-conceituais que Rubem Alves atribui ao termo 'Deus'. Partindo das compreensões de imaginação e esperança, a escatologia de Rubem Alves não tenta explicar ou questionar ou teorizar a vinda do reino de Deus, mas enfatiza o valor que essa escatologia tem para o ser humano. Em todo o caso, a fim de se evitar qualquer mal-entendido decorrente da carga de significado que o termo 'reino de Deus' possa possuir, considerar-se-á o tema escatológico como a instauração de uma *ordem amorosa* e a validação universal dos valores estimados. É assim que esse primeiro eixo temático se associa ao segundo.

O segundo eixo temático se expressa na tensão entre a luta contra a fragmentação de sentido e a busca por novos refe-

[344] ALVES, 1975, p. 115.
[345] Conforme o capítulo anterior.



renciais. Este eixo traz o aspecto 'antropológico' da teologia. Na verdade, os dois eixos se inter-relacionam e se complementam. A escatologia se vincula à antropologia, mas não se resume a ela. A criação de um universo de sentido e a luta contra a fragmentação do universo de sentido é inerente ao ser humano. Logo, a perspectiva na qual a escatologia é construída é a perspectiva do ser humano que precisa de um mundo amoroso e repleto de sentido para viver. Assim, Rubem Alves afirma a relevância da teologia para a história de vida de cada ser humano, como se pode evidenciar nas seguintes citações:

> Isto é que é teologia, como eu a entendo. Trata-se de um esforço para conquistar a biografia por meio da história. É um esforço para ampliar os 'outros relevantes' com quem estamos em conversação, a fim de ir além dos limites estreitos em que a nossa biografia nos aprisionou.
>
> Assim, entendamos em primeiro lugar que a teologia tem a ver, antes de mais nada, com os 'outros relevantes' que incluímos em nosso diálogo sobre a questão de viver hoje.[346]

Esse segundo conjunto de citações acrescenta um novo aspecto à teologia. Se, por um lado, a teologia se expressa na busca por novos horizontes e na esperança da instauração de uma nova organização das coisas, por outro lado, esses novos horizontes (referenciais de sentido) não podem ser encontrados dentro da trajetória de vida pessoal daquele que os procura. Os medos, as culpas e as frustrações inerentes à experiência pessoal de vida não podem ser vencidos sozinhos. É preciso ampliar o leque de possibilidades, i.e., o ser humano necessita enxergar outras soluções, a fim de encontrar a solução para seu próprio problema. Em outras palavras, é indispensável sair do 'círculo vicioso' ao qual a biografia está condicionada. Rubem Alves explica isso da seguinte maneira:

> As nossas histórias pessoais, que nos moldaram, estão carregadas de frustrações, de sentimentos agressivos, de tendências

[346] ALVES, 1975, p. 133 e 134.



> sadomasoquistas, de sentimentos de culpa, de temores. Não importa que lutemos contra eles com todas as nossas forças. Somos derrotados dia após dia. Na medida em que nos mantivermos dentro dos limites das nossas biografias podemos embaralhar e reembaralhar nossos deuses e nossos maus espíritos. Podemos mesmo ter experiências emocionais diferentes. Mas os atores do nosso 'script' permanecem os mesmos. E para nosso desespero descobrimos que nada muda de forma substancial.[347]

A trajetória de vida pessoal só pode encontrar um sentido, se o ser humano incluir em seu universo de significado aqueles com quem ele se relaciona em seu dia-a-dia. Afinal, é somente na inter-relação com os outros que o ser humano é reconhecido como 'pessoa', sendo esse reconhecimento imprescindível para a construção da identidade. "Somos o que somos em virtude dos 'outros relevantes' com quem conversamos. O Eu se constitui na medida em que ele responde ao Tu"[348]. Isso significa que, para encontrar o próprio eixo no qual gira, a teologia realiza um movimento centrífugo. É o 'olhar para fora' que torna possível enxergar (e preencher de símbolos e esperança) o vazio que está dentro. É pela história que se conquista a biografia. É no contexto maior que se torna possível encontrar os sentidos necessários na trajetória de vida individual. Assim, a teologia brotará da conversação que o ser humano estabelece com aquilo que possui um significado para ele ('outros relevantes') sobre a questão do 'viver hoje'.

> Se vamos nos engajar nesta conversação que se chama teologia cristã, temos de compreender que não somos nós que estabelecemos as regras para o jogo. Podemos entrar nele com uma alta dose de criatividade, mas há certas regras que não podem ser

---

[347] ALVES, 1975, p. 133.

[348] ALVES, 1975, p. 133. Trata-se de uma idéia muito próxima a que Emmanuel Lévinas, escreveu em seu ensaio "A ontologia é fundamental". Segundo o autor, a identidade só seria definível em contraste com a alteridade. É a relação que dá a identidade. LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 21-33.



> quebradas – porque [sic] caso contrário o jogo seria um outro – e não teologia. Creio que a regra fundamental, de que todas as outras dependem, é que a fim de nos libertarmos do *cor incurvatum in se ipsum* a nossa estória não pode ser o critério final do jogo. Não é a minha estória que dá sentido à história. É a história que dá sentido à minha estória. Não sou o horizonte do mundo. Eu me encontro no mundo e sou eu que tenho necessidade de horizontes. Sem horizontes não temos senso de direção. E sem senso de direção entramos na esfera da insanidade.[349]

Portanto, a teologia não é algo preso à esfera privada (a estória). Ela tem a ver com o contexto: a sociedade, a cultura, a economia, a política, a religião (a história). Mais ainda, a teologia tem a ver com tudo aquilo que circunda o ser humano e lhe fornece um referencial e que ele reconhece como referencial ('outros relevantes'). Isso significa que o ser humano não é o parâmetro ou o critério que define a teologia[350]. A teologia joga seguindo regras próprias. E quais seriam as regras próprias da teologia e que a distinguem dos outros saberes? Qual é a sua marca indelével?

Antes de tentar responder a essas perguntas, é imprescindível ressaltar a importância da palavra 'horizonte'. Para Rubem Alves, um horizonte é uma dinâmica de distância e proximidade. Um horizonte é algo que se encontra sempre distante do ser humano, mas que é visto e é o determinador de

---

[349] ALVES, 1975, p. 135. Grifo no original.

[350] Rubem Alves esclarece: "O que estou tentando dizer é algo na linha da sabedoria evangélica: 'Aquele que salvar a sua vida, perdê-la-á...' [Mt 16.25] Lutero dizia que o homem é, na sua natureza mais íntima, um *cor incurvatum in se ipsum:* um coração encurvado sobre si mesmo. Começamos a partir de nossas próprias experiências, nós as absolutizamos, e passamos por todos os rituais para ter uma nova visão da realidade. Vemos uma nova face. E então anunciamos: 'Eu vejo, eu vejo. Eu vi a face de Deus'. E não percebemos que o que vemos nada mais é que nossos próprios temores, frustrações, fantasias, boas intenções e ingenuidade, os demônios e ídolos que habitavam o nosso mundo inconsciente. E a experiência de salvação nada mais é que a nossa própria condição de perdição. Não somos salvos. Somos enfeitiçados pelas nossas ilusões" (ALVES, 1975, p. 135).



seu caminhar. É um referencial externo que está no limiar do campo de visão do ser humano. "Símbolos assemelham-se a horizontes. [...] Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial de nosso caminhar"[351]. É sempre na linha do horizonte que o céu e o mar (ou a terra) se encontram. É nesse encontro que a teologia acontece. Não é na separação das realidades ou dos saberes, mas no seu encontro. Sem a perspectiva do horizonte não é possível "jogar o jogo" que se chama teologia. Sem o referencial *extra nos*, a teologia ganha limitações humanas, torna-se uma ramificação da antropologia e sujeita a qualquer tipo de manipulação. É na perspectiva dos horizontes que a teologia possui sua diferenciação em relação aos outros saberes e possui as suas próprias regras.

> Se, por um acaso, nos apaixonamos pelos horizontes bíblicos, começamos a fazer teologia. Segundo a entendo, *a teologia cristã é nada mais e nada menos que uma conversação sobre a vida que ocorre na medida em que ouvimos as vozes e contemplamos os horizontes do mundo bíblico*[352].

A primeira regra própria da teologia que Rubem Alves expõe nessa citação é o horizonte bíblico. No entanto, a Bíblia não pode ser compreendida apenas aqui como um livro histórico, acabado. São memórias da experiência de fé de um povo diante de suas aflições, anseios e esperanças ordinárias[353]. Desse modo, Rubem Alves coloca como próprio da teologia o ato de conversação com essas pessoas que possuíam uma realidade

---

[351] ALVES, 2005b, p. 23.

[352] ALVES, 1975, p. 135-136.

[353] "Seu conteúdo [da Bíblia] não se resume em 'doutrina' nem somente em 'história'. Documenta, isto sim, a experiência de um povo com Deus. Fala do encontro de pessoas com Jesus de Nazaré. É a ***memória*** de uma história de fé. *Por isto mesmo, a melhor categoria formal para caracterizar o conteúdo da Bíblia é a do* ***testemunho***. [...] [as testemunhas] falam de uma realidade que descobriram e que se reveste de profundo significado para toda a humanidade". BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias, significado, fundamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003. p. 23. Grifos no original.



de profundo significado sagrado. Esse contato com os horizontes bíblicos necessita de um envolvimento emocional/existencial. Esse envolvimento emerge pelo simples fato da própria vida do interlocutor atual estar em jogo durante a conversa, chamada aqui de teologia. Nesse sentido, a condição da teologia cristã é o referencial do mundo bíblico, um apaixonar-se por esses horizontes. Mais uma vez, a condição para a teologia é que o ser humano não seja o seu próprio referencial/horizonte.

A partir disso, o fazer teológico não é um 'destrinchar' racional da Bíblia, mas se trata antes de um 'conversar' sobre as experiências de vida e seus significados. Tendo em vistas todas as transformações do próprio pensamento de Rubem Alves, pode-se afirmar que o autor não limita o termo 'teologia' ao universo cristão, mas o transforma numa atividade humana natural de todo o ser humano metido na religião, i.e., numa teia simbólica fornecedora de significado, de uma ordem amorosa, de uma direção a ser seguida (compreendida mais nos termos de uma 'religião de autoconsumo' que de uma 'religião institucionalizada'). Outras religiões fornecem outros referenciais norteadores e, mesmo assim, pessoas podem possuir referenciais religiosos sincréticos[354]. Pessoas diferentes, universos diferentes, símbolos diferentes, histórias diferentes, contextos diferentes acarretam em teologias diferentes, mesmo que estas sejam variações de um mesmo tema. Enfim, para Rubem Alves, sempre que há a junção desses elementos – o tema e os interlocutores, i.e., o sentido da vida, o ser humano e os seus 'relevantes' – se está fazendo teologia, mesmo que não haja nenhum elemento religioso específico. Nas palavras de Alves,

[354] O próprio Rubem Alves afirmou o seguinte "não sou cristão porque creia na autoridade da Bíblia ou lá o que seja. É porque acho belos os símbolos que encontro na tradição cristã. Como também acho belos outros símbolos que encontro em tradições diferentes, e os uso com tanto prazer quanto os cristãos. O que me faz suspeitar que talvez eu não deva mais ser considerado cristão. Como os teólogos da libertação (alguns) me excluíram, os cristãos mais tradicionais têm todo o direito de fazer o mesmo. E confesso que não me importo" (ALVES, 1987c, p. 27).



> O que está em jogo não é um artigo a ser publicado ou um livro a ser escrito – estes são subprodutos da questão última de sobreviver como ser humano num mundo frio que exilou os nossos valores. Este não é um problema neutro que pode ser abordado de forma objetiva e desapaixonada. O que está em jogo é o meu destino – e por isto a conversa exige uma paixão infinita (Kierkegaard) por parte daqueles que dela participam. *Fazer teologia é tomar uma decisão sobre as batalhas que devem ser travadas. E inversamente, sempre que estou lutando com esta questão – mesmo que não faça uso de um jargão teológico ou de símbolos religiosos – estou profundamente metido na religião e na teologia*.[355]

Para Rubem Alves, fazer teologia não é encontrar soluções ou receitas prontas. Fazer teologia não é se enclausurar num jardim protegido por muros altos. Fazer teologia é mergulhar, ou melhor, *estar* em conflitos acerca da questão última da sobrevivência. O ser humano escolhe quais 'batalhas' devem ser travadas tendo a questão do seu destino como sua preocupação última. É por isso que na conversa chamada teologia há um profundo envolvimento emocional e existencial. Há vidas em jogo. Há destinos em jogo. Assim, a teologia provoca uma visão crítica da realidade onde o ser humano está envolvido existencialmente. Portanto, em *Do Paraíso ao Deserto*, Rubem Alves apresenta uma teologia dinâmica: se, por um lado, ela é uma conversa com 'outros relevantes' (e não consigo mesmo) em que há uma busca por referencias implícita, por outro lado, essa conversa conduz a uma postura diante do mundo, visto que ela explicita uma situação de conflito. Tendo um horizonte *extra nos*, a teologia não sucumbirá às limitações do imanente.

3.1.2 – Variações sobre a Vida e a Morte (1981)

Variações sobre a Vida e a Morte ou o feitiço erótico-herético da teologia é uma coletânea de preleções proferidas a estu-

[355] ALVES, 1975, p. 134. Grifos meus.



dantes de teologia, as quais foram, posteriormente, reunidas e publicadas num livro intitulado apenas *Variações sobre a Vida e Morte: a teologia e a sua fala* em 1981. Essa obra possui uma importância singular, pois ela consiste no "[...] primeiro livro de Alves onde desembocam as ideias incubadas na reflexão prévia sobre a religião, portanto não se trata de um estudo tradicional"[356]. Na capa do livro, Alves oferece um aperitivo do que vem a ser o resultado dessa junção de ideias acerca da religião com a sua paixão pela teologia:

> Dizem que eu, Rubem Alves, sou teólogo. Acho que sou. Estudei teologia e as minhas fantasias voam felizes nesse imenso céu vazio chamado "teologia". Teologia é um dos meus brinquedos favoritos. Não pode ser coisa séria. Deus é um Grande Mistério e quem, ao falar sobre Deus, pensa que está realmente falando sobre Ele não passa de um tolo. O que falamos sobre Deus são brincadeiras com palavras, metáforas, poemas, parábolas, contos. O conto de Gabriel García Márquez, "O afogado mais lindo do mundo", é uma maravilhosa ficção cristológica. O poema do Vinícius, "O operário em construção", é uma variação poética sobre as tentações de Cristo. Ao final da leitura a gente está rindo e chorando ao mesmo tempo. O teólogo Richard Niebuhr disse que "*o riso é o princípio da oração*". E eu digo: o riso é o princípio da teologia. No seu livro *O jogo das contas de vidro*, Hermann Hesse conta a estória de uma ordem monástica que vivia em torno de um Festival de Beleza chamado "o jogo das contas de vidro". Para mim cada símbolo da tradição cristã é uma conta de vidro colorida. Brinco com elas. Com elas construo mosaicos. Mosaicos não valem por sua verdade. Mosaicos não são verdadeiros... Mosaicos valem por sua beleza. Para mim a teologia é uma brincadeira cujo objetivo é produzir a beleza. É com a beleza que Deus derrota o Demônio...[357]

O livro reflete a situação da teologia e da profissão do teólogo ou da teóloga num contexto em que suas 'ferramentas

[356] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 162.
[357] ALVES, 2005e, texto de apresentação contido na capa do livro.



de trabalho' (a esperança, a criatividade crítica) deixaram de ter relevância diante da consolidação e da hegemonia de um cientificismo positivista. A teologia deixou de ser imprescindível na vida das pessoas. Teólogos deixaram de ser ouvidos. Para tentar se manter no campo da epistemologia e do debate, alguns teólogos procuram mascarar seu dizer com outros saberes, como a sociologia, a psicanálise, a política (e Leopoldo Cervantes-Ortiz incluiria aqui também a ecologia[358]). "E então, e não sem um certo constrangimento, ele [o teólogo] muda suas coisas e palavras dos espaços da metafísica e as entulha nas cavernas da ideologia ou da neurose"[359].

Diante dessa situação, Rubem Alves se propõe a re-inventar a teologia e a explicar aos teólogos 'de carteirinha' que a teologia é um jogo que se joga quando a vida está em jogo. Aludindo ao livro de Hermann Hesse, *O jogo das contas de vidro*, Rubem Alves assevera que a teologia é uma brincadeira que se faz com os símbolos de que se dispõe tal como os monges de Castália faziam com suas 'contas de vidro': eles criavam variações sobre um tema que lhes era proposto. A partir das contas de vidro teológicas (os símbolos, os mitos, os ritos, as preces, as poesias, as estórias, as visões utópicas, as maldições, as esperanças, etc.) os teólogos e teólogas tecerão sua variação sobre o tema que lhes é dado: o corpo humano. Este é o tema inicial de toda a teologia. A partir dele, teólogos e teólogas organizarão suas contas de vidro, a fim de montarem um tapete confortável onde possam descansar seus corpos diante do caos que assombra a vida.

Rubem ressalta ainda que essa nova perspectiva que ele atribui à teologia pode vir a ser vista com desdém pelos próprios teólogos e teólogas[360]. Essa visão depreciativa dos teólo-

---

[358] CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 164.

[359] ALVES, 2005e, p. 19.

[360] "Que teólogo, no passado, teve a desfaçatez de comparar seu trabalho ao jogo e ao artesanato? Seus rostos graves revelavam a gravidade da sua tarefa: abrir as portas das coisas divinas e eternas. Sabiam que, em oposição às sombras em que os outros homens viviam, eles habitavam os lugares sagrados onde a voz de Deus se fazia ouvir e contemplavam a luz clara e direta da Revelação.



gos é culpa dos próprios teólogos que conferiram a si mesmos poderes especiais como a capacidade de voar e não perceberam o ridículo que faziam: teólogos são dançarinos e não seres alados (aludindo aqui a uma metáfora de Kierkegaard). Para Rubem Alves, no entanto, nem tudo está perdido. A beleza da teologia pode ser recuperada não ao conceder novamente aos teólogos ou às igrejas poderes sobrenaturais, mas no instante em que as pessoas que estão a sua volta puderem enxergá-los como pessoas ou instituições humanas. Quando isso acontecer, a teologia poderá se tornar uma atividade que qualquer pessoa pode realizar.

> Dizer que teólogos são pessoas que jogam o jogo das contas de vidro é confessar que eles têm os pés no chão: porque um jogo é algo que se *constrói* de baixo para cima com argúcia, engenhosidade e sobretudo amor. [...] E a teologia se desnudaria como coisa humana que qualquer um poderia fazer se sentisse o fascínio dos símbolos, o amor pelo tema e tivesse a imaginação sem a qual os pés não se despregam da terra.[361]

Com a intenção de fornecer um *lugar* para teologia que se distinga da perspectiva da *utilidade*, Rubem Alves vai modelar toda a sua compreensão de teologia a partir da ideia da brincadeira (ou do jogo das contas de vidro, já referidas). A teologia é uma brincadeira que se faz com símbolos, os quais são organizados a partir do corpo humano. É a partir dele que a teologia tecerá suas variações cuja finalidade última é alcançar a ressurreição/libertação do corpo das amarras (sociais, políticas, econômicas, culturais) às quais as estruturas de poder o prenderam. Essa busca por libertação não é um caminho fácil, pois as estruturas estão organizadas de maneira a negar o

---

Trabalhavam sob o imperativo da *verdade*. E da mesma forma como os cientistas da natureza, que também por amor à verdade subordinavam a imaginação à observação e se tornavam totalmente submissos ao objeto, os teólogos, cientistas das coisas divinas, desejavam que a sua fala fosse conhecimento rigoroso e objetivo das coisas que têm a ver com a divindade." (ALVES, 2005e, p. 25. Grifo no original)

[361] ALVES, 2005e, p. 26. Grifo no original.



corpo como um fim em si mesmo. O corpo é transformado num meio de produção e lhe falta o poder necessário para libertar-se e ter seus desejos realizados. Logo, a brincadeira chamada teologia será presidida "pelos símbolos da fraqueza e do sofrimento"[362]. Mais ainda, ela carregará em suas contas de vidro a crença de que "o poder infinitamente amorável" e o "amor infinitamente poderoso" de Deus possibilitem o triunfo dos valores que elas contém[363].

Nesse sentido, Rubem Alves aludirá a Agostinho, para asseverar que a teologia é uma "meditação sobre o amor e o poder", sendo que a chave de ignição da teologia se encontra justamente com aqueles que "amam muito e podem pouco"[364]. A brincadeira chamada de teologia emergirá de mãos impotentes. "Quando as mãos são impotentes elas sonham..."[365]. Para Rubem Alves, tanto a religião quanto a teologia serão constituídas a partir de "símbolos que contam estórias de amor e poder, de derrotas, esperanças e surpresas, de pureza sim, aquela pureza que continua a desejar sempre a coisa ausente"[366]. Os símbolos teológicos não valerão pela verdade que possam conter, mas pela beleza que possam evocar. As palavras pronunciadas pelos teólogos não são para serem pensadas, mas são para serem 'comidas'. Elas satisfazem o corpo. Mais ainda, a teologia se expressará "[...] como um esforço para dizer em linguagem articulada aquilo que foi sentido como desejo"[367].

Diante de tudo isso, a alternativa que Rubem Alves sugere para a teologia é a recuperação do espírito lúdico inerente à tarefa teológica e muito praticada por Jesus nos tempos bíblicos: o ato de contar estórias. Através desse ato, a teologia ressurgirá como uma atividade capaz de questionar a realidade instaurada, capaz de servir 'aperitivos do reino de Deus', ca-

[362] ALVES, 2005e, p. 55.
[363] ALVES, 2005e, p. 48.
[364] ALVES, 2005e, p. 47 e 51. Cf. também ALVES, 1983, p. 38.
[365] ALVES, 1992, p. 101.
[366] ALVES, 2005e, p. 50.
[367] ALVES, 2005e, p. 153.



paz de despertar o amor, mediante a proclamação de suas ausências, mediante a nostalgia e a esperança escatológicas por uma nova ordem das coisas, mediante brincadeiras e sorrisos. Assim, a linguagem teológica não é apenas a portadora de uma mensagem, ela é antes a própria mensagem. Enfim, a teologia emerge como uma coisa simples, como um dizer do corpo a favor da vida, no qual a própria vida está apostada, conforme é possível evidenciar nas seguintes citações:

> É assim que entendo teologia. Falar sobre a vida, suas coisas mais simples e mais graves, com amor, usando símbolos/memórias que uma tradição enfiou na minha carne.
>
> Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
> O corpo dos sacrificados.
> São os corpos que pronunciam o nome sagrado.
> Deus...
> A teologia é um poema do corpo,
> O corpo orando,
> O corpo dizendo as suas esperanças,
> Falando sobre o seu medo de morrer,
> Sua ânsia de imortalidade,
> Apontando para utopias,
> Espadas transformadas em arados,
> Lanças fundidas em podadeiras...
> Por meio dessa fala
> Os corpos se dão as mãos,
> Se fundem num abraço de amor,
> E se sustentam para resistir e para caminhar.
>
> [...] a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar... Talvez a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas dando-lhes um nome e apenas distinguindo-se da poesia porque a teologia é sempre feita com uma prece... Não, ela não decorre do *cogito* da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: "suspiro da criatura oprimida" – seria possível uma definição melhor?[368]

[368] ALVES, 2005e, p. 11; 12-13; 21; 41; 55 e 56.



> E o lugar da teologia? Nada mais que parte dessa sinfonia de gemidos: fala sobre Deus, que é a confissão de uma nostalgia infinita, que brota desse corpo tão bom e amigo, que pode sorrir, acariciar, plantar, tocar flauta, fazer amor, empinar papagaio, entregar-se como holocausto por aqueles a quem ama e mesmo fazer teologia.
>
> Teologia: poesia do corpo, sobre esperança e nostalgias, pronunciadas com uma prece...
>
> A teologia é um dizer daquilo que o corpo só pode chorar.
>
> É sobre as entranhas dos sacrificados que surge este jogo de contas de vidro que chamamos teologia. Palavras, nada mais que palavras. Mas as palavras são ais, suspiros, profecias. E com elas se constroem mundos...[369]

Nesse primeiro conjunto de citações, evidencia-se que Rubem Alves apresenta a teologia como um tipo de linguagem acessível e comum a todo ser humano. A teologia é uma atividade simples e ordinária e se enquadra tranquilamente no rol de atividades que o ser humano realiza em seu dia-a-dia. Trata-se de um 'falar' da vida que envolve um 'jeito de falar' peculiar: teologia é falar da vida *com amor*. Esse 'falar' é tecido com símbolos e com memórias que a história gravou na biografia (ou "[...] que uma tradição enfiou na minha carne") os quais evocam novos sentidos e novas possibilidades diante da realidade instaurada. A ênfase nas respectivas citações revela que o segredo desse discurso não está naquilo que se fala, mas no *jeito* que se fala. Esse *jeito* faz toda a diferença.

Para Rubem Alves, "[...] a teologia é sempre feita com uma prece...". E o que é uma prece? Uma prece é a junção do sentimento de impotência com o amor que deseja a coisa ausente. É um todo 'voltar-se' à transcendência, ao vazio que assombra a existência, com um desejo intenso e imanente de que 'aquilo que não é' venha a ser. Nas entrelinhas da prece mora a esperança. "[...] a oração é só um gemido. 'Suspiro da criatura oprimida': haverá definição mais bonita? São palavras de Marx.

[369] ALVES, 2005e, p. 41; 55 e 56.



Suspiro: gemido sem palavras que espera ouvir a música divina, a música que, se ouvida, nos traria a alegria"[370]. É por isso que, antes dela ser um discurso sistemático, analítico, racional e qualificado, a teologia é um dizer emocional e existencial que emerge das entranhas dos corpos como um clamor: 'suspiro da criatura oprimida'.

Esse 'suspiro da criatura oprimida' é um gemido pela salvação do corpo. Logo, é uma expressão que tem uma relação direta com o 'corpo dos sacrificados'. São os corpos cativos que anseiam por libertação. Ora, a vida humana se organiza em torno do corpo. Mesmo que estruturas e instituições simbólicas se tornem autônomas e passem a controlar a vida, não há como negar que elas haviam sido concebidas originariamente com a intenção de promover a vida e de beneficiar o corpo[371]. Ao introduzir 'o corpo dos sacrificados', Rubem Alves assevera que o discurso teológico só possui razão de ser num contexto em que o sentido da vida não está presente e os anseios e as aspirações humanas não encontram lugar na realidade.

Nesse sentido, é interessante perceber claramente a utilização de elementos escatológicos e soteriológicos no segundo trecho acima citado, os quais implicam uma enorme paixão pela vida: 'esperanças', 'medo de morrer', 'imortalidade', 'utopias'. Esses elementos e anseios humanos culminam na proclamação profética de uma nova ordem: o Reino de Deus, tal como anunciado pelos profetas veterotestamentários Isaías e Miqueias (Is 2.2-4 e Mq 4.1-3)[372]. E aqui está a primeira chave para a compreensão da teologia: a razão de ser da teologia está condicionada a um contexto no qual os valores são despreza-

---

[370] ALVES, Rubem. **Transparências da Eternidade**. Campinas: Verus, 2002b. p. 57.

[371] Conforme capítulo anterior.

[372] Aqui cabe uma ressalva implícita em toda a pesquisa: Ao definir a teologia como um dizer amoroso sobre as coisas da vida utilizando símbolos e memórias que a história gravou na biografia, Rubem Alves expressa quais elementos circunscrevem sua teologia particular. Trata-se, sobretudo, de elementos cristãos e de elementos protestantes, mesmo que posteriormente ele acrescente outros símbolos, visto que sua biografia continue sendo escrita.



dos, os desejos são suprimidos, um contexto no qual o corpo sente dor no lugar do prazer, um contexto no qual a vida está em conflito.

O anseio humano por uma realidade que satisfaça sua necessidade de sentido só pode surgir diante da impotência e da erosão das estruturas de valor até então utilizadas para se viver a vida. A esperança messiânica e o desejo pelo Reino de Deus são evocados na incapacidade de transformar a realidade a sua volta numa ordem em que haja uma coerência entre o meio e os valores que se possui. É nesse sentido que Rubem Alves vai afirmar que a teologia (e a religião) nasce lá onde se ama muito e se pode pouco. Assim é a religião: "confissão de desejos fortes de corpos fracos e, por isso mesmo promessa e esperança de um corpo novo – corpo grande, belo, sublime, corpo de Cristo"[373]. Por fim, "está assim constituída a lógica do nosso jogo de contas de vidro, a teologia: aos pobres e oprimidos não bastam os *porquês*. É necessário que se invoquem os *entretanto* e os *a despeito disto*"[374].

> Nossos corpos são diferentes. E, por isso mesmo, nossas formas de pensar, nossas avaliações dos limites entre o possível e o impossível. Será necessário que a doença incurável se aloje em nossos corpos ou nos corpos de nossos filhos para que em nós acordem os magos, os feiticeiros, aqueles que fazem milagres... Será necessária a fraqueza. No êxodo e nas vitórias são fáceis os equívocos acerca do nosso poder. É no cativeiro que reconhecemos os nossos limites e oramos por possibilidades impossíveis. É então que se espera pelo Messias, a encarnação do poder do amor. Os lábios balbuciam então: "Venha o teu Reino". E esta é a razão por que são os fracos e pequenos que podem entender, sendo tão difícil aos ricos descobrir o caminho. [...]
>
> E esta é a razão por que, por mais diversas que sejam as variações que a imaginação teológica possa dar ao tema que lhe é proposto, todo o jogo será presidido pelos símbolos da fraque-

[373] ALVES, 2005e, p. 52.
[374] ALVES, 2005e, p. 55.



> za e do sofrimento. Não se trata de morbidez de sentimentos. Ocorre que é aí que se geram a visão e a nostalgia pelo Messias. Cada gemido é o anúncio de um futuro novo. Gemem os homens, geme a criação inteira, sinfonia de gemidos, tendo o Espírito Santo como regente: dores de parto, a esperança da redenção do corpo. A teologia é um dizer daquilo que o corpo só pode chorar. Exercício sobre o crucificado. Ou, mais precisamente, exercício sobre os crucificados.[375]

Rubem Alves interpreta o fazer teológico na perspectiva do sofrimento humano[376]. A teologia é regida como um "exercício sobre o crucificado" ou ainda como um "exercício sobre os crucificados". E ele explica: "não se trata de morbidez de sentimentos. Ocorre que é aí que se geram a *visão* e a *nostalgia* pelo Messias" (Grifos meus). Aqui há a alusão quase que direta à Teologia da Cruz de Martinho Lutero. Percebe-se aqui que a teologia proposta por Rubem Alves é moldada a partir da Teologia da Cruz, i.e., a partir de uma fala sobre Deus que enxerga sua presença no sofrimento humano. Segundo Martinho Lutero, Deus se revela ao ser humano a partir do sofrimento de Jesus Cristo na cruz[377]. Isso significa, em primeiro lugar, que o caminho para o conhecimento acerca de Deus não acontece por meio de especulação, mas por meio da experiência do sofrimento[378]. No entanto, tendencialmente o ser humano não

---

375 ALVES, 2005e, p. 55.

376 MONDIN, Battista. **As teologias do nosso tempo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 78, 156s.

377 LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. **Obras Selecionadas**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1987, v. 1. p. 50: "Já dissemos, no entanto, que Deus não e encontrado senão nos sofrimentos e na cruz". Nota-se que a elaboração da teologia da cruz de Lutero acontece em contraposição a uma teologia da glória, i.e., a uma teologia metafísica muito próxima aos fundamentalismos que Rubem Alves combateu.

378 Em uma de suas teses do Debate de Heidelberg, Lutero afirmou: "Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz" (LUTERO, 1987, p. 39). A explicação que Lutero dará à segunda parte deste texto é a seguinte: "As coisas posteriores e visíveis de Deus são opostas às invisíveis, ou seja, humanidade, debilidade, tolice, ao



enxerga nada de divino no sofrimento. Deus permanece oculto. Para Lutero, é na elipse de Deus que Deus se revela. "Deus, portanto, se tornou visível ao ocultar-se, e somente neste ocultamento é que ele se torna visível. 'De modo que a ninguém basta nem adianta conhecer a Deus em glória e majestade, a menos que o conheça na baixeza e vergonha da cruz'"[379]. Assim, fazer teologia não meditar sobre a ontologia, a psicologia ou a fisiologia divinas, mas é reconhecer Deus na realidade presente, sobretudo, na experiência de sofrimento. "Para Lutero a cruz não é mero *objeto* da teologia, e sim a marca de toda teologia. [...] Teologia da cruz não é *capítulo da teologia*, mas é determinada *maneira de fazer teologia*"[380].

A teologia é, pois, um gemido que brota das entranhas do corpo que sofre, anseia, espera. A teologia é o grito do corpo cativo em busca de libertação, do corpo que ama *sem* poder. É na impotência que a teologia é gestada. E, à medida que a teologia é articulada e penetra nos corpos como um alimento e fala dos medos, dos sonhos, das utopias, da vinda do Messias e da instauração do Reino de Deus, os corpos se dão às mãos, i.e., eles começam a partilhar o mesmo sonho (comunhão) e, assim, podem resistir e caminhar rumo à realização desse mesmo sonho. A teologia é, pois, um discurso que fala da vida com amor. Por ser um discurso que fala da vida com amor, em

---

feitio de 1 Co 1.25, que fala da debilidade e tolice de Deus. Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram a Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1 Co 1.21" (LUTERO, 1987, p. 49).

379 LOEWENICH, Walther von. **A Teologia da Cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 23.

380 Em seqüência, o autor continua: "A cruz de Cristo ali é importante não só para a busca da redenção e certeza da salvação, e sim é o centro da perspectiva de todos os enunciados teológicos. Ela, portanto, faz parte da doutrina a respeito de Deus tanto quanto da doutrina sobre a obra de Cristo. Inclusive nem é possível imaginar algum tópico dogmático cujo foco de perspectiva ela não fosse. Neste sentido é que a teologia de Lutero quer ser teologia da cruz" (LOEWENICH, 1988, p. 14) Grifos no original.



síntese, ela é um discurso que fala do corpo com amor. Em uma frase, "[...] a teologia é conversa do corpo sobre o corpo"[381], tal como se pode notar nas citações seguintes:

> E a sugestão insólita que fizemos é que o nosso jogo de contas de vidro, a teologia, se localiza fora dos espaços determinados pelas exigências do dizer verdadeiro. [...] O que interessa é que o jogo não termina com o enunciado de proposições verdadeiras. O que está em jogo é outra coisa.
>
> No jogo do conhecimento, somente "o que é" pode ser verdade. No jogo da teologia, "o que é não pode ser verdade". Porque ainda há lágrimas. O universo inteiro aguarda a redenção. Aqui, cada palavra de verdade é uma oração...
>
> Para se falar da verdade, nesse jogo que se chama teologia, é necessário sair do dito e passar ao corpo/alma da pessoa.
>
> E assim a teologia arrebenta as gaiolas da verdade, e se contenta com muito menos, dizendo palavras poéticas, porque ela quer muito mais: antes navegar, livre, nos mares da incerteza, na esperança de horizontes, que habitar, seguro, nos charcos onde o naufrágio é impossível...
>
> Acontece que, nesse jogo de contas de vidro que se chama teologia, as pessoas *têm* de falar sobre Deus, mas falar sobre Deus é apostar no triunfo do amor a despeito de tudo.
>
> A teologia não se encontra no *que* se diz, mas no *como* se diz.
>
> [...] a linguagem teológica, linguagem do corpo sobre si mesmo, se ri dos currais acadêmicos em que os teólogos sérios a colocaram, arrebenta cercas, e vai cantando pelo mundo afora, nos poemas dos poetas, nas canções dos violeiros, nas confidências dos amantes, nos contos literatos, nos chistes dos humoristas e palhaços... brincando sempre e dizendo que, por causa do Grande Mistério, é possível rir e amar...[382]

Esse segundo conjunto de citações complementa as anteriores e fornece um conteúdo recorrente nesta pesquisa. Se a teologia é um dizer amoroso sobre o corpo e sobre a vida, regi-

[381] ALVES, 2005e, p. 70.
[382] ALVES, 2005e, p. 71; 82; 94; 95; 105; 116 e 138.



do pelos símbolos da fraqueza e do sofrimento, manifesto como um gemido ou como um suspiro ou como uma prece de um corpo 'crucificado' que anseia libertação e uma nova ordem de sentido na perspectiva dos valores estimados, torna-se evidente que o jogo de palavras da teologia carregará um sentido de contestação e de renúncia da realidade em seu uso linguístico. "No jogo da teologia, 'o que é não pode ser verdade'". Existe uma dissonância entre o contexto utópico almejado e o contexto em que se vive. Essa divergência é refletida linguisticamente. E como se dá esse reflexo? Ele acontece na opção da poesia no lugar da prosa. "Poesia: uma única palavra se abre para horizontes infinitos. Prosa: muitas palavras se afunilam para produzir um sentido preciso e único. Na poesia não se sabe aquilo sobre que se fala. A prosa é o oposto: quem fala sabe sobre o que está falando. Prosa é conhecimento"[383].

A preocupação da teologia não é produzir conhecimento de Deus, descobrir a verdade sobre Deus, apreender Deus, conforme já foi salientado no primeiro capítulo desta pesquisa. A preocupação da teologia é outra. A preocupação da teologia não é alimentar apenas a mente, mas alimentar todo o corpo[384]. Partindo de uma frase de Feuerbach, "somos o que comemos", Rubem Alves mergulha nas entranhas dos corpos para afirmar que o que está lá dentro sendo digerido não são argumentos ou declarações de verdade; o que está lá dentro sendo digerido são imagens. Com essas imagens, o corpo faz amor:

> Somos o que comemos. / Comemos o que não existe: sonhos. / Somos os sonhos que comemos. / Sonhos são boa comida... / Somos transformados pelos nossos sonhos. / Somos transformados pelo que não existe. / "Que somos nós sem o socorro daquilo que não existe?" / Um sonho não é um argumento rigoroso. / Um sonho não é uma declaração verdadeira sobre a rea-

[383] ALVES, 1992, p. 95.

[384] Em uma ocasião, Rubem Alves escreveu: "Este é o único assunto de que trata a teologia. Teologia é um 'jogo de contas de vidro' cujo tema é o casamento da Palavra com a carne, um poema sem fim sobre o mistério da encarnação. As palavras e a carne fazem amor, e assim nasce o corpo..." (ALVES, 1992, p. 72).



> lidade de fora. / Não é uma explicação convincente e nem uma cadeia de ideias claras e distintas. / Argumentos não têm gosto, / explicações não têm cheiro, / ideias claras e distintas não têm cores... Os sonhos não são feitos com ideias. / Sonhos se fazem com imagens.
>
> Imagens são a presença sensível do objeto perdido do desejo, oferecida ao corpo. Elas invocam a sua exuberância erótica: cores, odores, gostos, toques. E a carne faz amor com o ausente e experimenta as suas delícias, escatologicamente.[385]

Para Rubem Alves, a linguagem teológica é linguagem poética, porque não é possível falar sobre Deus sem que seja por meio de metáforas. "A poesia é a linguagem daquilo que não pode ser dito. Ela diz sem dizer: metáforas... Aquilo que o poema diz não está presente nas suas palavras"[386]. A linguagem poética não apreende em si um sentido. Ela é um oceano de possibilidades de significado, pois os sentidos não vêm apenas com as palavras; eles vêm também em seus interstícios. Nos interstícios da poesia "[...] moram palavras não ditas..."[387]. Para Rubem Alves, "o corpo não é movido por aquilo que é dito e conhecido mas por aquilo que permanece mal-dito e silencioso. A Palavra e a carne fazem amor nos interstícios, ali onde moram os nossos sonhos"[388]. Desse modo, "o corpo não está em busca da verdade objetiva que mora com a ciência, mas da verdade gostosa e erótica que vive com a sápida-ciência, sapiência, ciência saborosa, ciência que tem a ver com viver e morrer"[389].

---

[385] ALVES, 1992, p. 90.
[386] ALVES, 1992, p. 91.
[387] ALVES, 1992, p. 95.
[388] ALVES, 1992, p. 97. "Há palavras que não são para serem pensadas. / Mais se parecem com carinhos. / Gestos. / Para serem repetidas. / Boas para dormir, / boas para sorrir, / boas para, sob sua sombra, se assentar, / boas para comer. / Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra... / Não moram na cabeça. / Penetram no corpo. Não são peças do xadrez do pensamento. / Ventres mágicos, grávidos de poder, / entidades encantadas em que o Espírito cavalga..." (ALVES, 1983, p. 11).
[389] ALVES, 2005e, p. 78.



Assim a teologia sai do dito e penetra no corpo, nutrindo-o como alimento. No entanto, para que isso aconteça, a teologia não pode ser articulada por meio da prosa, comumente utilizada como linguagem acadêmica e científica. A prosa não permite a existência de interstícios. Enquanto que a linguagem prosaica é uníssona, a linguagem poética é polifônica. "Na prosa nós temos a palavra: pássaros engaiolados. Na poesia os pássaros explodem a gaiola que os prendem, e voam levando-nos em suas asas"[390]. Rubem Alves ressalta: "Mas é precisamente esta liberdade da palavra poética que horroriza o poder". A linguagem poética é subversiva. E não é esse o propósito da teologia? Escandalizar as coisas como elas são e expressar a polifonia da vida, a polifonia dos corpos, a polissemia que esses corpos compreendem? Nesse sentido, talvez a palavra 'teo-logia' devesse ser substituída por outra mais fidedigna aos princípios que compreendem a própria teologia: 'teo-poética'[391]. Para Rubem Alves, a polissemia da linguagem poética torna-se altamente perigosa para um grupo que deseja controlar o pensamento religioso. Em uma crítica ao protestantismo que participou durante grande parte de sua vida, o teólogo mineiro escreveu:

> Mas logo as exigências do poder perceberam que a liberdade do Vento é perigosa, porque ele sopra onde quer e não onde nós queremos. E foi assim que os pássaros selvagens foram colocados em gaiolas de palavras:
> imagens se transformaram em dogmas,

[390] ALVES, 1992, p. 96.

[391] "'Que somos nós sem o poder do que não existe?' / Não é teologia. / A teologia deseja ser ciência, um discurso sem interstícios. / Ela deseja ter os seus pássaros, em gaiolas. Ao invés disto, *Teo-poética*, gaiolas vazias, / palavras que nascem do vazio, que se dizem perante o vazio, o mar profundo". (ALVES, 1992, p. 94). Um pouco mais adiante, Rubem Alves continua: "Sobre exegetas e hermeneutas pesa um interdito: eles não podem 'ouvir para além do que é o sentido que uma voz tem'. Eles não têm permissão para falar sobre 'a melodia que não havia' [...] As vozes do silêncio não podem ser objeto de conhecimento científico" (ALVES, 1992, p. 94).



> metáforas tomaram a forma de doutrinas,
> a poesia foi re-escrita como "confissões",[392]

Para Rubem Alves, a teologia não está naquilo que se diz, mas na forma como as coisas são ditas e é justamente por causa disso que a linguagem teológica transcende os espaços aos quais ela foi confinada (academia, instituições religiosas). A verdade da teologia não está naquilo que ela fala. A verdade da teologia está naquilo que ela alimenta e naquilo que ela evoca. A verdade teológica não se encontra nas palavras, mas sim nos silêncios que existem entre elas, lá onde moram os sonhos[393]. Para Rubem Alves, a linguagem poética tem parentesco com a magia (e, poder-se-ia acrescentar aqui, com a religião). Palavras poéticas possuem poderes mágicos. Para explicar isso, o teólogo brasileiro nutre-se da explicação que Malinowski fez da magia: "[...] Malinowski diz que a pessoa, recusando-se a aceitar a perda de um objeto de amor, coloca-o, pela imaginação, dentro do próprio corpo. Por meio deste artifício tal objeto de amor ganha vida". E o que acontece então? "O corpo se transforma numa entidade escatológica, pois no seu presente o futuro se torna vivo"[394]. A proposta de Rubem Alves é, pois, "apro-

---

[392] E Rubem Alves continua: "o silêncio grávido diante do Vazio se tornou exigências de compreensão, e o mistério perturbador da catedral gótica deu lugar à luminosidade do templo calvinista: uma sala de aulas. Mas numa sala de aulas não há silêncio, exceto aquele que se exige para que a voz de um outro seja ouvida, o sermão. Em oposição à liberdade selvagem da palavra poética, o Protestantismo inaugurou um programa hermenêutico que tem por objetivo preencher todos os espaços vazios onde a voz do Estranho pode ser ouvida. Nas palavras de Lutero, a tarefa da interpretação é determinar o *unum, simplicem, solidum et constantem sensum* [...] o 'sentido único, simples, sólido e constante' da escritura. O que está em jogo é 'a redução do sentido a um único sentido' [...] a transformação da poesia em prosa: esta é a gênese da teologia científica" (ALVES, 1992, p. 97).

[393] "A verdade aparece quando tropeçamos, quando a superfície gelada do lago se racha e ouvimos uma vez outra voz: sonhamos... Somos salvos pelo poder do sonho. Sonhar é o poder que ressuscita os mortos. [...] Não é a presença que faz o milagre. O milagre acontece pelo poder da ausência" (ALVES, 1992, p. 93).

[394] ALVES, 1992, p. 90.

ximar a teologia da linguagem mágica que surgindo das profundezas do desejo, se torna uma encantação da qual emergem mundos...”[395]. E qual é o jeito mais simples de se fazer essa aproximação? É contar estórias.

O que Rubem Alves propõe à teologia é o resgate de algo esquecido hoje e praticado nos tempos bíblicos: o ato de contar estórias. O equívoco hodierno é reduzir as estórias à impotência[396], a fim de mascarar seu verdadeiro poder subversivo. Poder-se-ia até dizer que é nas estórias que a linguagem poética e a linguagem mágica se encontram. “Nas estórias se tece o pensamento, se apontam horizontes, se dão nomes aos desejos... Mundo onde não existe o discurso da teologia acadêmica, porque quando as gerações mais novas perguntam pelas razões a resposta começa com um ‘era uma vez...’”[397]. Nas metáforas e parábolas que dão forma às estórias, existe uma ‘crença mágica’. “Crença mágica: crer que o universo inteiro está ligado com fios de amor”[398]. Nas palavras do teólogo mineiro,

> Mas quando a estória se inicia um outro mundo vem a ser: o relato é curto, contado para quem está a caminho; a linguagem é direta e poética, fazendo dançar um sem-numero de sentidos possíveis; e, de forma semelhante ao chiste, ele termina numa

[395] ALVES, 2005e, p. 64. Aqui vale acrescentar também a citação que Rubem Alves faz de Bachelard: “‘A imagem poética’, diz Bachelard, ‘não necessita de nenhum conhecimento. Ela não é o eco de um passado. É antes o inverso: pela explosão de uma imagem, o passado longínquo ressoa em ecos....’ [...] Poderes mágicos não moram no passado. Eles pertencem ao presente, onde a vida está acontecendo” (ALVES, 1992, p. 95-96).

[396] Em uma entrevista recente, Rubem Alves criticou os gramáticos por excluírem a palavra ‘estória’ dos dicionários: “Ao retirar ‘estória’ da língua, os dicionários cometem um assassinato. Os dicionários não, os gramáticos. Os dicionários não, os gramáticos. Os gramáticos são os anatomistas da língua. Lidam com um corpo morto. Mas as palavras, devemos fazer amor com elas. Os poetas sabem disso” (ALVES, 2007a, p. 12-14).

[397] ALVES, 2005e, p. 100.

[398] ALVES, 2005e, p. 104. E mais adiante, Rubem Alves assevera: “[...] as palavras grávidas de amor fazem brotar realidades até então adormecidas. [...] são as estórias contadas que ligam os corpos com os seus desejos” (ALVES, 2005e, p. 106).



> armadilha, que desarma sobre o interlocutor, no inesperado da conclusão. E ele repentinamente descobre que a estória não fala sobre um objeto, mas é uma rede que o agarra, obrigando-o a uma palavra que seja uma confissão ou uma decisão. A estória não fala *sobre* algo. Não pertence ao mundo do *isso*. Ela fala *com* alguém, estabelece uma rede de relações entre as pessoas que aceitam conspirar, co-inspirar em torno do fascínio do que é dito...[399]

Estórias são palavras poéticas amarradas pelo fio do amor e são essas estórias que fundam as comunidades da esperança. E Rubem Alves diz mais: a Igreja, i.e., não a instituição religiosa ou o edifício usado como casa de oração, mas a comunidade que confessa a fé em Jesus Cristo, é, nada mais, nada menos, que isso: a reunião daqueles "[...] que, por amor a uma estória, confessam o seu amor comum pelas mesmas coisas – as mesmas esperanças que se teceram sobre o corpo de um afogado [aludindo aqui ao conto de Gabriel García Marques] de 2.000 anos"[400]. Assim, Rubem Alves propõe que teólogos façam teo-

---

[399] ALVES, 2005e, p. 107. Aqui vale ressaltar: Por causa da maneira com que vai montando as peças do seu 'jogo de contas de vidro' e da forma com que sua história de vida pessoal se desenvolve, Rubem Alves, depois de uma determinada idade, assume a postura de contador de estórias, sendo totalmente coerente com sua postura teológica. Especialmente, a partir de 1982, sua produção literária (crônicas e estórias infantis) alcança amplitude. Numa entrevista, Josué Machado perguntou: "Seus textos para o público leigo são repletos de parábolas, à moda da Bíblia. São claros, estilo direto, frases quase sempre curtas. É preciso esforço para escrever assim?" E Rubem respondeu: "Escrevo assim porque sou assim. Descobri que o inconsciente – aquele desconhecido que me faz ser o que sou – só entende linguagem poética. Linguagem de prosa é coisa de ciência. Acho que foi o Octávio Paz quem disse que a prosa marcha e a poesia dança... Eu gostaria muito de ser um grande escritor como Mia Couto, Gabriel Garcia Marques. Não sou. Contento-me em contar estórias porque é assim que brinco com a alma. Não sei se você sabe que fui pastor protestante há muitos, muitos anos. Alguém me disse que, quanto a isso, eu me despi de tudo. Menos da paixão por tocar na inteligência e no coração de quem me lê" (ALVES, 2007a, p. 14).

[400] ALVES, 2005e, p. 106. E Rubem Alves complementa com um ensaio poético: "E os corpos que caminhavam sozinhos, / desgarrados como ovelhas, / se dão as mãos... / Caminham na direção daquilo que não se vê. / Falharam os olhos, / falharam as mãos, / falhou a contemplação, / falhou a técnica, / falhou a



logia a partir do ato de se contar estórias. "Pensei então que o teólogo deveria, talvez, abandonar a solenidade do seu título, e reaprender-se como contador de estórias, tal como o morto silencioso sobre quem ele fala. O teólogo vive no mundo encantado das estórias, no mundo encantado pelas estórias"[401].

A partir do ato de se contar estórias, a realidade é exorcizada e um novo mundo emerge. As estórias falam sobre um outro mundo. Elas brotam da saudade e da ausência. "[...] as estórias são invocações da vida. E é deste mundo onde a vida é invocada por meio das estórias que surge o teólogo [...] onde quer que encontremos estas estórias/invocações da vida, ali encontramos a teologia"[402]. Assim, a teologia será a fala das ausências, da saudade, da esperança, do corpo, da vida, do amor, articulada por meio de estórias, as quais vão aglomerando pessoas em torno delas. Essas estórias constituem-se de símbolos de beleza diante do sofrimento que assombra a vida e é a partir dessas estórias que a imaginação transforma a realidade, pois são elas que conectam os corpos aos seus desejos e são nelas que se encontra apostado o triunfo do amor[403], conforme é possível evidenciar nas seguintes citações:

> A teologia é bela. E a tristeza vem justamente quando se descobre que, com frequência, a beleza é impotente.
>
> A teologia fala sobre *um outro mundo*.

---

ciência. / Caminham na direção daquilo que não podem ver, pela esperança. / Caminham na direção daquilo que não podem fazer, pela graça. / E dos corpos que caminham, corpos que gemem, nas dores do trabalho de parto, / surgem as palavras / que selam um destino comum. / A esperança é mágica: a redenção do corpo. / Duplamente mágica: a redenção da natureza / (Rm 8, 18-30)." (ALVES, 2005e, p. 106-107).

401 ALVES, 2005e, p. 99.

402 ALVES, 2005e, p. 100. Rubem Alves explica na perspectiva judaica/cristã: "Acontece que essa fala de onde nasce o teólogo surgiu de um povo que não podia se entregar aos deleites da contemplação, pois habitava o lugar dos derrotados: escravidão, deserto, exílio, devastação, domínio estrangeiro. [...] E surge a palavra que não é nem extensão dos olhos [crítica à ciência] e nem extensão das mãos [crítica à técnica], mas palavra que é expressão do desejo e manifestação de esperança" (ALVES, 2005e, p. 100).

403 ALVES, 2005e, p. 104-106.



> Que dos símbolos teológicos brote a vida e a morte, e que da vida e da morte brotem os símbolos teológicos, concluímos que este é um jogo *sui generis*...
> ...porque para jogá-lo é necessário *apostar a própria vida*.
>
> É sobre isso que fala a teologia, qualquer teologia que cresça das entranhas dos homens: o sentido da vida e o sentido da morte. E essa é a razão por que suas contas de vidro não são apenas contas de vidro: elas são pão. Os símbolos são devorados, prestam-se para comer, dão vida. Compreende-se que ela não seja, não queira ser, não possa ser ciência. Ciência é jogo também, é verdade. Mas é jogo dominado pelos olhos, controlado pela contemplação, subordinado às evidências.
>
> A teologia fala sobre o sentido da vida. Afirmação que pode ser invertida: sempre que os homens estiverem falando sobre o sentido da vida, ainda que para isso não usem aquelas contas de vidro que trazem as cores tradicionais do sagrado, estarão construindo teologia: mundos de amor em que faz sentido viver e morrer.
>
> O discurso teológico é o discurso da *esperança*.
>
> Teologia: "a sublime loucura da esperança...".
>
> Teologia é a fala que acontece nessa espera. [espera pela salvação do corpo]
>
> [...] a teologia não é ciência do divino, mas fala que acontece na medida em que as contas de vidro saltam entre o amor e o poder, dando assim nomes aos objetos do desejo e ao senso de poder, invocando a esperança, apontando para Deus.
>
> E o nosso jogo, a teologia, se manifesta como um esforço para dizer em linguagem articulada aquilo que foi sentido como desejo.
>
> A teologia é fala que faz parte dessa obediência ao futuro. Se ela olha para o passado é porque ali encontra sinais, paradigmas, precursores, companheiros de mesma fala. E ela re-diz as memórias, para invocar um novo futuro para os vivos.[404]

Nesse terceiro conjunto de citações, existem ênfases que completam o mosaico que Rubem Alves começou a desenhar no início de seu *O feitiço erótico-herético da teologia*: a beleza

[404] ALVES, 2005e, p. 141; 142; 143; 144; 144-145; 145; 145; 146; 148-149; 153 e 154-155.



como conteúdo e resultado da fala teológica; a questão de a teologia ser um jogo onde a vida está em jogo e a questão de ela expressar o sentido da vida (já destacadas no texto anterior) ambos os temas complementados com a 'qualidade nutricional' dos símbolos teológicos; a tarefa teológica atinente à esperança e como articulação do desejo; e, mediante todas essas ênfases, a afirmação de que a teologia não pode ser ciência do divino. Dentre todas elas, a presença do elemento 'beleza' merece um destaque, visto que não é recorrente tal como os demais.

Para Rubem Alves, a beleza é um elemento fundamental na constituição de sua maneira particular de pensar e de articular a teologia. Em *Transparências da eternidade*, uma coletânea de crônicas que abordam especialmente temas religiosos, por exemplo, Rubem Alves publicou um crônica intitulada *Fora da Beleza não há salvação*, uma paródia do dogma da igreja cristã[405]. Nesse breve texto, Rubem Alves proclama esse 'dogma' como o único de sua "teologia cristã erótico-herética" e afirma: "Sou cristão porque amo a beleza que mora nessa tradição. As ideias? Chiados de estática, ao fundo..."[406]. Já em sua mais recente obra, *Perguntaram-me se acredito em Deus*, é notável a presença da beleza ao longo de todo o texto, consagrando-a como um elemento imprescindível para a compreensão de sua teologia. Em um determinado momento do texto, Rubem Alves assevera: "Deus nunca foi visto por ninguém. Ele se mostra na experiência da beleza"[407]. É necessário, pois,

---

[405] ALVES, 2002b, p. 127-132.

[406] ALVES, 2002b, p. 132. É interessante perceber que esse dogma surge justamente como antítese daquele ao qual se refere. Rubem Alves ilustra: "A teologia cristã ortodoxa, católica e protestante – excetuada a dos místicos e hereges – é uma descrição dos complicados mecanismos inventados por Deus para salvar alguns do inferno, o mais extraordinário desses mecanismos sendo o ato de um Pai implacável que, incapaz de simplesmente perdoar gratuitamente (como todo pai humano que ama sabe fazer), mata o seu próprio Filho na cruz para satisfazer o equilíbrio de sua contabilidade cósmica. É claro que quem imaginou isso nunca foi pai. Na ordem do amor são sempre os pais que morrem para que o filho viva" (ALVES, 2002b, p. 131).

[407] ALVES, Rubem. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007b. p. 56. "'Os homens religiosos procuram Deus no



entender qual é o sentido que Rubem Alves atribui ao termo ao simplesmente afirmar "a teologia é bela".

Ao asseverar que a "teologia é bela", Rubem Alves, logo em seguida, a associa com o sentimento de tristeza, decorrente da ciência da impotência da beleza. A beleza é impotente porque ela não anula o destino final da morte. Acontece que o ser humano tem a impressão de que os valores pelos quais ele mais aspira não têm lugar na realidade presente. A vida e os desejos são confrontados pela morte e o sofrimento. A beleza é triste justamente por ela nascer da junção da vida e da morte. "Há um elemento trágico na beleza"[408]. E esse elemento trágico é justamente a morte. Para explicar isso, Rubem Alves faz uso da imagem do pôr-do-sol: "O pôr-de-sol é belo por ser uma metáfora de nós mesmos. Somos arco-íris logo antes da escuridão, cores brincantes antes da chegada da noite"[409].

Para o teólogo mineiro, o ser humano é como um berimbau. Ele tem sua vida (a corda) esticada pela morte (o arco) e que, quando tencionada, produz música (a beleza)[410]. Em uma entrevista recente, Rubem Alves ilustrou isso da seguinte maneira: "inventei um aforismo sobre criatividade: Ostra feliz não faz pérola... Beethoven era ostra infeliz; algo doía dentro dele. Para parar de sofrer, encheu o mundo de pérolas. Acho que foi assim comigo. O sofrimento gera a beleza"[411]. O sofrimento é o

---

invisível e no mundo após a morte. Quando alguém morre, eles repetem como consolo: 'Deus o levou para si'. Então, enquanto vivo, ele estava distante de Deus? Deus é Deus dos mortos ou Deus dos vivos? Deus não mora no mundo dos mortos. Ele mora no nosso mundo, passeia pelo jardim. Deus é beleza. E se ele ama o que é feio é só para torná-lo belo... Por isso ele ama os desertos: porque neles se escondem fontes... 'Quer ver Deus? Veja a beleza do sol que se põe, sem pensar em Deus. 'Quer ouvir Deus? Entregue-se à beleza da música, sem pensar em Deus. 'Quer sentir o cheiro de Deus? Respire fundo o cheiro do jasmim, sem pensar em Deus. 'Quer saber como é o coração de Deus? Empurre uma criança num balanço, porque Deus tem um coração de criança, sem pensar em Deus." (ALVES, 2007b, p. 56-57).

[408] ALVES, 1992, p. 129.

[409] ALVES, 1992, p. 129.

[410] ALVES, 1992, p. 129.

[411] ALVES, 2007a, p. 18.



contraponto da beleza. O primeiro não anula a segunda nem a segunda o primeiro. No entanto, mesmo que a beleza não anule o sofrimento, ela fará o ser humano enxergar além do sofrimento e da morte, por meio da construção de uma teia de significados que revele a efemeridade do próprio sofrimento. O ser humano necessita da beleza para viver sua vida. "[...] a beleza é o mais profundo anseio do ser humano"[412]. Para entender melhor a dinâmica, faz-se necessário esclarecer o que Rubem Alves compreende por 'beleza'. E sobre a 'beleza', Alves faz suas as palavras do filósofo russo Nikolai Aleksandrovitch Berdyaev:

> A beleza é uma característica de uma condição superior de ser, de um nível mais alto de existência, antes que uma fase separada da existência. Podemos dizer que a beleza é não apenas uma categoria estética como também uma categoria metafísica. Se o homem recebe algo em si de maneira integral, isto é beleza. Dizemos "um espírito belo, uma vida bela, uma ação bela etc." Não se trata apenas de um julgamento estético, mas de uma valorização integral. Na vida tudo o que é harmonioso é beleza... A beleza é o propósito final da vida humana e da vida do mundo. O bom é sempre apenas um meio, um caminho, e ele surgiu como consequência do conhecimento da oposição entre o bem e o mal. Mas a beleza está além do conhecimento da oposição entre o bem e o mal. O bem que jaz além da distinção entre o bem e o mal, quando o mal é esquecido, é também beleza. Na beleza não pode existir a distorção moral que caracteriza o mal. A beleza do mal é uma ilusão e um engano. O Reino de Deus só pode ser pensado como um reino de beleza. A transfiguração do mundo é um fenômeno de beleza. *E toda a beleza no mundo é ou uma lembrança do paraíso ou uma profecia de um mundo transfigurado*[413].

A beleza é inerente à existência humana, esta não está separada dessa. No entanto, ao mesmo tempo, a beleza transcende a própria existência humana e se torna aquilo pelo qual

[412] ALVES, 1992, p. 115.
[413] BERDYAEV apud ALVES, 1992, p. 125.



a humanidade inteira aspira. A beleza não se refere a uma parte da existência, ela se refere ao todo da existência. Ela não está limitada à estética. A beleza transcende a categoria moral do bem e do mal. Para Rubem Alves, "a beleza é triste porque a beleza é nostalgia"[414]. Em *Perguntaram-me se acredito em Deus*, Rubem Alves esclareceu: "Há beleza demais no universo. Mas o tempo vai-nos roubando as coisas que amamos. [...] O tempo é um monstro que devora os seus filhos. Fica a saudade. Saudade é a presença da ausência das coisas que amamos e nos foram roubadas pelo tempo"[415]. E em *O Poeta, O Guerreiro, O Profeta*, Rubem Alves utiliza novamente a metáfora do pôr-do-sol:

> O pôr-de-sol, o céu azul, a sonata: eles estão ali. Mas não os possuímos. Escorregadia como o pôr-de-sol, o céu azul e a sonata, a beleza nos toca e logo nos deixa, deixando no seu lugar o Vazio. Acho que os escritores sagrados deviam estar tendo uma experiência de beleza quando compreenderam que o nome de Deus não pode ser dito: porque ele se vai por entre os dedos, como a água do rio, ou o vento que passa. Nome impossível, que nada significa, a não ser a dor de uma mutilação...
>
> E, no entanto, queremos tudo de novo. Queremos chorar. Haverá algum prazer no choro? Freud sugeriu que a força fundamental que faz alma e corpo se moverem é o "princípio do prazer". Eu gostaria de sugerir que talvez seja o "princípio da beleza"...Desejamos retornar ao belo por causa da (triste) história de amor que ele nos conta. [...] A beleza nos faz lembrar que somos exilados. O objeto da nossa nostalgia ou ainda não chegou ou já partiu. Vivemos no intervalo da ausência. Somos seres utópicos, sem nenhum lugar sólido onde pisar. A beleza arranca nossas raízes do sólido solo do cotidiano, o "princípio da realidade", [...][416]

Diante disso, a teologia surge como uma brincadeira de palavras e com palavras poéticas, metáforas, que fala da vida *com amor* e cujo propósito final é produzir beleza. Ao gerar

[414] ALVES, 1992, p. 106.
[415] ALVES, 2007b, p. 57.
[416] ALVES, 1992, p. 117.



beleza, a teologia assume uma função política, pois as pessoas lutam quando são possuídas por sonhos de beleza, aludindo aqui a Gandhi e a Martin Luther King como exemplos políticos que exerceram suas ações a partir dos sonhos de beleza[417]. "O futuro mora na palavra poética que anuncia uma beleza ausente"[418]. É por isso que, para Rubem Alves, uma teologia que não possui uma nostalgia pela beleza não escreveu seu capítulo final[419]. A beleza constitui-se, então, de universos de sentido, símbolos, ordens de amor, horizontes, onde a vida se encontra apostada e para onde o ser humano dirige seu caminhar. Como expressão da saudade, da ausência, a teologia torna-se assim um discurso da esperança, que envolve uma paixão infinita por aquilo que ela anuncia. O saber teológico é belo. É sapiência: saber que tem sabor para o corpo. É um saber transfigurado pelo amor. Em síntese, sob a perspectiva da teologia cristã, Rubem Alves disse sua teologia em um de seus mais belos ensaios:

> Nós acreditamos que os símbolos da tradição bíblica têm um poder mágico para ressuscitar os mortos, chamar a liberdade dos desertos onde ela se perdeu, reacender o amor, invocar a vida... Fazer teologia é estar envolvido neste estranho ritual de palavras em que o que está em jogo é a vida e a morte. Elas permitem que vejamos tanto a vida quanto a morte com maior clareza. E as pessoas ficam mais belas e fortes, em paz consigo mesmas, capazes de lutar pelas coisas justas, de ter compaixão pelos pobres, de dizer não às botas e às espadas, de vislumbrar um mundo novo em que se abrirão as portas aos presos, os poderosos perderão o seu poder, os mansos herdarão a terra e todos se parecerão com crianças nos seus risos e no seu sono...
>
> Estamos procurando esta linguagem com este poder mágico. Sabemos que não é suficiente que a verdade seja dita. É preci-

[417] ALVES, 1992, p. 118. "Sabe o poeta o que ninguém mais sabe: que se é verdade que só se consegue convencer os outros ressuscitando neles os sonhos fundamentais (Bachelard), é preciso compreender que nossos sonhos fundamentais são sonhos de beleza" (ALVES, 1992, p. 117).

[418] ALVES, 1992, p. 118.

[419] ALVES, 1987b, p. 20.



> so que a linguagem tenha o poder de evocar as coisas boas que existem adormecidas dentro das pessoas. Porque não é pelo conhecimento que os corpos são ressuscitados mas pelo amor... É aí que se inicia o gesto, e não no saber. Teologia: saber transfigurado pelo amor, saber saboroso, saber que tem gosto bom, sabedoria, palavras que se aninham no corpo e lhe dão nova vida...
>
> Olhar para o presente,
> Ouvir os gemidos dos que sofrem.
> Ouvir, do passado, os gemidos da Grande Vítima.
> Misturá-los.
> Transformá-los num poema.
> Comê-lo, como se fosse um sacramento...[420]

3.1.3 – Sobre Deuses e Caquis (1987)

Sobre Deuses e Caquis é o texto que prefacia a edição brasileira da tese de doutorado de Rubem Alves, publicada sob o título *Da Esperança*. O espaço de tempo entre o texto original e a publicação brasileira fez com que Rubem Alves resgatasse questões históricas e biográficas nesse texto introdutório, ao mesmo tempo em que ele fornece chaves hermenêuticas para a leitura de sua *A Theology of Human Hope*, concedendo um aperitivo do que sua visão de teologia, sob aquelas bases, se tornou, como evidenciou Leopoldo Cervantes-Ortiz[421]. Em sua crônica *Conversas ao redor do fogão*, Rubem Alves, ao ilustrar a dicotomia existente na teologia através da metáfora da sala de visitas e da cozinha, relembra que esse texto-prefácio foi recebido por alguns com agrado e por outros com desdém:

> Na cozinha também se comem os caquis, coisa impensável na sala de visitas. Podem imaginar as visitas de cerimônia, com as mãos e bocas lambuzadas? Quem come caqui tem que aceitar ser criança. E, como não existe salvação a menos que nos tornemos crianças (coisa em que ninguém acredita...), tratei de fazer um ensaio de teologia comestível com o título "Sobre deuses e caquis". Alguns comeram e [sic] gostaram. Outros

[420] ALVES, 1986, p. 32.
[421] CEVANTES-ORTIZ, 2005, p. 100.



> comeram e não gostaram. Disseram que caqui não combina com a gravidade do Ser divino. Alegaram que eu não levava Deus a sério. Levo Deus muito a sério. Mas não levo a sério este caqui delicioso que se chama teologia. Se eu tivesse falado sobre as chagas de Cristo, tudo estaria bem. Feridas são respeitáveis; combinam com o Ser divino. Penso diferente. Quem é grave é o diabo. Ele se sente bem na sala de visitas. Mas Deus é Espírito, leve, faz todas as coisas voarem e dançarem.[422]

Em *Sobre Deuses e Caquis*, Rubem Alves reafirma o espírito lúdico-poético que consolidou sua forma de compreender a teologia. Todos os elementos se fazem presentes: Deus é um mistério que não se pode apreender; a teologia não é um compêndio divino, mas é brinquedo e brincadeira, rede e tapete, feitiçaria e encantamento poético, música, morango, celebração do Vazio, exercício de beleza e de humildade, todos destinados a saciar o corpo, a amenizar a saudade e a proporcionar o prazer e a beleza. Em todo o texto perpassa a oposição a qualquer tipo de aprisionamento do divino, inclusive por meio do ato de crer. É sob a aura da certeza que inquisições são feitas e hereges são queimados[423]. Diante disso, Rubem Alves proporá o espírito lúdico e poético como característica evidente e ine-

---

[422] ALVES, 2004b, p. 44.

[423] Leopoldo Cervantes-Ortiz descreveu esse antagonismo da seguinte maneira: "Os teólogos de qualquer tendência pecam por soberba, porque supõem que seu trabalho tem ressonância metafísica e acreditam que escrevem "anatomias e fisiologias do Mistério Divino" [...] mas se esquecem que se pode falar de Deus somente de forma poética, humana, com metáforas, porque, depois e tudo: "Teologia não é coisa de quem acredita em Deus/mas de quem tem saudades de Deus" [...] e, por isso, pode acontecer que, para fazer teologia, não seja necessário acreditar que Deus exista [...]! Tal conclusão está de acordo, paradoxalmente, com os excessos dos teólogos que brigam para defender suas afirmações sobre Deus. Eles deveriam reconhecer, como Feuerbach, que denomina "Deus" à sua própria imagem e a seus impulsos auto-afirmativos. Por isso, ao assumir a tarefa teológica com um espírito lúdico, é possível abandonar os ódios e as inimizades produzidas pela ênfase auto-suficiente de tal prática viciada pela solenidade, outro dos grandes inimigos da teologia e da vida. A teologia é um jogo intuitivo em um mundo marcado pelo claro-escuro, não pela luminosidade intensa, ofuscante, pouco propícia para as visões" (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 102).



rente à teologia, conforme é possível constatar a partir das seguintes citações:

> [...] teologia é uma brincadeira, parecida com o jogo encantado das contas de vidro que Hermann Hesse descreveu, algo que se faz por puro prazer, sabendo que Deus está muito além de nossas tramas verbais.
>
> Teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar...
> Teologia é rede que tecemos para nós mesmos,
> para nela deitar o nosso corpo.
> Ela não vale pela verdade que possa dizer sobre Deus (seria necessário que fôssemos deuses para verificar tal verdade); ela vale pelo bem que faz à nossa carne.
> Aqui se resume a teologia; o resto são floreios.
> Há palavras que moram na cabeça e são boas para serem pensadas. Com ela se faz a ciência. / Mas há palavras que moram no corpo, e são boas para serem comidas. Chegam à carne sem passar pela reflexão. / Magia. Ou poesia, que é a mesma coisa.
>
> Teologia é um exercício de feitiçaria,
> variações sobre o tema da Encarnação...
> Deus se fez Carne,
> Deus é a Carne em que se revelou,
> Deus acontece quando o poema toma conta do Corpo.
> Isto é o único que podemos dizer de Deus.
> Não que saibamos coisa alguma a seu respeito.
>
> Teologia são os poemas que tecemos como redes sobre a saudade de algo cujo nome esquecemos. / Qual deles é verdadeiro? / Poemas não podem ser verdadeiros. / Mas devem ser belos.
>
> Teologia não é coisa de quem acredita em Deus
> mas de quem tem saudades de Deus.
> Acreditar: sei que Deus existe em algum lugar. Ah! Se não existir, tudo estará perdido...
> Ter saudade: mesmo que não exista lá fora, no meio das nuvens ou no fundo do mar, eu o mantenho como "pedaço arrancado de mim..."
>
> Teologia,
> celebração de um Vazio que nada pode encher.
> É só por isto que dizemos que Deus é Infinito.



Não porque o tivéssemos medido,
mas porque sentimos o Infinito do desejo
que coisa alguma pode satisfazer.
Daí que estamos condenados a ser eternos pranteadores...
Mas teologia é coisa bela, um Sonho...
Sonhamos com Deus
e o sonho interpretado deixa ver os cenários que existem nos vazios da nossa nostalgia (ocultos pela bruma do esquecimento). E então nos tornamos poetas...

Teologia é um encantamento poético, um esforço enorme para gerar deuses...
Que deuses? / Os meus, é claro. / São os únicos que me é permitido conhecer.

Teologia é um brinquedo que faço.
É possível plantar jardins,
pintar quadros,
escrever poemas,
jogar xadrez,
cozinhar,
fazer teologia...
Claro que um jogo não exclui o outro.
Alguns dirão que isto não é coisa séria.

Teologia é uma música que faço com palavras, um móbile de contas de vidro, uma tapeçaria de luz.

Teologia é um morango que se colhe e que se come, pendurados sobre o abismo – sem nenhuma promessa de que ele nos fará flutuar...

Teologia é um exercício de beleza e de humildade. / Brincamos, / como a própria Santíssima Trindade que, / nos jogos intelectuais do venerável Santo Agostinho, / só fazia uma coisa, / nas transas intra-trinitárias: / brincar. / Autoerotismo.

Minha teologia nada tem a ver com teologia.
É vício.
Há muito que deveria ter abandonado este nome.
E dizer só poesia, ficção.
Descansem os que têm certezas.
Não entro no seu mundo e nem desejo entrar.
Jardins de concreto me causam medo.
Prefiro a sombra dos bosques
e o fundo dos mares,



lugares onde se sonha...
Ali moram os mistérios
e o meu corpo fica fascinado.

Na praia o que se faz não é provar: ciência.
É gozar: poesia.
Poesia é o discurso da fruição, da união mística.
Faço teologia por isto.
Porque é belo.
Teologia é como brinquedo:
Alegria sem metafísicas...
Gozo no próprio texto.
Porque ele faz bem ao meu corpo.
Sacramento que distribuo aos conspiradores.
Um jeito de fazer amor universalmente,
Espalhar minhas sementes,
Buscar a suprema alegria de ver, no rosto dos outros,
A alegria de se encontrarem no que escrevo.
Sou-lhes, pelo meu texto,
Um caqui.
Tomai e comei: isto é o meu corpo.[424]

As citações acima indicam o jeito com que Rubem Alves articula resumidamente, sem a pretensão de sistematização, evidentemente, sua compreensão de teologia. E diante de suas colocações, é perceptível que a intenção inicial do teólogo mineiro é apresentar a teologia como uma atividade lúdica similar ao jogo de contas de vidro descrito por Hermann Hesse em sua obra *O Jogo das Contas de Vidro*. Essa afirmação traz implícita a ideia de que a teologia não pode ser 'coisa séria', é necessário ter o 'espírito das crianças'. Aqui 'coisa séria' não é antônimo de 'coisa irrelevante'. É evidente que a teologia é relevante, visto que nela estão a vida e o triunfo do amor apostados, conforme demonstrou o texto anterior. Aqui 'coisa séria' é o antônimo de 'atividade lúdica'. Para se fazer teologia precisa-se saber brincar. Isso porque, para Alves,

> O jogo tem um significado ético e profético. Não porque ele tenha tal propósito, mas simplesmente porque representa a

[424] ALVES, 1987b, p. 10; 11; 11-12; 13; 14; 18; 19; 22; 23; 24-25 e 43.



> possibilidade de uma ordem social diferente. O brincar implica num negação radical da lógica do mundo adulto. No brinquedo as crianças não se valem das regras do assim chamado "mundo real" para regerem a sua atividade. Elas quedam separadas do espaço e do tempo, e os organizam de acordo com as solicitações do coração. Desta forma vemos erguer-se uma realidade social, uma comunidade que, bem no meio do mundo adulto, permanece como um protesto contra ele. Sua existência implica na recusa das crianças a serem organizadas através da nossa realidade.[425]

É importante ressaltar que o universo lúdico ao qual Rubem Alves se refere não tem a pretensão de copiar ou recriar o mundo adulto. Existem muitas brincadeiras que recriam o mundo adulto: boneca com mamadeira, "Banco Imobiliário", "War", para citar alguns exemplos. A atividade lúdica à qual Rubem Alves se refere é traduzida antes nos 'jogos de faz-de-conta' muito próximos à vontade, ao prazer e à imaginação. Tendo prazer, vontade e imaginação, essa atividade é acessível a qualquer um. Não é um jogo que o dinheiro compra ou que a força física seja determinante, tal como nos jogos competitivos, ou ainda onde o poder pauta quem são os jogadores, quem são os perdedores e quem são os donos do jogo.

A atividade lúdica é uma das intenções da imaginação, ao lado da atividade mágica e da atividade utópica. Para Rubem Alves, o jogo, a brincadeira, possui um elemento mágico e um elemento utópico. Ao suspender as regras do jogo da realidade, a atividade lúdica "[...] cria uma ordem a partir da imaginação e, por conseguinte, a partir da liberdade"[426]. O ato de tornar o impossível possível revela que o jogo possui um elemento mágico implícito nele. No entanto, essa impossibilidade experimentada como possibilidade acontece apenas durante o jogo (como os sinais do Reino de Deus). Sua realização efetiva ainda não aconteceu. Um jogo é um aperitivo do que vem. Logo, há implícito no jogo um elemento utópico: a brin-

[425] ALVES, 1987a, p. 102.
[426] ALVES, 1987a, p. 102.



cadeira expressa ausências. Para exemplificar isso, Rubem Alves remete a Jesus Cristo:

> Jesus foi um desmistificador, um brincalhão. Comprometeu-se sistematicamente com a tarefa de jogar no chão os mais caros valores de sua sociedade. Seu comportamento foi pior do que se tentasse trapacear no jogo oficial: ele simplesmente se recusou a jogá-lo. Através de suas palavras e ações, vezes e vezes rejeitou as regras dadas, propondo outras novas. A tradição e a lei, indicou ele, converteram-se num jogo que não deveria ser levado a sério. Consequentemente, não veio para reformar ou colocar vinho novo em odres velhos. O seu era um jogo diferente. Onde quer que seus conterrâneos estivessem (como nós) comprometidos com a preservação do passado no presente, ele intentava abrir o presente ao futuro.
>
> Aqueles que querem preservar o passado no presente fazem-no através do apoio a velhos valores. Se a tarefa humana, pelo contrário, é preparar o caminho para o novo, então os velhos valores devem ser rompidos. Tivesse Jesus sido um reformador, ele teria sido aclamado como um gênio religioso ou um filósofo. Como era um brincalhão, foi morto como subversivo. Não há nenhum equívoco nisso. As autoridades político-religiosas não mataram, por erro, um homem bom. Jesus era perigoso. Apesar de nunca ter usado a espada, e através de suas palavras e ações, o mundo tal como era visto e mantido pelos poderes dominantes foi por ele despido de sua roupagem religioso-ideológica e, assim, reduzido a um episódio cômico. Tinha, pois de ser condenado.[427]

Portanto, em primeiro lugar, há de se considerar a teologia como uma atividade lúdica capaz de exorcizar a realidade, o que inclui as "tramas verbais" das quais esta se constitui. Ao se tentar jogar o jogo da teologia no 'mundo real' e com as regras da realidade, a teologia acaba sempre se tornando uma rede de pesca que intenta agarrar Deus em suas malhas. Segue-se aí a observação subsequente à apresentação da teologia como brincadeira realizada por Rubem Alves: "Deus está mui-

[427] ALVES, 1987a, p. 106.



to além de nossas tramas verbais" e "Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar".

Em outras palavras, há aí a afirmação de que tentar jogar o jogo da teologia no 'mundo real' é uma contradição ao 'espírito' inerente à teologia. Trata-se de um problema metodológico. Mais ainda, além de um problema metodológico, trata-se de um problema ontológico da própria teologia. O propósito da teologia não é revelar o mistério divino e *aprisioná-lo* numa cadeia linguística. Então a teologia não serve para coisa alguma? De jeito nenhum se está afirmando isso. Trata-se de uma questão de perspectiva. O propósito da teologia é ser uma rede sob a qual o corpo possa repousar, um alimento do qual o corpo possa se nutrir. Em suma, o propósito da teologia não é ser um exercício de explicação[428]. O propósito da teologia é ser um exercício de feitiçaria.

A teologia não pretende entregar o mistério (até porque ela não o *conhece*, mas o experimenta[429]) mas ela pretende ser uma testemunha da transformação da realidade. Ou melhor, a teologia é a responsável pela transformação da realidade. Dizer que a teologia é um exercício de feitiçaria é dizer que a teologia tem poderes mágicos e, como magia, a teologia está

---

[428] ALVES, 2000, p. 25: "Explicação vem também do latim *ex-plicare*, um verbo derivado de *plicare*, que significa "dobrar". Explicar é, assim, tirar as dobras onde mora a escuridão, alisar o texto como se alisa o pano com o ferro quente, de forma a eliminar todas as sombras".

[429] "Mistério deriva-se do grego 'muein', fechando os olhos ou fechando a boca. Comentando o significado desta palavra, Tillich observa: 'a fim de termos o conhecimento ordinário é necessário abrir os olhos para apreender o objeto e abrir a boca para nos comunicar com outras pessoas a fim de testar o nosso 'insight'. Um mistério genuíno, entretanto, é experimentado numa atitude que contradiz a atitude de cognição ordinária. Os olhos estão fechados, porque o genuíno mistério transcende o ato de ver, de confrontar os objetos cujas estruturas e relações se apresentam ao sujeito para o seu conhecimento. O mistério caracteriza uma dimensão que 'precede' a relação sujeito-objeto'. [...] Nada que pode ser descoberto por meio de uma abordagem cognitiva deveria ser chamado de 'mistério'. 'A revelação daquilo que é essencial e necessariamente misterioso significa a manifestação de algo dentro do contexto da experiência ordinária que transcende o contexto ordinário da experiência'" (ALVES, 1975, p. 97).



vinculada mais à transformação que à informação. A teologia é um exercício de feitiçaria, pois nela há o poder de se de inventar e de se re-inventar a vida frente às adversidades e ao sofrimento, apesar do ser humano não ter poder algum[430]. O poder não está no feiticeiro, mas nas palavras que ele pronuncia. Quando ele fala, acontece. "O feiticeiro é aquele que diz uma palavra e, pelo puro poder dessa palavra, sem o auxílio das mãos, o dito acontece. Deus é o feiticeiro-mor: falou e o universo foi criado [Gn 1]"[431]. Além disso, "a magia das palavras mágicas está no que elas não dizem, mas simplesmente evocam e sugerem"[432]. É nesse sentido que Rubem Alves vai expressar: "gostaria que a teologia fosse isto: as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos [Ez 37] numa multidão de crianças"[433].

Além de ser comparada a uma atividade lúdica e a um exercício de feitiçaria, há outros dois aspectos que merecem destaque aqui. Em primeiro lugar, está a associação frequente que Rubem Alves faz da teologia com termos que aludem ao sentido etimológico original da palavra 'logia', 'logos', como, por exemplo, "rede", "tecer", "tapeçaria de luz", "móbile de contas de vidro" e até mesmo a palavra "música", se esta puder ser entendida como "conjunto de sons". Como lembrou Jaci Maraschin, embora o sentido da palavra 'logia' esteja hodiernamente vinculado à 'lógica', originariamente, a palavra, que deriva do verbo grego *légein*, significava "recolher ou reunir"[434]:

> Recolher e reunir são vocábulos que evocam imediatamente em nosso espírito uma realidade que se apresenta dispersa e

[430] "Na mágica, seguindo as sugestões de Malinowski, nós nos encontramos com um homem que sente a sua *impotência* frente à realidade mas que, ao mesmo tempo, afirma *a prioridade dos desejos* sobre a realidade que os nega" (ALVES, 1975, p. 23).
[431] ALVES, 2004b, p. 23.
[432] ALVES, 1983, p. 15.
[433] ALVES, 2000, p. 13.
[434] MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem (Org.). **Tendências da Teologia no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1977. p. 140.



> perdida [...] Essa atividade fundamental do espírito humano é, desde logo, criadora de comunidade. É na criação da comunidade que nós também conseguimos descobrir a própria identidade recolhendo-nos à nossa humanidade também dispersa entre as coisas e as pessoas quando fragmentada entre as divisões do mundo.[435]

A atividade de recolher ou reunir não é algo que acontece simplesmente no âmbito da razão, mas é algo que se vive no âmbito da experiência. Reunir o que está disperso é reconhecer as peculiaridades de cada elemento. É um exercício de inteligência, de paciência e de amor. "Reunir significa colocar em ordem os fragmentos da realidade que, separados, não conseguiam impor o significado ao homem. Quando o significado se torna perceptível, desvenda-se o mistério do caos"[436]. Ao associar a palavra *légein* com a palavra *theós*, há, pois, implícita a ideia de que a teologia é um exercício de amor, um jeito de amar. A teologia é o esforço humano de reunir fragmentos e compor uma ordem de sentido, à medida que o ser humano experimenta uma relação transcendental em sua vida ordinária, capaz, inclusive de provocar uma mudança de comportamento. É por isso que, para os teólogos antigos, tal como o evangelista João e o apóstolo Paulo, por exemplo, Deus é relação, Deus é *logia*, Deus se faz ser humano[437]. Portanto, ao descrever a teologia como rede ou tapeçaria, Rubem Alves man-

---

[435] MARASCHIN, 1977, p. 140.

[436] MARASCHIN, 1977, p. 144.

[437] "Se a tarefa da teologia é, antes de mais nada, fazer *logos* de *theós*, ela deve se caracterizar primeiramente pelo seu aspecto comunitário. O *logos* verdadeiro, no seu sentido original e originante, não é um indivíduo nem se expressa individualmente. O *logos*, que no dizer do prólogo do Quarto Evangelho, era Deus, não era um deus de religiões de magia, mas o Deus que significava relacionamento. Não era, para sermos precisos, nem mesmo um deus de religião. 'Deus é amor'. O Deus que nós não vemos é, de certa forma, secundário, em relação ao próximo que vemos e a quem somos chamados a amar. O que se apresenta então como o *sensível* à inteligência humana é a experiência concreta de amar. E vai ser precisamente aí, nessa experiência concreta de amar, que poderemos encontrar o conteúdo fundamental da palavra *theós*" (MARASCHIN, 1977, p. 143. Grifos no original).

tém implícitos a tarefa teológica e o sentido no qual o próprio termo foi cunhado, possibilitando-lhe resumir magistralmente a teologia como um "saber transfigurado pelo amor"[438].

Em segundo lugar, não há como ignorar o tom erótico que permeia as citações acerca da teologia em *Sobre Deuses e Caquis*, em especial, a última delas, podendo até causar ataques cardíacos em teólogos mais ortodoxos ou fundamentalistas. A alusão ao ato sexual e ao orgasmo masculino como que uma necessidade de compartilhar o que se tem de mais íntimo com os outros (leitores) através de palavras poéticas (alusão clara ao movimento literário cunhado de 'antropofagia'[439]) e a descrição da poesia (lembre-se que a linguagem teológica é linguagem poética) como "discurso da fruição" revela uma teologia altamente erótica. Ao afirmar a teologia com a centralidade no erotismo (ver, apalpar, degustar, cheirar, ouvir) Rubem Alves garante a quem o lê que o corpo do qual ele fala não é algo conceitual (como, talvez, sua descrição no segundo capítulo possa até dar a entender) mas é algo palpável, concreto, efetivamente inserido numa realidade histórica, num tempo e espaço definidos. Além disso, a alusão ao *erotismo* expressa uma crítica à teologia que, durante muito tempo, compreendeu as atividades sexuais como atividades pecaminosas. A sexualidade foi reprimida e considerada pecaminosa, sendo destinada apenas para a procriação. O prazer havia sido extinto. Tratava-se de uma teologia que alienava o corpo em favor da racionalidade pura. Essa mesma teologia justificava a subordinação das mulheres aos homens, carregava uma antropologia estruturada patriarcalmente, tendo como princípio a divisão platônica entre espírito e matéria, como bem observou Rosemary Ruether[440]. Essa visão da teologia foi combatida pela teologia feminista.

---

[438] ALVES, 1986, p. 32.

[439] Confira, por exemplo, ALVES, 2004b, p. 17 e ALVES, 2007a, p. 14, em que Rubem Alves alude ao movimento e expressa seu desejo de ser 'devorado' por seus leitores'.

[440] RUETHER, Rosemary. R. **Sexismo e Religião**: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993, confira todo o livro.



Nesse aspecto, é interessante mencionar que Rubem Alves, ao falar do corpo como centro erótico, provoca a discussão sobre a sexualidade. O teólogo assevera que a sexualidade não é algo periférico do corpo e condena os teólogos (doutos e clérigos) por tratarem o erotismo e a sexualidade como 'obra do Diabo'[441]. A sexualidade e o erotismo são profundamente teológicos. O objetivo final da vida humana é o prazer. "Para isso trabalhamos e lutamos: para que o mundo seja um lugar de delícias. Pois esse, somente esse, é o sentido do Paraíso: o lugar onde o corpo experimenta o prazer"[442]. Nas palavras do autor,

> [...] acho que o prazer é uma dádiva divina. Se Deus não nos tivesse criado para o prazer, Ele (ou Ela) não nos teria dado tantos brinquedos para o corpo, como os gostos, os sons, as cores, as formas, os cheiros, as carícias, e não teria dotado o corpo de tantos órgãos eróticos. Os desatentos pensam que órgãos eróticos são só os genitais, não percebem que erótica é a boca, como naquela cena maravilhosa do filme **Nove Semanas e Meia de Amor**, a mais erótica que jamais vi, o amante, na cozinha, fazia a amante, de olhos fechados, morder e provar coisinhas de comer. Não é por acaso que *comer* tenha dois sentidos [...]
>
> Dizem os teólogos que Deus fez todas as coisas. Dizem mais que, se Deus fez, é bom. [Gn 1] Claro. Seria heresia imaginar que Deus tivesse feito coisa ruim e proibida. / Primeira conclusão: foi Deus que fez este festival de possibilidades de prazer.
>
> Segunda conclusão: se Deus criou tantos jeitos de ter prazer, é porque ele nos destina ao prazer.[443]

[441] ALVES, Rubem. **Teologia do Cotidiano**: meditações sobre o momento e a eternidade. 4. ed. São Paulo: Olho D'Água, 2005d. p. 32s.
[442] ALVES, 2005d, p. 33.
[443] ALVES, 2005d, p. 30-32.

EPÍLOGO

CONSIDERAÇÕES PARA UMA TEOLOGIA DO COTIDIANO

Gostaria que a teologia fosse isto:
as palavras que tornam visíveis os sonhos
e que, quando ditas,
transformam o vale de ossos secos
numa multidão de crianças.

Rubem Alves[444]

Teologia é sapiência. É um saber vinculado intimamente à arte de viver e de amar, envolto em uma aura de grande valor emocional e existencial. A teologia tem a ver com as questões relacionadas ao viver hoje, aos símbolos e aos horizontes que constituem universos de sentido nos quais o ser humano quer viver e para os quais ele deseja caminhar. É o presente vivido sob a perspectiva do futuro. Por isso, muito antes de ser uma fala recebida pelo intelecto, ela é uma fala abraçada pelo corpo: teologia é saber que tem sabor. "O corpo não está em busca da verdade objetiva que mora com a ciência, mas da verdade gostosa e erótica que vive com a sápida-ciência, sapiência, ciência saborosa, ciência que tem a ver com viver e morrer"[445].

A teologia é uma atividade natural de todo ser humano cuja busca é de encontrar-se no mundo e fazer dele seu lar.

[444] ALVES, 2000, p. 40.
[445] ALVES, 2005e, p. 78.



Seu discurso traz implícito uma recusa em aceitar a realidade tal como esta se apresenta e é percebida. Teologia é o discurso da esperança por uma nova organização das coisas, ela é o discurso que exprime o triunfo de valores estimados e ausentes num contexto opressor. Nesse discurso, há um desejo enorme de que 'aquilo que não é' venha a ser e de que 'aquilo que é' não possa ser. Ela é articulada como um clamor: 'suspiro da criatura oprimida', o qual emerge justamente lá onde o mundo se apresenta hostil. A teologia é uma leitura da realidade sob a perspectiva do ontem e do amanhã. No entanto, não está implícita na teologia uma compreensão de história progressiva, i.e., de que o passado seja modelo para se viver o presente. "Se ela [a teologia] olha para o passado é porque ali encontra sinais, paradigmas, precursores, companheiros de mesma fala. E ela re-diz as memórias, para invocar um novo futuro para os vivos"[446].

A teologia se nutre de símbolos e memórias que foram incorporadas pela biografia por meio de uma conversação (na qual se poderia atribuir o sentido freireano de diálogo como 'troca de saberes') com 'outros relevantes' sobre questões que impliquem o sentido da vida. Ela tem a ver com tudo aquilo que circunda o ser humano e lhe fornece um referencial e que ele reconhece como referencial. Esses referenciais não podem ser encontrados dentro dos limites estreitos da biografia. Eles surgem lá onde a biografia se confronta (e se encontra) com a história universal. Os referenciais são exteriores ao ser humano e são experimentados e cultivados por meio de uma linguagem singular: a linguagem poética.

O discurso humano da esperança e do triunfo dos valores estimados, envolvido numa 'paixão infinita' (Kierkegaard) devido às questões existenciais nele implicadas, ganha forma por meio de uma linguagem que permite liberdade semântica e que exprime a nostalgia humana pela beleza ausente e almejada: metáforas. A beleza é o contraponto do sofrimento[447]. "Be-

[446] ALVES, 2005e, p. 154-155.
[447] ALVES, 2007a, p. 18.



leza é o nome daquilo que perdemos. E aquilo que perdemos se faz presente como nostalgia e desejo..."[448]. A beleza é a plenitude dos valores aspirados a ser buscada por todo ser humano. "A beleza é o propósito final da vida humana e da vida do mundo"[449]. A teologia é o discurso da beleza que habita no coração do ser humano. "O reino de Deus só pode ser pensado como um reino de beleza"[450]. É nessa perspectiva que Rubem Alves aludirá a um dizer de Jesus que revela aquilo que está implícito na teologia: "Mas, buscai primeiro o reino de Deus, e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas" (Mt 6.33)[451].

Isso tudo revela que a teologia, segundo Rubem Alves, se articula como crítica da realidade presente. O sofrimento, a impessoalidade, a objetividade, a formalidade são contrabalançadas pela beleza, pela nostalgia, pela esperança e, sobretudo, pelo amor. Trata-se de uma reformulação total de paradigmas. Nesse processo de decomposição e reestruturação, esses paradigmas abandonam sua inflexibilidade inerte para assumir a característica dinâmica e polissêmica dos referenciais simbólicos.

O discurso teológico envolve um jeito peculiar de expressão: o amor, a 'paixão infinita' que se prende às palavras pronunciadas, concedendo a elas a aura do sagrado. Quando a fala envolve uma paixão pela vida num dizer sobre o sentido desta e da morte, o qual reverbera emocional e existencialmente por todo o corpo, a teologia acontece. Assim, a fala da teologia não está necessariamente naquilo que ela diz, mas, mormente, naquilo que ela evoca, naquilo que ela possibilita ao ser humano experimentar e, acima de tudo, na forma com que essa fala é articulada, ouvida e interpretada. Para Rubem Alves, o jeito mais próximo com que a teologia pode se apor de sua proposta é através do ato de se contar estórias. As estórias pos-

[448] ALVES, 2000, p. 66.
[449] BERDYAEV apud ALVES, 1992, p. 125.
[450] BERDYAEV apud ALVES, 1992, p. 125.
[451] ALVES, 1983, p. 77.



suem o poder mágico de conectar mundos, aproximar horizontes, eternizar o presente e fornecer um aperitivo daquilo que está por vir. Para o teólogo mineiro, é a partir dos sonhos de beleza que surgem poetas, guerreiros e profetas, assumindo a beleza, desse modo, como uma função (teológico-) política:

> O guerreiro é o corpo que ouviu a voz do poeta, foi possuído pela beleza, e voa como uma flecha na direção do futuro por obra do arco do poder. Nele se realizam as palavras de Marx: "O que era uma luz interior se transforma num fogo consumidor que se derrama para fora".[452]

A partir dessas considerações iniciais acerca dos contornos peculiares que Rubem Alves atribuiu à teologia e que foram expostas ao longo desta pesquisa, percebe-se que a teologia, enquanto forma de saber humano, reconheceu a contextualidade na qual ela está inserida. Mais ainda, a partir de Rubem Alves, nota-se uma teologia livre das amarras institucionais e solta no mundo. Embora ela não se desprenda necessariamente da tradição ou da memória (uma vez que os símbolos são assimilados por meio do diálogo entre as biografias e a história universal) a teologia é capaz de questionar a própria tradição e, mais ainda, o próprio sistema que se beneficia e se sustenta a partir dela. Isso não significa que a teologia deixa de ser crítica frente ao contexto. Teologia é um saber interativo: crítico e autocrítico.

É por isso que a teologia de Rubem Alves é extremamente polêmica. E essa polêmica se dá diante de um pano de fundo que carrega uma divisão fortíssima entre prática e teoria. O primeiro desafio desta pesquisa é justamente refletir a Teologia Prática e a teologia em geral para além dos espaços aos quais ela foi confinada. A teologia é polifônica, polissêmica, polidimensional, polidirecional. Ela possui apenas um ponto comum de partida que é o desejo humano por um lar aconchegante. É inviável defender uma teologia verdadeira entre tan-

[452] ALVES, 1992, p. 119.



tas teologias (considerando as ressalvas que o próprio termo – consolidado pela história como um jargão próprio do cristianismo e preponderantemente enraizado no mundo ocidental – possui). É bem provável que um indiano ou vietnamita não-cristão, evidentemente, utilize um termo distinto de 'teologia' para nomear sua 'batalha' apaixonada e de caráter último acerca do sentido da vida. Não existe apenas essa competição da teologia com outras teologias, mas também, 'internamente', a disputa entre teoria e prática. Infelizmente, teoria e prática são vistas na teologia como realidades dicotômicas. Teoria e prática estão fragmentadas em espaços e separadas por grau de importância atribuído por pessoas com titulação acadêmica[453]. É inviável defender uma teologia acadêmica e institucional *em detrimento* às distintas experiências teológicas que permeiam o cotidiano.

Isso significaria que a teologia não possa ser ciência ou ter um estatuto epistemológico a ser cumprido? Uma resposta adequada a esse tipo de questionamento seria, talvez, de que a viabilidade de uma teologia 'científica' está condicionada à compreensão de ciência à qual ela se vinculará. Rubem Alves já criticou o positivismo como parâmetro epistemológico para a teologia. Resta saber, contudo, se a hermenêutica (um dos parâmetros atuais da teologia) se harmoniza com a compreensão de teologia de Rubem Alves e sobre qual objeto ela debruçaria sua análise ou ainda se a compreensão de Rubem Alves aniquila totalmente qualquer pretensão da teologia em ser ciência. Naturalmente, esse é um passo posterior a essa pesquisa.

---

[453] Ivone Gebara lembrou em uma palestra proferida na Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, em ocasião do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, em 2006, que o saber científico é comumente supervalorizado em detrimento do saber popular (GEBARA, Ivone. **As Epistemologias teológicas e suas conseqüências**. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 18 ago. 2006. Palestra ministrada aos participantes do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião). Algo próximo ao que Antônio Augusto Arantes expõe em seu livro *O que é cultura popular?* acerca do trabalho intelectual e o trabalho manual (ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular?** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 13-14).



Diante do desenvolvimento de toda a pesquisa até aqui, cabe ressaltar alguns aspectos atinentes à compreensão teológica de Rubem Alves e a formular algumas questões que tal perspectiva atribuída à teologia provocam. Afinal, a teologia de Rubem Alves não é bem aceita pelos próprios teólogos, como bem atestou Leopoldo Cervantes Ortiz[454]. No entanto, foi na pedagogia que Rubem Alves encontrou reconhecimento maior de sua autenticidade crítica. Em decorrência dessa ambiguidade que gira em torno da visão teológica deste pensador mineiro, destacar-se-á os seguintes aspectos: a 'popularização' do sagrado; o eixo antropológico, a ausência de um método alternativo ao ato de contar histórias como caminho para o fazer teológico e a possibilidade de uma crítica literária à produção teológica de Rubem Alves.

Uma das principais contribuições de Rubem Alves à teologia foi justamente sua insistência na 'popularização' do sagrado, se assim for possível nomear. Essa ideia de Rubem Alves foi incorporada por ele diante do contato com seu amigo e mentor Richard Shaull (conforme se evidenciou no prólogo desta pesquisa) o qual defendia que o sagrado é selvagem – indomesticável e indomável – e, portanto, não pode ser 'criado' nem mantido dentro de muros institucionais. Nesse sentido, nota-se que Rubem Alves se apõe significativamente da teoria do campo religioso esboçada e sistematizada por Pierre Bourdieu.

Pierre Bourdieu entende o campo religioso como um campo de forças em que acontece a disputa entre os diferentes agentes religiosos (especialistas, teólogos, sacerdotes) pela atenção do 'leigo'. A ideia é de que os agentes religiosos 'vendem' seus produtos (o discurso teológico, a prática litúrgica, o atendimento espiritual) aos 'consumidores' de bens religiosos, que são os leigos. No entanto, para 'vendê-lo', eles precisam garantir que

[454] Perpassa a obra do autor. Encontra-se, especialmente, nos comentários inicias às resenhas que faz de obras selecionadas de Rubem Alves. Confira, por exemplo, CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 61-65; 77-80.



seu produto seja realmente bom e iniciam uma 'campanha' ao bom estilo 'diga não à pirataria'. Em outras palavras, para convencê-los de que seu produto é de qualidade, os agentes religiosos combatem as produções de autoconsumo, ou seja, combatem aquilo que o crente não-especializado experimenta em sua vivência particular e constrói como uma visão particular de fé[455]. Claro que essa visão particular de fé nunca é cem por cento 'pura', ela é, na verdade, uma amálgama de experiências e discursos que fazem parte e que permeiam a cosmovisão do crente. Em outras palavras, mesmo que o ser humano aprenda certos conteúdos religiosos, ele sempre os transformará diante das situações-problema encontradas em seu dia-a-dia, i.e., ele verificará a validade de seus *modelos* científicos e teológicos *adquiridos* em sua experiência cotidiana, i.e., ele verificará se tais modelos correspondem aos seus anseios e a sua busca por sentido.

Esses modelos adquiridos (pela memória, pela instituição, pela tradição) serão relevantes para as pessoas em suas situações concretas à medida que tais modelos se correlacionarem com a vida diária. Por isso, esses modelos poderão ser substituídos, adaptados ou misturados com outros modelos, visto que o ser humano interage e transita entre grupos diferentes, assimilando os mais variados tipos de saberes. É por isso que "os ouvintes fazem do discurso eclesial, quando digerível, algo diferente do pensado na cabeça dos teólogos"[456]. A partir dessas colocações, é possível afirmar que existe no cotidiano uma teologia não-oficial, uma teologia "subterrânea" (e nem tão enterrada assim) que é considerada, por vezes, sincrética, maniqueísta, pragmática, utilitária, subjetiva, i.e., uma teologia em constante processo de elaboração. Esta é a teologia que pode ser encontrada nos mais diferentes meios de interação e comunicação: nas relações (família, conversa de bar, tra-

[455] BOURDIEU, 2005, p. 27-98; OLIVEIRA, 2003, p. 184-186; 190-194.

[456] BOBSIN, Oneide. Reflexões sobre a comunidade religiosa no contexto da urbanização. Um estudo de caso. In: BOBSIN, Oneide (Org.). **Desafios Urbanos à Igreja**: Estudos de Casos. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 52.

balho), nos meios de comunicação de massa (televisão, quadrinhos, rádio), na arte (cinema, pintura, literatura), para citar alguns exemplos.

Os problemas e as limitações do dia-a-dia provocam perguntas teológicas e a experiência do cotidiano fornece as respostas teológicas. Às vezes, essas respostas podem ser destituídas de profecia, podem forçar o conformismo e o fatalismo e podem legitimar interesses. Em todo o caso, Oneide Bobsin chama esse processo de "nova religiosidade"[457], i.e, quando a livre fluência de diversas informações religiosas na sociedade (em decorrência da porosidade, queda ou violação das fronteiras religiosas) permite o surgimento de um novo tipo de consciência religiosa[458], constituída pelo sujeito que assimila, seleciona e recorta os mais variados tipos de saber teológico:

> Assim, um novo mapa está sendo configurado. Nele, nem mesmo redutos religiosos tradicionais estão protegidos de incursões de antigas ideias e crenças que se apresentam como novidade, justamente por terem sido arrancadas do lugar onde nasceram e se desenvolveram. Assim, longe de seu lugar vivencial ou territorial, as novas ideias religiosas e crenças adquirem uma grande mobilidade e forjam novas identidades.[459]

As pessoas em sua vida ordinária constroem teologia, porém a constroem de forma transversal. As novas identidades não se constroem apenas sobre uma memória religiosa, mas sobre ideias de outras crenças que estão sendo difundidas constantemente. Para esse "novo" momento da religião, Oneide Bobsin apresenta o conceito de *transversalidade*. Segundo o autor, a *transversalidade* se caracteriza pela presença de uma mesma ideia em várias religiões, atravessando-as. As reformulações de método e de conteúdo de uma religião não partem mais de uma decisão institucional (embora haja um certo con-

---

[457] BOBSIN, Oneide. **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: IEPG/CEBI/PPL, 2002. p. 30-31.
[458] BOBSIN, 2002, p. 16.
[459] BOBSIN, 2002, p. 13-14.



sentimento) mas do interesse de alcançar um público maior. Trata-se, pois, de "[...] um fenômeno que busca ideias em outras fontes, ignorando fronteiras confessionais que se sustentam em dogmáticas"[460]. Não obstante, a noção de *transversalidade* não pertence somente ao âmbito da religião, mas também ao próprio sujeito ordinário que transita entre as diferentes religiões e participa cada vez mais de uma sociedade colorida, onde diversas culturas, diferentes religiões e distintas formas de conhecimento podem ser encontradas[461].

A legitimação do monopólio do sagrado, por parte das instituições religiosas, dentro do campo religioso, é combatido por Rubem Alves. No campo de forças e de lutas existente no campo religioso, Rubem Alves assume uma postura contrária à legitimação do saber por parte dos agentes especializados, por meio de sua crítica ao fundamentalismo eclesiástico[462]. O

---

[460] BOBSIN, 2002, p. 15.

[461] Assim, a relação entre o ser humano e as ofertas religiosas, revela aquilo que Oneide Bobsin chama de o "subterrâneo religioso" das pessoas, i.e., o medo, os sonhos e "tudo aquilo que está submerso e assume ar de clandestinidade" (BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 37, n. 3, 1997. p. 275) e que é evocado e manipulado diante de situações-problema. Rubem Alves ilustra o tema da seguinte maneira: "E aqui teríamos de nos perguntar se existem, realmente, essas pessoas das quais as perguntas religiosas foram radicalmente extirpadas. A religião não se liquida com a abstinência dos atos sacramentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma que o desejo sexual não se elimina com os votos de castidade. E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, os exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores, os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem..." (ALVES, 2005b, p. 12).

[462] É interessante perceber que, mesmo que Rubem Alves continue falando das mesmas coisas, ele abandonou a luta no campo da teologia ao se definir como místico (ALVES, 2007b, apresentação de capa). Em uma entrevista a Leandro Cardoso e a Venceslau Borlina, Rubem Alves definiu seu 'misticismo': "Sou místico, mas não vejo anjo azul às três horas da tarde. Ser místico significa ver o brilho da eternidade nas coisas do tempo. [...] O meu misticismo é muito material, não tem nada a ver com aquela espiritualidade de incenso" (ALVES, Rubem. Metáforas da Fé. **Painel Ciência e Cultura**. Piracicaba: UNIMEP, n. 72, dez. 2003. Entrevista concedida a Leandro Cardoso e a Venceslau Borlina. Disponível em: < http://www.unimep.br/fc/painelonline/painel42_03a.htm >



teólogo mineiro liberta o sagrado do monopólio institucional e o inclui onde ele 'ilegitimamente' (na perspectiva institucional) já habitava. Nesse sentido, um dos grandes desafios hodiernos da teologia é justamente dialogar equitativamente com outras teologias – por vezes, não oficiais, não 'legítimas' – e estar disposto, reciprocamente, a ensinar e a aprender. Rubem Alves já demonstrou que o protestantismo, particularmente, por manter a unidade institucional na doutrina correta, torna-se muito mais intolerante às diferenças sapienciais[463]. Dentro do âmbito institucional, o que, por exemplo, um luterano poderia aprender de um carismático? Será que seriam somente questões formais (gestos, coreografias litúrgicas)?

Outro aspecto a ser ressaltado em relação à compreensão teológica de Rubem Alves é sua insistência em um eixo antropológico como ponto de partida da teologia. A teologia é um saber humano intimamente vinculado ao corpo que sofre, espera, chora, anseia, lamenta, ama. A teologia não tem a ver com o dessecamento de entidades sobrenaturais. Teologia tem tudo a ver com o ser humano que busca um sentido para seu viver e para seu morrer hoje, com o desejo intrínseco por um universo que faça sentido e que seja organizado segundo a perspectiva de seus valores. A teologia é o discurso articulador da esperança humana por uma nova ordem das coisas. Nas entranhas da teologia não existem fatos brutos (sujeitos à observação, análise) mas símbolos de beleza. A teologia não é constituída de informações, mas de inconformidades.

Por um lado, a recuperação e a retenção desse aspecto humano da teologia é imprescindível para o diálogo com outras formas de saber. É somente por meio do desnudamento de suas vestes divinas/reais e de sua substituição por trajes mais comuns que a teologia poderá ser respeitada no ambiente em

---

Acesso em: 10 jul. 2007). Em todo o caso, suas opiniões acerca da epistemologia teológica só tiveram repercussão por ele ter estado no campo teológico e ter sido um agente especializado e legitimamente autorizado a falar de teologia, lembrando aqui a teoria de Pierre Bourdieu.

463 ALVES, 2004, 116s; 150s.



que pretende viver. Por outro lado, caberia perguntar: em que medida tal eixo antropológico não aniquila uma perspectiva cosmológica (como esboçada por Jürgen Moltmann[464]) da teologia? É evidente que pensar numa perspectiva cosmológica não aniquila a compreensão de que a teologia é um saber humano, mas será que pensar uma teologia voltada, quase que exclusivamente, ao ser humano não suprime a Criação (como um todo) como destinatária da graça de Deus? Ou caberia aqui uma ampliação da ideia de corpo de um sentido fisiológico a um sentido que abarque toda a realidade à sua volta? Seria essa ampliação suficiente? Será que a ideia de Rubem Alves do 'mundo como extensão do corpo' satisfaz essa perspectiva cosmológica?

Outro ponto a ser destacado é o fato de Rubem Alves sublinhar o ato de contar estórias como 'método' para se fazer teologia. Não se trata necessariamente de algo novo, mas sim de algo muito antigo, praticado por Jesus (o qual também é utilizado como referencial apologético ao 'método'). Esse estilo de se pensar e de se fazer teologia, construído a partir de horizontes bíblicos, adquire forma em suas publicações mais recentes, sobretudo, em *Perguntaram-me se acredito em Deus* (2007) em que o autor realiza uma re-leitura (dentro de sua perspectiva erótico-poética) de símbolos bíblicos que lhe são caros e que juntos dão uma coesão à obra: a criação e a queda (Gn 1-3 com referência a Ct) a estória de Noé (Gn 6-9) a vinda do messias (Is 7.10-16) a parábola do filho pródigo (Lc 15.11-32) e do bom samaritano (Lc 10.25-37) o sermão da montanha (Mt 5.1-12) o poema do apóstolo Paulo sobre o amor (1 Co 13); além de temas como: alma, Deus, medo, ressurreição, esperança, para citar exemplos.

---

[464] Para Jürgen Moltmann, a idéia de que a teologia não pode se restringir a uma centralidade antropológica, mas precisa incluir a vida em suas mais variadas formas de expressão, os demais seres vivos, a natureza, de que existe um universo muito maior que a realidade humana (e que a teologia precisa se dar conta disso) é expresso no símbolo do 'reino de Deus' e, mais ainda, no símbolo da "nova criação de todas as coisas". (MOLTMANN, Jürgen. **A Vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 147-148).



A partir de *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*, nota-se que a sugestão de Rubem Alves é que a função de teólogo seja entendida como a de um contador de estórias, o que se expressa em apostos como: "pastor de palavras"[465]. A ênfase no ato de contar estórias é um ponto forte do autor. No entanto, Rubem Alves não se preocupa em argumentar a favor de (ou propor) um método alternativo. Sem desconsiderar todo o caráter político mediado pela beleza, pelo voo utópico-mágico-lúdico da imaginação, pela linguagem poética, será que o único meio de se fazer teologia é contar estórias? No entanto, é bem provável que esse não seja o ponto central do problema.

Ao valer-se do ato de contar estórias como 'método' da teologia, Rubem Alves afirma que a própria teologia não se restringe a um único método. Ao colocar em xeque as linguagens apologética, discursiva e científica, como linguagem teológica, o teólogo mineiro está, na verdade, remetendo a uma infinidade teologias que *se prendem* a um método. O autor combate métodos rigorosos de se fazer teologia, métodos de linguagem e de comprovação e defende a liberdade inerente e essencial para a própria teologia. O ato de contar estórias não está restrito a determinados ouvidos, ele é acessível a pessoas de qualquer nível de instrução. Além disso, revela que a teologia não pode ser pensada como um amontoado de informações, mas possui a clara intenção de refletir acerca do sentido último da vida[466].

---

[465] ALVES, 2005e, p. 67-68: "Teólogo, pastor de palavras. Ele as apascenta com amor, porque sabe que elas vivem e sairão por aí, de boca em boca, fazendo coisas, quebrando feitiços, abrindo olhos que não enxergavam, fortalecendo joelhos fracos e trêmulos, dando coragem, desenhando horizontes... Sobretudo isto: desenhando horizontes: porque é lá que vivem as esperanças e é para lá que caminhamos...". É nessa mesma direção que Rubem Alves vai afirmar mais adiante que o teólogo é "cidadão de outro mundo" (ALVES, 2005e, p. 99) não é um "colecionador de ortodoxias" (ALVES, 2005e, p. 89) mas um "bufão" (ALVES, 2005e, p. 123): "O teólogo vive na companhia das crianças e dos bufões, pois eles sabem que o brinquedo e o riso são coisa séria, que quebra feitiços e exorciza a realidade" (ALVES, 2005e, p. 112).

[466] É interessante notar como essa postura de Rubem Alves acerca da teologia é refletida também por cientistas como Bruno Latour: "Por analogia com a fala



No fundo, a teologia sempre foi um ato de contar estórias (do mundo bíblico – mais uma vez, considerando que o termo se consolidou como um jargão próprio do cristianismo). Entretanto, o que Rubem Alves faz ainda é ampliar o ato de contar estórias incluindo a biografia e o cotidiano: histórias contadas como estórias[467], nas quais o próprio narrador pode ser o sujeito ou o objeto daquilo que conta. Em virtude disso, a pergunta mais adequada diante da compreensão teológica de Rubem Alves seria: Qualquer um pode contar estórias? Ou ainda, todas as histórias com preocupações existenciais possuem um caráter teológico? À medida que se amplia o horizonte bíblico à realidade cotidiana, o que é peculiar à teologia? Como distinguir seu discurso entre tantos outros?

Por fim, um fator a ser considerado ainda é se a produção teológica na perspectiva de Rubem Alves é passível de crítica literária. Conforme foi visto ao longo desta pesquisa, não se pode falar de Deus (do Ser, descritivamente) mas apenas do ser humano e seus sentidos, esperanças, aspirações e horizontes, que são condensados, então, em narrativas poéticas (poemas, poesias, estórias) i.e., articuladas por meio da linguagem (simbólica, poética). Logo, não é possível criticar o teor de uma determinada produção teológica a partir de uma perspectiva ortodoxa capaz, portanto, de legitimar ou desmerecer tal produção. Sendo impossível uma crítica nesse sentido, resta saber se tal articulação da teologia torna-se, então, suscetível a uma crítica literária. Um bom teólogo precisa ser um bom poeta? Suas rimas e metáforas precisam ser impecáveis? Todo teólogo precisa ser tão habilidoso com as palavras capaz de torná-las uma arte? Será que a poesia também não sofre o risco de ser uma técnica e estar tão presa a essa técnica que deixa de

---

de amor, a fala religiosa é aqui vista como um discurso transformativo antes que informativo, isto é, um discurso que fala-faz (de) quem fala antes que do mundo, mas que, ao fazê-lo/ falá-lo, muda o mundo em que se fala tanto quanto aqueles que nele falam" (LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004).

467 ALVES, 2007b, p. 16-17.



ser arte (a exemplo do parnasianismo[468])? Até ponto a crítica de Rubem Alves de que a teologia não pode se restringir à técnica e de que ela precisa ser arte também não vale também à própria poesia, quando a poesia se torna escrava de suas métricas e rimas? Quem garante que a poesia esteja isenta da mesma crítica que Rubem Alves dirige à teologia?

Cabe lembrar que, por vezes, Rubem Alves defendeu a poesia como linguagem de articulação da teologia, mas o próprio Rubem Alves reconheceu que não era bom escritor[469], contentando-se em percorrer o caminho de cronista e a reverenciar os poemas de Cecília Meireles, Fernando Pessoa, Mário Quintana, T.S. Eliot, William Blake entre outros poetas, escritores e cronistas (referidos já no prólogo desta pesquisa). Assim sendo, ainda é possível acrescentar as seguintes perguntas às anteriormente formuladas: qual é o critério que define um texto teológico? O que distingue uma poética de uma teopoética? Visto que é o *jeito* (o '*como*') que se diz que define a teologia, que jeito é esse, afinal, o qual também torna possível reconhecer a teologia em seu discurso?

CAMINHOS PARA UMA TEOLOGIA DO COTIDIANO

É inegável a contribuição de Rubem Alves à reflexão teológica na América Latina. Rubem Alves foi um dos precurso-

---

[468] Douglas Tufano, por exemplo, traz as características do parnasianismo que, curiosamente, correspondem aos elementos que Rubem Alves critica na teologia: "Principais características do Parnasianismo: Preocupação formal que se revela na busca da palavra exata, caindo muitas vezes no preciosismo; o parnasiano procura descrever objetivamente a realidade. Comparação da poesia com as artes plásticas, sobretudo com a escultura. [...] Preferência por temas descritivos – cenas históricas, paisagens, objetos, estátuas etc. Enfoque sensual da mulher, com ênfase na descrição de suas características físicas" (TUFANO, Douglas. **Estudos de Literatura Brasileira**. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Moderna, 1995. p. 178).

[469] ALVES, 2007a, p. 14: "Eu gostaria muito de ser um grande escritor como Mia Couto, Gabriel Garcia Marques. Não sou. Contento-me em contar estórias porque é assim que brinco com a alma". Cabe ressaltar que Rubem Alves chegou a escrever textos com a liberdade poética e a ensaiar diversos versos, como é possível perceber em ALVES, 1983 e ALVES, 1984b.



res no debate em torno de uma teologia contextualizada, preocupada com o contexto em que está inserida (que desembocou na Teologia da Libertação) foi um dos pioneiros no diálogo interdisciplinar da teologia com outras ciências, na reflexão acerca da corporeidade – atualmente, presente na teologia feminista – e, sobretudo, em ressaltar o aspecto mágico, utópico, lúdico e poético da teologia (praticado por Jesus) diante de uma teologia atenta, sobretudo, a cavoucar verdades, a legitimar ortodoxias (doutrinas corretas) e a defender ortopodias (caminhos corretos) à salvação, distante do cotidiano e de suas situações diárias. A compreensão teológica de Rubem Alves e os horizontes que essa compreensão possibilita enxergar são, pois, imprescindíveis para uma epistemologia teológica que intenta não só estar no cotidiano e presente na vida das pessoas, mas que quer fazer desses o seu lar. Justamente por causa desse caráter de interface que permeia toda a reflexão teológica de Rubem Alves, não há como pensar ou imaginar o lugar dessa reflexão noutro lugar senão na Teologia Prática.

A Teologia Prática é uma disciplina específica da teologia que foi criada com o intuito de aproximar a reflexão acadêmica e eclesiástica da realidade cotidiana, o que, em si só, já era um indício da distância que havia surgido entre esses dois pólos[470]. A Teologia Prática foi implantada na Universidade de Berlim por Friedrich Schleiermacher em 1810 e, desde então, passa a ser um tormento para teólogos e teólogas, por causa da dificuldade de encontrar seu lugar específico como ciência teo-

[470] Segundo Lothar Hoch, a Teologia Prática surge como um contrapeso para recuperar o que a teologia perdeu: o contato com o solo. Assim, houve "[...] a necessidade de se criar uma disciplina teológica especial para recuperar a dimensão prática da teologia, depois de 300 anos de protestantismo, por si só é um indicativo de que a própria teologia se desviou de sua mais genuína vocação, a saber, de ser teologia prática. Ela se afastou do povo da Igreja na base e passou a freqüentar os círculos eruditos das universidades. A Teologia Prática surgiu para corrigir uma distorção" (HOCH, Lothar C. O Lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998. p. 24-25).



lógica ou como práxis refletida e, assim, tornar-se capaz de intermediar a teologia e a igreja, a teoria e a prática. Essa dificuldade pode ser constatada na diversidade das características, ênfases e funções atribuídas à Teologia Prática ao longo de sua história. A Teologia Prática já chegou a ser definida como uma teoria técnica que serve como metodologia para aplicar a teologia à realidade; como reflexão teológica sobre a ação da igreja; como a teorização de temas relevantes para a caminhada eclesial, para citar alguns exemplos[471]. Além disso, com o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina nos anos de 1960 e 1970, a Teologia Prática perdeu seu papel efetivo. Isso ocorreu devido ao peso que a Teologia da Libertação atribuiu à teologia como vivência da fé, sendo esta interpretada a partir da realidade e para a realidade[472].

A partir de uma abordagem histórica, Christoph Schneider-Harpprecht constata que a Teologia Prática possui os seguintes problemas a serem superados: a) a sua compreensão como ciência técnica, b) a diferenciação entre clero e laicato, i.e., entre os que sabem e estudaram e os que não-sabem; c) a dominação da teologia sobre as ciências sociais no diálogo interdisciplinar e d) o vínculo da Teologia Prática à igreja[473]. O

---

[471] HOCH, 1998, p. 26-29.

[472] HOCH, 1998, p. 29-31. Segundo Lothar Hoch, a tarefa específica da Teologia Prática é "lembrar as demais disciplinas [teológicas] da vocação prática de toda a teologia" (HOCH, 1998, p. 31). Essa tarefa específica se desdobra numa dupla função: 1) "ser um posto avançado de escuta das preocupações e angústias que atormentam as pessoas e a sociedade na atualidade" (HOCH, 1998, p. 31) a partir de uma inter-relação com as ciências sociais, e 2) garantir que a teologia se torne de fato uma vivência da fé, ou seja, "a Teologia Prática julga se a prática da Igreja é coerente com os postulados e com o discurso teológico que ela emite" (HOCH, 1998, p. 32). O autor ainda ressalta que o diálogo entre a teologia e a realidade tem que acontecer dentro de uma determinada ótica teológica, a fim de que a teologia não perca sua função teologal, e considera a teologia prática a "advogada do mundo junto à Igreja" (HOCH, 1998, p. 32).

[473] SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998. p. 42-43.



autor enfatiza que "a Teologia Prática [...] é feita pelos membros de comunidades cristãs que querem participar do discurso teológico com o auxílio de pessoas especialmente formadas"[474] e que os métodos da Teologia Prática são "a hermenêutica e a dialética, quer dizer, interpretação, análise crítica e planejamento de atos de linguagem que visam mudanças sociais [...] seu objetivo é a libertação dos sujeitos, baseada na fé cristã, numa sociedade livre e justa"[475].

Como se torna perceptível, a teologia sentiu a necessidade de retornar ao cotidiano, já que foi enclausurada nos mosteiros e nas universidades. Porém, essa tentativa resume-se no surgimento de novos métodos e de novas teorizações que consistiram na Teologia Prática. Além disso, os próprios objetivos dessa Teologia Prática centralizam-se na vivência eclesial, a práxis é a partir e para a comunidade cristã. Percebe-se também que a Teologia Prática ainda não se relaciona de forma cooperativa com as outras ciências: ora ela se confunde com elas, ora ela as considera simples instrumentos de análise da realidade. É necessário, pois, buscar o específico da teologia, para que ela não se confunda com as outras ciências. E nessa busca, um dos desafios inerentes à teologia é a superação dos espaços restritos aos quais ela foi destinada (e com os quais ela se contentou) no advento da Modernidade, conforme ilustrou Jürgen Moltmann[476]: a instituição eclesiástica, o assistencialis-

---

474 SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 57.

475 SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 59.

476 MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. 3. ed. ver. e atual. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. p. 387-404. Kathlen Luana de Oliveira avalia a situação da teologia na pós-modernidade da seguinte maneira: "[...] a impressão que se tem no século XXI é que todos os rumos parecem possíveis. Em meio a fundamentalismos, sincretismos, a teologia caminha ora para uma *postura apática* (o conteúdo teológico parece irrelevante ao contexto de um mundo moderno, tornado adulto), ora para uma *postura de assistência social* (como preenchimento das lacunas do Estado, apelo à solidariedade para a vivência harmoniosa em sociedade), ora como a *religião do self* (para atender a necessidades, devido à individualização e a perda dos referenciais comunitários e coletivos)" (OLIVEIRA, 2006, p. 19-20).



mo e a subjetividade do indivíduo. Essa configuração adquire eco também na Teologia Prática.

Uma análise das ênfases mais comuns da Teologia Prática torna perceptível que ela não é capaz de pensar além dos espaços aos quais a teologia foi confinada. As ênfases continuam voltadas aos trabalhos eclesiásticos (ao culto, liturgia e homilética; ao assistencialismo, serviço diaconal aos enlutados, idosos, doentes e ao aconselhamento pastoral, poimênica) e, quando a teologia procura dialogar com outras ciências, como a Antropologia, por exemplo, ela se torna sujeita a questionamentos acerca da relevância de se buscar tal diálogo. A Teologia Prática empobrece se ela não se pensar para além da fronteira institucional. Se ela é justamente a disciplina teológica que tem a função de 'olhar para o mundo', esse mundo precisa ser muito mais que a instituição religiosa. Agora, para poder fazer isso, ela precisa de referenciais teológicos que enxerguem o mundo além da fronteira institucional. Assim, Rubem Alves torna-se um referencial imprescindível e próprio para a Teologia Prática.

Pensar que a Teologia Prática não pode refletir epistemologicamente sobre a realidade cotidiana (por tal reflexão não ser uma reflexão da prática) é incorrer em erro, pois, desse modo, se fraciona o pensamento teológico. Teologia Prática torna-se, assim, pensada somente a partir de sua aplicabilidade. Não se percebe que a própria Teologia Prática também necessita teorizar a reflexão acerca do cotidiano, o qual faz parte do fazer e re-fazer constante inerente à própria teologia como um todo. A Teologia Prática precisa se alicerçar na teologia bíblica e na teologia histórica; caso contrário, ela estaria apenas voltada para a vivência hoje, esquecendo-se de sua caminhada. Conforme expressa Rubem Alves, "[...] pense no senso comum como as pessoas comuns. E a ciência? Tome essa pessoa comum e hipertrofie um de seus órgãos, atrofiando os outros"[477]. Assim como a teologia como um todo, a Teologia Práti-

[477] ALVES, 2005a, p. 14.



ca também precisa ser pensada sob uma perspectiva dialética diante da ambiguidade da realidade e não na perspectiva da especialidade de um aspecto da realidade.

A Teologia Prática não pode se restringir a uma ciência técnica, assim como também não pode se restringir à práxis a partir e para a comunidade cristã. Ela precisa ir além disso. Se a pretensão da Teologia Prática é justamente fazer a ponte entre a teologia e o mundo, ela precisa considerar que esse mundo significa muito mais que a instituição religiosa, o assistencialismo e a subjetividade individual. Relacionar-se com o mundo significa muito mais que querer simplesmente aplicar teorias em um contexto. É necessário diálogo. Dialogar significa reconhecer o outro em suas peculiaridades. Para isso, a Teologia Prática precisa munir-se de novos referencias, a fim de que esse diálogo lhe seja mesmo frutífero, i.e., a fim de que haja de fato uma troca de saberes sem a imposição de um sobre outro. Nesse sentido, Rubem Alves torna-se um referencial teórico imprescindível para que a Teologia Prática possa ser o eixo que vincula a teologia com o mundo.

A compreensão teológica de Rubem Alves traz à discussão a existência de uma teologia que permeia o cotidiano (uma teologia do cotidiano?) a qual é constituída nas entranhas das pessoas, as quais, no decorrer dos acontecimentos diários, procuram sentido e uma ordem em que possam vislumbrar o triunfo de seus desejos e de suas esperanças. Nesse sentido, é interessante lembrar que uma das coletâneas de crônicas (divulgadas originalmente em *Correio Popular*, jornal da cidade de Campinas, SP) publicada por Rubem Alves, recebeu o título de "Teologia do Cotidiano". São textos que versam sobre as coisas do dia-a-dia (o prazer, a morte dos heróis, os brinquedos) e as coisas da eternidade (sobre o fundamentalismo, o paraíso, reencarnação, existência de Deus).

Uma 'teologia do cotidiano' se trata de uma teologia que se evidencia nas conversas ao redor do fogão, na casa, na rua, nas produções artísticas. O sujeito ordinário produz teologia em suas relações cotidianas, por vezes de forma não tão sistematizada ou bem-elaborada, mas suficiente para suprir – na-



quele momento – sua busca por sentido. Como processo epistemológico na vida ordinária, tal teologia pode ter como matriz do saber extraordinário a própria vida ordinária. É aquilo que as pessoas crêem e expressam das mais diferentes formas e que não coincide necessariamente com uma fidelidade absoluta a uma religião ou às compreensões fixadas dogmaticamente (aquilo que Bourdieu chama de produção religiosa de autoconsumo). É necessário reconhecer que existe uma teologia cotidiana que permeia os campos epistêmicos, as relações humanas, as sociedades, as culturas; uma teologia que se constitui de forma livre, mas nem por isso menos responsável.

Falar em teologia é sempre encarar e perceber desafios. Um desafio inerente à academia teológica é a superação da fragmentação e das dicotomias da construção dos diferentes saberes teológicos. Esse desafio vai de encontro à supervalorização da intelectualidade, a fim de enxergar aquilo que a academia cegou: que "[...] a teologia ocorre onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e 'percebem' a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis de sua vida, de sua felicidade e de seus sofrimentos"[478]. Nesse sentido, a compreensão de teologia de Rubem Alves auxilia na reflexão teológica contextual (presente, sobretudo, na Teologia Prática, embora seja próprio da teologia em si) a não desqualificar previamente qualquer produção sob o critério de julgá-la como provida ou desprovida de teologia. Além disso, carrega implícita nela que a própria teologia não pode ser propriedade privada de um clero ou instituição específica. A teologia é uma conversação sobre o viver e o morrer hoje. Trata-se de um saber humilde, que não pode ser usado como *poder* por alguns sobre outros.

A partir do referencial teológico de Rubem Alves, é possível traçar perspectivas de investigação de uma teologia cotidiana, sem afirmar sobre esta qualquer autoridade institucional, mas pelo simples fascínio do desconhecido, pela paixão

[478] MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. p. 11.



de buscar respostas e de entender de que forma as pessoas, em suas vidas cotidianas constroem teologia, não tanto diante da necessidade de uma apreciação crítica, mas, sobretudo, por aquela forma cotidiana de teologia trazer fascinação àqueles que a contemplam, a fim de tornar mais *sábio*, *tolerante* e *manso* aquele que se empenha nessa luta[479]. Para aqueles que se apaixonam pela teologia de tal maneira que queiram estudar e verificar como a busca por horizontes e a alimentação simbólica acontece em outras épocas, histórias, ou mesmo no tempo presente, a compreensão teológica de Rubem Alves, torna tal estudo e verificação possível, pois ela 'abre os olhos' daqueles que sempre viveram sua vida dentro dos moldes religiosos institucionais.

Enfim, diante da compreensão de Rubem Alves acerca da teologia é possível traçar algumas pistas que possam apontar algumas direções para conhecer a teologia que permeia o cotidiano. Essas pistas serão convertidas em passos metodológicos (provisórios e sujeitos à verificação) que possam auxiliar a Teologia Prática na investigação, ou melhor, na leitura da teologia cotidiana em pesquisas futuras:

[479] É nesse sentido que Rubem Alves define ciência: Ciência é uma 'coisa boa', que tem a ver com a fascinação pelo desconhecido e com o empenho em desvendá-lo a fim de o corpo sentir prazer. "O desejo de conhecer é um servo do desejo de prazer. Conhecer por conhecer é um contra-senso" (ALVES, 2006, p. 10) A ciência requer o vôo da imaginação para constituir idéias criativas e ela está voltada aos mais variados objetos, aos quais o pesquisador precisa estar numa relação de paixão. "O cientista é a pessoa que é capaz de ver, nas coisas insignificantes, grandes enigmas a serem desvendados, e o seu mundo se enche de mistérios" (ALVES, 2006, p. 14). Em todo o caso, "ciência não é vida. [...] a vida, ela mesma, fica um pouco mais além das coisas que falamos sobre ela. A vida é muito mais que a ciência. Ciência é uma coisa entre outras, que empregamos na aventura de viver, que é a única coisa que importa. É por isso que, além da ciência, é preciso a sapiência, ciência saborosa, sabedoria, que tem a ver com a arte de viver. Porque toda a ciência seria inútil se, por detrás de tudo aquilo que faz os homens conhecer, eles não se tornassem mais sábios, mais tolerantes, mais mansos, mais felizes, mais bonitos..." (ALVES, 2006, p. 15).



– Procurar símbolos ou conjunto de símbolos em que as pessoas de um grupo ou de uma sociedade se apegam, bem como eventuais mitos e ritos a eles relacionados;

– Compreendê-los na perspectiva da conversação entre a biografia (de uma pessoa ou um grupo) e a história (o contexto maior e os referenciais que se tornam relevantes na constituição da biografia); para alcançar essa compreensão, enriquecer-se na troca de saberes com outras ciências;

– A partir dessa compreensão, realizar uma leitura crítica em que ela percebe de que forma aquele universo de significado corresponde aos anseios daqueles que se ancoram nele, i.e., em que medida eles são uma recusa do mundo que se apresenta e no qual tais pessoas vivem e em que medida eles são uma manutenção da realidade.

CONCLUSÃO

Após uma investigação acerca do pensamento teológico de Rubem Alves, constata-se que tanto a perspectiva crítica quanto a perspectiva poética de Rubem Alves acerca da teologia estão intimamente vinculadas a sua história pessoal de vida. Diante de uma instituição religiosa afastada das transformações sociais e políticas que ocorriam na metade do século passado, por um lado, e, por outro lado, que detinha os segredos e as verdades acerca dos mistérios divinos, Rubem Alves assume uma postura contrária e defende que Deus não pode ser aprisionado em gaiolas de palavras, não está preso dentro de parâmetros institucionais e que ele está presente, sobretudo, lá onde a vida está acontecendo e onde as pessoas, diante do sofrimento, clamam esperançosamente por uma transformação da realidade.

A identificação da crítica de Rubem Alves à pretensão da teologia ser 'ciência do divino' está situada no contexto de um fundamentalismo e de uma ortodoxia teológica que, dentro de uma instituição religiosa, disputa constantemente o poder para legitimar determinada argumentação teológica. A metáfora do galo, em *Sobre deuses e caquis*, e a ideia de há um articulador por trás de todo o discurso sobre Deus ilustra essa posição. Rubem Alves leva Rudolf Otto a sério ao asseverar que não é possível falar sobre Deus. Nesse sentido, a teologia não pode seguir os moldes da ciência positivista e analisar, descrever e sacramentar verdades acerca de Deus. Teologia é sapiência, uma ciência interpretativa e saborosa vinculada à questão do viver hoje. Ela tem a ver com o contexto, com a história de vida pessoal de quem quer se encontrar no mundo e fazer dele seu lar. A postura de Rubem Alves ganha forma nos confrontos institucionais que ocorreram durante grande parte de sua vida.



A proposta teológica de Rubem Alves mantém o caráter crítico e subversivo diante da realidade através dos elementos da imaginação, da magia, do lúdico, do erótico e do poético. Ao mesmo tempo em que esses elementos contestam a realidade presente, eles apontam para uma realidade ausente. Ou melhor, é apontando para uma realidade ausente que esses elementos contestam a realidade presente. Essa realidade ausente é servida como aperitivo (articulada por meio de linguagem poética – simbólica) e se caracteriza pela realização dos desejos, dos valores, das esperanças humanas. Esse acontecimento se expressa, sobretudo, no anúncio de símbolos do prazer e da beleza. À medida que o discurso teológico é articulado e contagia aqueles que dele se alimentam, ele os transforma em visionários e, mais ainda, amantes. Esses amantes congregam-se em torno desse discurso, dão-se as mãos e caminham juntos em direção aos horizontes dos quais esse discurso fala. À medida que isso acontece, a realidade vai se transformando e os vales de ossos secos se transformam numa multidão de crianças (Rubem Alves) semelhante à metáfora do fermento utilizada por Jesus para descrever o Reino de Deus: mistura-se um pouco de fermento à massa e logo toda a massa estará fermentada (Mt 13.33).

Abordar o pensamento de Rubem Alves numa pesquisa teológica chega a ser um desafio, talvez, justamente pelo fato do próprio Rubem Alves não querer ser racionalizado, mas apenas lido na perspectiva do discurso da nostalgia, da ausência e do sentido da vida. Essa abordagem também chega a se tornar polêmica, visto que Rubem Alves não é um teólogo muito utilizado na reflexão teológica. A impressão que se tem é que seu nome parece estar associado e restrito a alguns aspectos de seu pensamento: corpo e pedagogia, por exemplo. Talvez, por enfatizar demais os aspectos da poética e da beleza, o caráter subversivo implícito nesses elementos passe despercebido, uma vez que as gerações que não conviveram com ele não têm a dimensão biográfica que constituiu seu pensamento. Felizmente, aspectos biográficos sempre permeiam os textos deste autor e permitem recolher alguns fragmentos, para, assim, entender



melhor seu pensamento. Em todo o caso, o desafio desta pesquisa é justamente inserir Rubem Alves dentro da reflexão teológica num momento em que nem o próprio Rubem Alves faz questão disso.

Todos os questionamentos de Rubem Alves ao método da teologia contribuem no sentido de trazer (mesmo que não apresente sistematicamente um outro método, mas apenas uma *pista* a partir da poesia) uma perspectiva democrática sobre aqueles que podem fazer teologia. A teologia que não está mais presa aos limites do sagrado. Trata-se de uma teologia que pode abranger qualquer aspecto da realidade. Com Rubem Alves, até mesmo as coisas 'banais' do cotidiano podem ser teológicas. Com isso, através do pensamento do autor, é possível perceber o quanto o ser humano vive numa sociedade fragmentada pelo conhecimento e o quanto tal proposta teológica procura justamente recolher e unir os pedaços por meio do critério (a 'cola') do amor, ao definir a teologia como "saber transfigurado pelo amor". Enfim, trata-se de uma teologia que serve (e é servida) como alimento, horizonte, brinquedo e rede para se deitar o corpo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. "...como o terebinto e o carvalho...". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul., p. 26-28, 1984a.

_____. "...su cadáver estaba lleno de mundo". **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 326, nov.-dez., p. 32-34, 2002a.

_____. A educação como descoberta. **Revista Língua Portuguesa**. São Paulo: Segmento, ano 2, n. 20, jun. 2007a, p. 12-18. Entrevista concedida a Josué Machado.

_____. **A Gestação do Futuro**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987a.

_____. As idéias nas comunidades protestantes. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 203, nov., p. 29, 1985a.

_____. **Creio na ressurreição do corpo**: meditações. 2. ed. São Paulo: Sagarana, 1984b.

_____. Ciência, coisa boa... In: MARCELLINO, Nelson Carvalho (Org.). **Introdução às Ciências Sociais**. 15. ed. Campinas: Papirus, 2006, p. 9-16.

_____. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987b.

_____. **Dogmatismo e Tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004a.

_____. El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973a, p.111-146.

_____. **Entre a ciência e a sapiência**: o dilema da educação. São Paulo: Loyola, 1999a.

_____. **Estórias de quem gosta de ensinar**. 2. ed. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1984c. (Polêmicas de nosso tempo; 9)

_____. **Filosofia da Ciência**: introdução ao jogo e a suas regras. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2005a. (Leituras Filosóficas)

_____. **Lições de Feitiçaria**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. O Corpo e as Palavras. In: BRUHNS, Heloisa T. (Org.). **Conversando sobre o corpo**. São Paulo: Papirus, 1994, p. 17-42.



_____. O Deus do Furação. In: ALVES, Rubem. (Org.). **De Dentro do Furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985b, p. 19-24. (Coleção Protestantismo e Libertação; 1)

_____. Metáforas da Fé. **Painel Ciência e Cultura**. Piracicaba: UNIMEP, n. 72, dez. 2003. Entrevista concedida a Leandro Cardoso e a Venceslau Borlina. Disponível em: <http://www.unimep.br/fc/painelonline/painel42_03a.htm> Acesso em: 10 jul. 2007.

_____. **O Enigma da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **O Poeta, O Guerreiro, O Profeta**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **O Que é Religião?** 6. ed. São Paulo: Loyola, 2005b.

_____. **O Suspiro dos Oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999b.

_____. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007b.

_____. **Poesia, Profecia, Magia**: meditações. Rio de Janeiro: CEDI, Tempo e Presença, 1983.

_____. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, Teológica, 2005c.

_____. Religión: ¿Opio del Pueblo? In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973b, p.77-110.

_____. **Se eu pudesse viver a minha vida novamente...**. 8.ed. Campinas: Verus, 2004b.

_____. Sei que a vida vale a pena... **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 224, out., 1987c, p. 26-27.

_____. Teologia. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 206, mar., 1986, p. 32.

_____. **Teologia do Cotidiano**: meditações sobre o momento e a eternidade. 4. ed. São Paulo: Olho D'água, 2005d.

_____. **Transparências da eternidade**. Campinas: Verus, 2002b.

_____. **Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005e.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular?** 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Primeiros Passos; 36)

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOBSIN, Oneide. **Correntes Religiosas e Globalização**. São Leopoldo: IEPG/CEBI/PPL, 2002.

_____. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 37, n. 3, 1997, p. 261-280.

_____. Reflexões sobre a comunidade religiosa no contexto da urbanização. Um estudo de caso. In: BOBSIN, Oneide (Org.). **Desafios Urbanos à Igreja**: Estudos de Casos. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 45-76.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. (Coleção Estudos; 20)

BRAATEN, Carl; JENSON, Robert W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. 2. ed. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 2002, v. 1.

_____. **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1995, v. 2.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias, significado, fundamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2003.

_____. O Mandato teológico da IECLB: algumas teses. In: HOCH, Lothar (editit.). **Formação Teológica em Terra Brasileira**. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender**: artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos e o Golpe Militar de 1964. **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 334, mar.-abr., p. 23-31, 2004.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. **A Teologia de Rubem Alves**: poesia, brincadeira e erotismo. Campinas: Papirus, 2005.

DREHER, Martin. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (História da Igreja; 4)

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

FORTE, Bruno. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GEBARA, Ivone. **As Epistemologias teológicas e suas conseqüências**. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 18 ago. 2006. Palestra ministrada aos participantes do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [s.d.].

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GLEISER, Marcelo. **O Fim da Terra e do Céu**: o apocalipse na ciência e na religião. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão Pelo Paradoxo**: uma introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 90, Série Estudos Alemães).

HOCH, Lothar C. O Lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.

LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LOEWENICH, Walther von. **A Teologia da Cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LUTERO, Martinho. O Debate de Heidelberg. **Obras Selecionadas**. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1987, v. 1.

MARASCHIN, Jaci. Um caminho para a teologia no Brasil. In: ALVES, Rubem (Org.). **Tendências da Teologia no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1977, p. 135-152.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Alfa-Omega, s.d., v. 2.

MOLTMANN, Jürgen. **A Vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003. (Theologia Publica; 3)

_____. **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: UNISINOS, 2004. (Theologia Publica; 5)

_____. **Teologia da Esperança**. 3. ed. ver. e atual. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.



MONDIN, Battista. **As teologias do nosso tempo**. São Paulo: Paulinas, 1978.

NOGUEIRA, Jr., Arnaldo. **Rubem Alves**. Projeto Releituras: resumo biográfico e bibliográfico. [s.d.] Disponível em: <http://www.releituras.com/rubemalves_bio.asp> Acesso em: 23 mai. 2007.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Na história e pela esperança: teologia pathetica**: reflexões sobre contextualidade, protestantismo e relevância teológica no século XXI. 2006. 53 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **Sociologia da Religião**: enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003, p.177-197.

REBLIN, Iuri Andréas. "Para o Alto e Avante!" – mito, religiosidade e necessidade de transcendência na construção dos super-heróis. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, v. 07, maio-ago. 2005. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/007/ano04n2.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2007.

_____. **Nos Meandros da Vida**: Teologia Contínua: ou sobre os desafios de uma sapiência teológica ordinária. 2006. 33 f. Monografia (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

_____. Søren Aabye Kierkegaard: um dinamarquês pro-vocante. **Protestantismo em Revista**. São Leopoldo, v. 11, set.-dez. 2006. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp/revista/011/ano05n3.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2007.

RUBEM Alves: os símbolos. Direção e produção de Armando Celia Jr. e Celso Pavarin Jr. Coordenação de Marina Escolar. Campinas: Vídeo Arqui/ABEC, [s.d]. 1 videocassete (51 min), VHS, son., color.

RUETHER, Rosemary. R. **Sexismo e Religião**: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia Prática no Contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal: ASTE, 1998.

SHAULL, Richard. Entre Jesus e Marx: reflexões sobre os anos que passei no Brasil. In: ALVES, Rubem (Org.). **De Dentro do Furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo:



Sagarana, CEDI, CLAI, Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p.183-210.

STRECK, Danilo. **Correntes Pedagógicas**: aproximações com a teologia. Petrópolis: Vozes, CELADEC – Região Brasil: Curitiba, 1994.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TUFANO, Douglas. **Estudos de Literatura Brasileira**. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Moderna, 1995.

POSFÁCIO

Cruzando cheiros e sabores: a poiésis *do encontro e do diálogo interdisciplinar...*

Em seus agradecimentos, na dissertação de mestrado, Iuri referiu-se à minha preocupação, como orientadora, de que o texto final da pesquisa ampliasse o diálogo da teologia com outras disciplinas, inclusive com a antropologia. Nesse sentido, meu desejo foi realizado: o livro que agora você tem em mãos é a prova disso, divulgando uma pesquisa tão rica quanto interessante. Sinto-me particularmente honrada em escrever esse posfácio; afinal, aqui podemos perceber o fechamento de um trabalho excelente como este texto de Iuri, que fica na memória e que certamente vai continuar nas belas imagens poéticas, tanto de Rubem Alves quanto de Iuri Andréas Reblin...

Em um texto extremamente agradável de ser lido, o autor apresenta uma discussão atual sobre a contribuição de Rubem Alves para a teologia. Pode-se dizer que o 'sabor' de aprender é um dos méritos do texto de Iuri. Aprendi muito, como pesquisadora e como pessoa, sobre teologia, sobre Rubem Alves, sobre a história recente do protestantismo no Brasil, sobre discussões na área da pedagogia e da educação e muito mais...

A tribo dos teólogos – seus pastores, pastoras, catequistas e diáconos e diaconisas – é tão fascinante quanto variada. Nestes últimos anos, tive o privilégio de conviver com um



campo novo para mim, o da teologia acadêmica. A princípio, estranhamentos e familiaridades, identificações e projeções: de ambas as partes a expectativa desse trabalho interdisciplinar entre a teologia e a antropologia ia se consolidando, sólida, lenta e conjuntamente. Orientações – aprende-se fazendo – e a oportunidade de vivenciar o processo pedagógico de forma radical: a alteridade, o acompanhamento da construção de uma dissertação de mestrado.

Teopoética ou *antropoética*? *Poiésis*. Entre o *labor* (como a agricultura) e a *práxis* (livre da produção material) dos manuais de sociologia sobre o trabalho na sociedade greco-romana, *poiésis* significa artesanato. Simplesmente, o trabalho bem feito e que deixa gostinho de quero mais, desejo de continuação...

A importância da reflexão apresentada por Iuri é significativa tanto para as ciências sociais quanto para a teologia, uma vez que um dos objetivos maiores do trabalho de orientação de uma pesquisa é exatamente este de provocar pontes, possibilitar diálogos e estabelecer perspectivas promissoras de análises. Nesse sentido, a escolha de Iuri em utilizar, entre outros, o referencial teórico de Pierre Bourdieu é um exemplo de como essas pontes podem ser estabelecidas.

Algumas reflexões de Bourdieu acompanham o diálogo de Iuri com a teologia – com a teologia de Rubem Alves, em particular – ao longo de todo o texto. Estão lá as noções de campo, especialistas e trabalho simbólico, as relações de poder, de conflito e cooperação, a cultura e as estruturas estruturantes, o *habitus*, enfim, alguns dos temas clássicos trabalhados por Bourdieu. Mesmo que para desconstruí-los frente ao pensamento de Rubem Alves, Iuri percebe a importância heurística dessa aproximação e, assim fazendo, demonstra as várias posições atuantes no campo teológico: afinal, quando a teologia vai deixar de ser considerada apenas como o equilíbrio entre a *fides quæ* e a *fides qua* e abarcar igualmente análises diferenciadas, como as propostas por Rubem Alves,



por exemplo? Nessa direção, a metáfora do galo é tão atual como relevante, e o fato de esse tipo de discussão ser apresentada nessa dissertação de mestrado aponta para novos espaços e perspectivas para a teologia, sobretudo em âmbito acadêmico.

A reflexão de Iuri sobre Rubem Alves e a teologia é um exercício refrescante, um mergulho na ação do sagrado no cotidiano e na percepção de que essa vivência é a própria teologia, produtora de significados. Ora, essa grade de interpretação é antiga: contam-se estórias que são significativas e, portanto, dão sentido à vida dos diferentes grupos sociais desde os tempos dos encontros ao redor das fogueiras e isso até hoje...

O texto traz ainda outro aspecto positivo: este estranhamento que Iuri percebe entre a naturalização do real – com relação ao *ethos* acadêmico e pastoral (poderíamos dizer, institucional) – é refrescante, pois faz-nos pensar em como poderia ser se assim não fosse... É a própria sensibilidade antropológica em ação: um olhar deliberadamente renovado sobre a realidade presente, atitude prévia a toda atividade de pesquisa que sabe mensurar a relatividade de seus instrumentos.

A teologia do cotidiano é o encontro por excelência: afinal, o que fazem as pessoas quando não estão nos cultos ou missas? Como reagem aos pequenos acontecimentos do cotidiano, como os detalhes desses são percebidos e organizados numa busca e construção de sentido? Não me refiro aqui aos teóricos e especialistas da religião, mas aos membros, o comum dos mortais no comum do cotidiano... Iuri aponta para a importância de ir ao encontro dos que praticam essa teologia, de ouvi-los, sobretudo, e de procurar apreender como essas pessoas estabelecem suas práticas, dotando-as de significados que remetem às suas crenças, às suas cosmologias e suas próprias construções de sentido.

No epílogo de sua dissertação, Iuri indica que a *transversalidade* de que nos fala Oneide Bobsin é assim a via de acesso para enfrentar o desafio de 'dialogar equitativamente com outras teologias' enquanto Rubem Alves é o teólogo que insiste 'em um eixo antropológico como ponto de partida da teologia' (p. 130). A importância dessa *démarche* restitui à Teologia Prática sua "vocação" (no sentido de aptidão, capacidade, disposição) para o encontro, para a reflexão e a prática da teologia. Nesse sentido, para outros cheiros e outros sabores, a mesa da pesquisa e da prática em teologia está posta...

Adriane Luísa Rodolpho

Homenagem Póstuma a Rubem Alves

(15/09/1933 – 19/07/2014)



RUBEM ALVES: UM APRENDIZ DE FEITICEIRO*

Por Iuri Andréas Reblin

15 de setembro, 2010

Você conhece Rubem Alves? Já leu algo que ele escreveu? Pode ser que você o conheça das crônicas que ele escreve, das *estórias* infantis, dos livros sobre a educação ou sobre a religião, ou pode ser também que você não o conheça. Em qualquer caso, o Rubem sempre acaba surpreendendo. E isso porque ele é um *feiticeiro* que sabe usar as palavras que conhece.

Desde pequeno, Rubem Alves alimentava o sonho de ser pianista, mas acabou se tornando pastor protestante e, mais tarde, professor de universidade e contador de estórias. Chegou a pregar a Palavra de Deus em praça pública, teve que fugir da Ditadura e a aprender a viver em terra estrangeira, porque foi denunciado pela própria igreja que amava. Esta estava possuída por um *fundamentalismo* que se agarrava à Bíblia e que havia se esquecido das necessidades concretas das pessoas naquela época de grandes transformações sociais das décadas de 1950 e 1960. E Richard Shaull, seu professor no seminário de teologia, havia justamente lhe ensinado isto: que Deus não mora nos jardins protegidos da instituição religiosa, mas no mundo, lá onde a vida está acontecendo. Enquanto tentava ajuntar os cacos da sua vida provocados pela solidão e o abandono no exílio nos Estados Unidos, acabou despertando *o poeta, o guerreiro e o profeta* que habitavam dentro de si.

Ao retornar ao Brasil na década de 1970, Rubem Alves já era um crítico da instituição religiosa. “Por trás de todo discurso sobre Deus há um sujeito que se esconde”, disse ele. Isso se evidencia principalmente quando há uma disputa sobre as diversas interpretações que se

---

* Texto originalmente publicado em: REBLIN, Iuri Andréas. Rubem Alves: aprendiz de feiticeiro. *Novolhar*, São Leopoldo, ano 8, n. 35, p. 24-25, 15 set. 2010.



faz sobre um texto sagrado. Rubem Alves também questionou a teologia que tenta descrever Deus e que dá sustentação à defesa de uma *interpretação única, exclusiva e infalível* de sua Palavra. Ele afirma que não é possível defender uma determinada interpretação como sendo palavra legítima de Deus *em detrimento de outras interpretações*.

Rubem Alves pensava uma reforma da instituição religiosa e achava também que os teólogos da libertação estavam seguindo ideais marxistas que destoavam daqueles propostos pelo próprio Marx. E, utilizando-se da ironia tal como o teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard, Rubem Alves anunciou sua demissão daquele tipo de teologia. O fato é que Rubem Alves continuou fazendo teologia fora dos muros da igreja, na vida cotidiana, como seu professor lhe ensinara.

O que Rubem Alves pensou acerca da teologia, ele traduziu na educação e, mais tarde, em suas crônicas e em suas estórias infantis. Para ele, o teólogo é um contador de estórias que são capazes de exorcizar a realidade de sofrimento e fornecer aperitivos do reino de Deus. O teólogo é um pastor de palavras e de esperanças e a teologia é a fala que acontece na espera pela redenção do corpo, i.e., do ser humano como ser integral.

Para o Rubem, a teologia e a educação devem visar a criação de mundos em que uma nova organização valorativa da realidade é formada por meio da imaginação. Essa nova ordem ainda utópica é condensada em estórias que expressam símbolos de beleza. E é isso que Rubem Alves sempre fez e continua fazendo até hoje: ele conta estórias, pois é a exemplo do profeta Ezequiel (Ez 37.1-14) que ele teceu sua visão da teologia: “Gostaria que a teologia fosse isto: as palavras que tornam visíveis os sonhos e que, quando ditas, transformam o vale de ossos secos numa multidão de crianças”.

Rubem Alves é um grande teólogo mineiro e pensador brasileiro. Quem ainda não o conhece, deveria fazê-lo. E então se descobrirá de volta ao mundo mágico das estórias infantis, das histórias bíblicas, e, quem sabe, movido por essas estórias e histórias, chegará a um novo mundo sem guerra, sem sofrimento, sem ódio. Afinal, com ele mesmo afirmou, “o que a gente deseja não é viver apenas na nostalgia e na beleza do símbolo, mas a gente quer que esses símbolos de beleza se transformem numa realidade para o mundo em que vivemos”.



HISTÓRIAS E ESTÓRIAS NA SALA DE AULA

Por Oneide Bobsin

6 de agosto, 2014

Em 1983, tive a oportunidade de ser aluno de Rubem Alves no Mestrado em Ciências da Religião da PUC-SP. Estávamos em pleno período de redemocratização do Brasil, pós-anistia de 1979. Muitos professores que sofreram com a perseguição do regime militar no Brasil estavam voltando do exílio ou de autoexílios. Era um momento de efervescência intelectual. Pela PUC-SP, voltaram para a universidade brasileira professores de quem fui aluno. Destaco Florestan Fernandes, Hugo Assmann, Rubem Alves, entre outros. Assmann e Alves eram professores visitantes no programa de mestrado em Ciências da Religião. Este acolhimento de intelectuais críticos tinha o suporte firme de Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo e Gran-Chanceler da PUC.

O componente curricular *Teoria do Conhecimento* era oferecido para todos os cursos de pós-graduação. Rubem Alves fora convidado a ser nosso mestre. Era um prato cheio para as suas histórias e estórias, contadas em aulas ou nos intervalos. Com elas, Rubem Alves desmontava discursos autoritários e dogmáticos. Eram, portanto, mais que exemplos. Traduzia teorias complexas através de falas que crianças poderiam entender. Mais tarde, ficamos sabendo que ele exercitou esta pedagogia contando histórias e estórias para a sua filha pequena.

Isto me lembra da controvérsia de Jesus com seus adversários sobre quem é maior no reino dos céus, quando Jesus disse: "– Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus". Inspirado por esse relato de Jesus e pelas histórias de Rubem Alves, lanço o desafio aos/às estudantes de teologia para narrarem para os seus pais e mães o que aprendem das aulas e dos livros.

O mendigo e o jacaré

Entre as histórias e as estórias contadas por Rubem Alves, lembro-me de duas. A que está mais viva na minha memória, por recontá-



la constantemente, fala da necessidade de conhecermos o contexto onde vivemos, o que pode nos ajudar a contextualizar a mensagem do evangelho para quem sente a dor da exclusão.

Ao sair de seu consultório, o psicanalista se encontrava com um mendigo. "– Como vai?" – era a pergunta feita pelo profissional da saúde mental. O mendigo sempre dava a mesma resposta: "– Doutor, tenho medo de que o jacaré vá me devorar". E os encontros se sucederam por um bom tempo. Certamente, o psicanalista via naquela resposta um distúrbio mental. Ora, por que o Jacaré iria devorá-lo?

O tempo foi passando e o psicanalista não mais viu o andarilho. Mas, certo dia, ele encontrou um outro mendigo, amigo daquele que dizia temer ser devorado por um jacaré. "– E daí, como vai teu amigo? Ele ainda fala do medo de ser devorado por um jacaré?". "– Ah, o senhor não ficou sabendo?". "– Sabendo o quê?". "– Meu amigo foi devorado por um jacaré". "– Como?!", perguntou o estudioso do comportamento humano. "– O senhor sabe, né, ele não tinha casa! Morava ao lado de um rio que tinha muitos jacarés. Ao dormir um sono profundo, não percebeu a proximidade do jacaré faminto, que o arrastou para o fundo das águas, onde fora devorado".

Não é necessário explicar a estória do mendigo e do jacaré. Ela fala por si mesma e denuncia a descontextualização de nossas análises e de nossas leituras sobre os dramas daquelas pessoas, especialmente das pessoas excluídas. O psicanalista desta estória é o representante de outras áreas do saber, que, muitas vezes, ignora os lugares vivenciais, seja de um texto bíblico, de uma teoria ou de uma fala de quem sofre.

O rato e o ser humano

Aquela pessoa sofria muito com a ideia de que não se via como um ser humano. "Pareço-me com um rato em muitos momentos da vida", pensava ela. Depois de muito sofrer, foi buscar uma explicação, fazendo cinco anos de tratamento. Ao final deste processo, com sessões semanais, o paciente estava convencido de sua condição humana. Despediu-se do profissional e tentou voltar para casa. Mas, eis que logo viu um gato atravessando a rua. Apavorado, voltou correndo para o consultório de onde recém havia saído. Adentra ao consultório com os olhos esbugalhados de pavor. "– O que aconteceu? O senhor não está convencido de que é um ser humano,



e não um rato?". "– Sim, estou doutor! Mas os gatos ainda não sabem disto".

Não me lembro do momento ou da situação em que tal estória foi contada. Seguidamente, faço um apelo à minha memória para saber o momento ou o contexto, mas nada vem. Como a memória se distingue da história enquanto ciência, por ser uma fala do presente, deduzo que Rubem Alves novamente estava falando da relevância do contexto. O empoderamento do indivíduo nas sessões terapêuticas é uma parte da terapia. O mundo externo, representado pelo gato, é o outro lado da gola da camisa, sem esquecer a dobra como ponto comum dos dois lados. Para aquelas pessoas, o mundo externo continua ameaçador. Ele também precisa ser mudado.

Por minha conta e risco, contextualizo a história ou a estória do homem-rato com dois momentos acadêmicos vividos por Rubem Alves e que não podem ser desvinculados. Sua tese de doutorado poderia ter sido denominada *Teologia da Libertação*, como ele queria. Antes de Gustavo Gutiérrez, o teólogo protestante Rubem Alves se colocou como pioneiro numa reflexão que privilegia o contexto na reflexão teológica. Seu editor norte-americano sugeriu um título relacionado à esperança humana, já que Jürgen Moltmann, teólogo protestante alemão, influenciava a reflexão teológica com a sua *Teologia da Esperança* naquele período pós-1964. Também podemos vincular a estória do homem que se via como rato diante de gatos com a crítica ao liberalismo do protestantismo histórico. Em sua obra *Protestantismo e Repressão*, fruto de uma pesquisa para tese de livre-docência, retorna com força a crítica à ideia, tão disseminada por protestantes contra o catolicismo conservador e atrasado, de que a chave da mudança da realidade estava no indivíduo. Muda-se o indivíduo e se muda o mundo. Com sua estória, Rubem Alves poderia também estar dizendo que o mundo externo também precisa ser mudado em suas estruturas.

Afinal, também somos frutos do contexto e filhos/as do mundo, o qual é uma construção da linguagem, segundo Alves. Por essa razão, os mundos que construímos podem ser transformados por ela – a linguagem-palavra. Rubem Alves continuou sendo protestante, sem templos e altares.



RUBEM ALVES: EL TEÓLOGO QUE ESCAPÓ DEL GUETO DE LAS IGLESIAS*

*Por Juan José Tamayo***

27 de julio, 2014

La muerte del brasileño Rubem Alves el 19 de julio de 2014 a los 80 años ha teñido de luto a la teología latinoamericana, y muy especialmente a la teología de la teología de la liberación, de la que algunos autores le consideran el padre y fue, ciertamente, uno de sus principales iniciadores, junto con otras grandes figuras como José Comblin, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea y sus compatriotas Hugo Assmann y Leonardo Boff. Su tesis doctoral *Hacia una teología de la liberación humana*, defendida en 1968 y publicada un año después en inglés con el título de *A Theology of Human Hope*, causó un profundo impacto en el panorama filosófico, teológico y científico-social mundial.

La editorial española Sígueme, cuyo director de publicaciones era entonces Alejandro Sierra, hoy director de la prestigiosa editorial Trotta, la publicó en 1973 bajo el sugerente título *Cristianismo, ¿opio o liberación?* con una presentación del teólogo norteamericano Harvey Cox, autor de la paradigmática obra *La ciudad secular*, que empezaba de esta guisa: "¡Ojo con este libro, vosotros, los ideólogos, teólogos y teóricos del mundo opulento, del mundo denominado 'desarrollado'! El tercer mundo de forzada pobreza, hambre, impotencia y creciente enojo ha encontrado una resonante voz teológica. Rubem Alves, protestante brasileño y brillante intelectual latinoamericano, habla con autoridad...". A continuación Cox definía a Alves como un intelectual

* Publicado em: *El País*, 27 de Julio de 2014.

** Juan José Tamayo es profesor de la Universidad Carlos III de Madrid y autor de Teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso, Tirant lo Blanch, 2011.



que sabía "combinar el corazón apasionado y comprometido del Tercer Mundo con una inteligencia refinada" y cuya mente "puede agrupar, como herencia, bajo un solo enfoque, las opiniones de Franz Fanon, Karl Marx, Jürgen Moltmann, Mario Savio, Karl Barth y Paul Lehmann, y enriquecerlos con las ideas de intelectuales latinoamericanos, tal como como Esdras Costra y Paulo Freire".

¿Se extralimitaba Cox con tal reconocimiento? Claro que no. Alves se convirtió muy pronto en referencia obligada para la elaboración de una teoría crítica de la civilización actual y de la teología, tanto tradicional como moderna, así como en un crítico de la dictadura brasileña y del fundamentalismo de las iglesias cristianas. Por ambas críticas tuvo que pagar un doble precio: la persecución de la dictadura de su país que le obligó a exiliarse y la expulsión de la Iglesia Presbiteriana, a la que pertenecía. Con todo, fue esta una condena beneficiosa, ya que, según la interpretación de Leopoldo Cervantes-Ortiz, uno de los mejores especialistas en la obra del teólogo brasileño, "Alves salió para siempre del gueto de las iglesias para entrar de lleno en el terreno de la imaginación". Es la experiencia que hemos vivido muchos teólogos y teólogas heterodoxos de nuestras iglesias, que nos han conducido por los caminos de una teología inclusiva, interreligiosa, intercultural, interétnica e interdisciplinar, que nos ha enriquecido humana y religiosamente y a la que nunca hubiéramos llegado si nos hubiéramos instalado en el regazo eclesiástico materno.

Alves incorpora un nuevo lenguaje a la teología: el del *humanismo político*, que es el de la esperanza; el *de la libertad*, que anuncia un ser humano y una comunidad alternativos; el *histórico*, que habla de los sufrimientos, los gozos y las esperanzas de los seres humanos; el *secular y secularizado*, que abandona la metafísica, "lo religioso" y los absolutos eclesiásticos, pero también los absolutos históricos; el *iconoclasta, subversivo y de la imaginación*, que rechaza los hechos como límite, da nombre a las cosas ausentes, rompe el hechizo de las cosas presentes y abre caminos hacia el futuro.

Es, en fin, el *lenguaje de la esperanza*, que define como "el presentimiento de que la imaginación es más real que la realidad y que la realidad es menos real de lo que parece. La esperanza es la *convicción* de que la abrumadora brutalidad de los hechos que la



oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra". Maravillosa definición que le lleva a traducir el prólogo del Evangelio de Juan así: "Y la imaginación se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos comprobado su gracias, su verdad y su promesa" (Juan 1,14).

Pero su propuesta del nuevo lenguaje no se quedó en el papel. La aplicó en las diferentes disciplinas que cultivó con lucidez en sus análisis, sus críticas y sus alternativas. Un ejemplo: compara la civilización actual, con la lógica del dinosaurio en su obra *Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural* (Sígueme, Salamanca, 1976; original inglés: Haper & Row, 1972). El grandioso reptil de la época secundaria desapareció no porque fuera demasiado débil, sino por su excesiva fortaleza, por su poderío fantástico. Su poder arrogante resultó inútil ya que no fue capaz de adaptarse a los nuevos desafíos del ambiente. La civilización actual se precipita por los mismos derroteros de destrucción que dinosaurio. Alves cree que habría que ir preparando el epitafio para la especie en extinción que es el ser humano tal como lo formulara R. May: "Como el dinosaurio, tenía poder sin capacidad de cambio, fuerza sin capacidad de aprender" (*Man's serach for himself*, Nueva York, 1953, 20).

Alves fue un pensador interdisciplinar que transitó por la teología, la poesía, la narrativa, la filosofía política, el psicoanálisis, las ciencias sociales y la educación. Todas sus obras son un intento, creo que logrado, de construir *una teología lúdico-poética-erótica* centrada en el cuerpo y en la vida en su dimensión real. El lugar de la teología es la vida cotidiana, no la academia. Teología y vida interactúan. Teología y literatura están en diálogo permanente. Su hablar de Dios y con Dios tiene como principales interlocutores a los poetas y otros autores literarios. Una de sus sugerencias finales fue sustituir la palabra teología por *teo-poesía*. Creo que habría que atenderla en beneficio de la teología y de la poesía. Solo por eso merece un lugar destacado en ambos lares.

RUBEM AZEVEDO ALVES (1933-2014)
"OSTRA FELIZ NÃO FAZ PÉROLA"

Por Lori Altmann e Roberto E. Zwetsch

23 de julho de 2014

Rubem Alves nos deixou ou ficou encantado, como ele gostava de dizer das pessoas queridas, que morrem e deixam saudades. Vamos, sim, curtir muita saudade com a ausência desse escritor, teólogo, educador, filósofo da educação, psicanalista e pastor, no início de sua carreira. Mas com a saudade ficará a ternura por ele e o apreço e o amor por seus livros, suas crônicas, seus contos infantis, escritos para crianças que ele adorava, mas que adultos amam, e como!

Rubem Alves nasceu em Boa Esperança, MG, em 15/09/1933, mesma cidade de seu famoso conterrâneo, o músico Nelson Freire. É também a cidade reverenciada por Lamartine Babo e Francisco Alves na conhecida música "Serra da Boa Esperança". Se Nelson Freire se revelou excepcional como pianista, Rubem Alves será sempre lembrado por sua contribuição à literatura brasileira, ao pensamento sobre a educação e a filosofia da ciência, por seus livros infantis e, não por último, por sua teologia que, nos anos de 1970, se filiou à Teologia da Libertação, ainda que por um caminho independente e muito particular. Ele faleceu em Campinas, cidade onde viveu boa parte de sua vida, no dia 19/07/2014. Conforme registrado em carta guardada por seu ex-colega e amigo Carlos Rodrigues Brandão, que teve a autorização para divulgá-la, assim ele resumiu sua trajetória humana:

> Sou grato pela minha vida. Não terei últimas palavras a dizer. As que tinha para dizer, disse durante a minha vida. Recebi muito. Fui muito amado. Tive muitos amigos. Plantei árvores, fiz jardins. Construí fontes, escrevi livros. Tive filhos, viajei, experimentei a beleza, lutei pelos meus sonhos. Que mais pode um homem desejar? Procurei fazer aquilo que meu coração pedia [...]. Não tenho medo da morte, embora tenha medo do morrer. O morrer pode ser doloroso e humilhante, mas à mor-



> te, eis uma pergunta. Voltarei para o lugar onde estive sempre, antes de nascer, antes do Big Bang? Durante esses bilhões de anos, não sofri e não fiquei aflito para que o tempo passasse. Voltarei para lá até nascer de novo.

Suas cinzas haverão de fecundar o chão que amou e pelo qual dedicou uma vida inteira de sonhos de liberdade, beleza e paz criadora. E como ele optou, ainda em vida, pela cremação, elas serão depositadas à sombra de um ipê, árvore-símbolo da árvore da vida.

Rubem Alves estudou teologia em sua juventude no Seminário Presbiteriano de Campinas, onde foi aluno do teólogo norte-americano Richard Shaull, que contribuiu com o surgimento da teologia latino-americana nos anos de 1950 e 1960 com sua "teologia da revolução". Formou-se em 1957 e, no ano seguinte, foi enviado por sua Igreja Presbiteriana do Brasil para a cidade de Lavras, onde exerceu o pastorado até 1963. Casou-se com Lídia Nopper em 1959, com quem teve dois filhos, Sérgio (1959) e Marcos (1962), e uma filha, Raquel (1975), que se tornou sua musa inspiradora dos contos infantis.

Brilhante como estudante e teólogo, em 1963, transferiu-se para Nova York, onde fez estudos de mestrado no *Union Theological Seminary*, cidade em que foi surpreendido pelo golpe civil-militar de abril de 1964, quando leu no trem uma manchete de jornal sobre o fato acontecido no Brasil. Retornou ao Brasil em maio de 1964, mas suas posições teológicas e políticas provocaram a ira da ala mais conservadora de sua igreja. Foi denunciado pelas autoridades eclesiásticas ao governo como subversivo e perseguido pela repressão, o que o obrigou a retornar com a família para os EUA, em 1968, onde recebeu o PhD em 1969 no *Princeton Theological Seminary*, com a tese publicada em seguida: *A Theology of Human Hope* (New York: Corpus Books, 1969, com prefácio de Harvey Cox). Sobre este livro, há uma informação interessante. O livro deveria chamar-se "Por uma teologia da libertação", mas o autor foi desaconselhado pelo editor, para quem o título não atrairia público-leitor. Mal sabia este último que o título censurado, dois anos depois, seria dado a um dos principais livros da teologia latino-americana, *Teologia da libertação*. Perspectivas (Lima: CEP, 1971), escrito pelo teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez. Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez só foram se conhecer em 1976, quando puderam finalmente conversar sobre a

convergência de seus pensamentos e de suas posições teológicas. Um encontro ecumênico em todo o sentido da palavra.

Ao retornar ao Brasil, por indicação do professor Paul Singer, foi contratado para lecionar Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, SP. Em 1971, foi professor-visitante no *Union Theological Seminary*, em Nova York. Em 1973, tornou-se professor da Universidade Estadual de Campinas onde permaneceu até a aposentadoria. Em 1974, foi professor de Filosofia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, sendo depois nomeado professor-titular da Faculdade de Educação da mesma universidade, e, em 1979, professor livre-docente do IFCH.

No início da década de 1980, tornou-se membro da Sociedade Paulista de Psicanálise, passando a clinicar em Campinas desde então. Em 1988, foi professor-visitante na Universidade de Birmingham, Inglaterra. Posteriormente, a convite da *Rockfeller Foundation* fez residência no *Bellagio Study Center*, na Itália.

Durante sua carreira acadêmica, Rubem Alves tornou-se conhecido por seus livros que abrangeram uma vasta gama de assuntos e temas. Publicou uma extensa obra, de mais de 120 livros, nas áreas de Teologia, Filosofia da Religião, Filosofia da Ciência e da Educação, Crônicas, uma biografia sobre o Mahatma Gandhi, e muitos livros infantis e infanto-juvenis, entre os quais *Ostra feliz não faz pérola*, livro publicado pela editora Planeta que conquistou o 3º lugar na categoria contos e crônicas no Prêmio Jabuti 2009. Mas o que mais atraía a atenção das pessoas que o conheceram foi sua paixão de ensinar. Escreveu que ensinar era um ato de alegria, um ofício que deve ser exercido com paixão e arte. É como a vida de um palhaço que entra no picadeiro todos os dias com a missão renovada de divertir. Ensinar é fazer aquele momento único e especial, ou conforme uma máxima latina, rindo, dizer coisas sérias. Rubem Alves procurava assim mostrar que esta é a forma mais eficaz de transmitir conhecimento. Sua magia não procurava iludir, mas abrir a possibilidade de, pela fantasia, imaginar novos mundos possíveis, que estão guardados nos sonhos mais profundos da humanidade. Depois de aposentar-se, tornou-se proprietário de um restaurante em Campinas, que lhe permitiu desenvolver sua paixão pela culinária, inspirado pela protagonista do extraordinário filme *A festa de Babette*, uma



das obras de cinema que mais apreciou. O lugar também serviu para ministração de cursos sobre cinema, pintura e literatura, além de contar com um ótimo trio de música ao vivo, contando ainda com a colaboração espontânea de musicistas da Faculdade de Música da UNICAMP.

Ele tinha um site, *A Casa de Rubem Alves*, que permitia seguir suas reflexões como poeta, educador, pensador, sábio. Recebeu o título de cidadão honorário de Campinas e ainda a Medalha Carlos Gomes de contribuição à cultura. Foi membro da Academia Campinense de Letras.

Sobre Rubem Alves e sua obra foram escritas muitas teses e dissertações. Numa delas, Iuri Andréas Reblin reconstrói com competência e ousadia a "teologia de Rubem Alves", a ponto de surpreender o próprio teólogo, como ficou registrado em carta a Iuri, publicada na apresentação do livro *Outros cheiros, outros sabores* ... O pensamento teológico de Rubem Alves (São Leopoldo: Oikos, 2009).

Nessa memória, queremos cada qual deixar registrado nossa particular relação de amizade com Rubem Alves, para guardar o sabor da experiência pessoal que ele nos proporcionou. Por isto, no que segue, primeiro Lori Altmann vai trazer sua palavra, seguida depois pela de Roberto Zwetsch.

Lori Altmann:

Perdemos um amigo, um inspirador. Outro dia li uma referência afetuosa da querida Ivone Gebara a ele. Muitas pessoas bebiam de sua fonte de sabedoria. Desde crianças, através de seus livros infantis (segundo ele, eram para todas as idades!), até pessoas jovens, adultas ou idosas.

Como psicanalista, ele se autodefinia como eclético. Ele dizia que o bom psicanalista precisa, acima de tudo, ter bom senso e sensibilidade para com a outra pessoa. É essa sensibilidade, que nos transmitia mesmo que a distância. Já morando em São Leopoldo, depois de passar um tempo em São Paulo para estudos de mestrado, recebi dele um livro, através de uma amiga em comum, com esta dedicatória: "Lori: Você passou a fazer parte do mundo das minhas memórias. Andamos



juntos por tantos caminhos de tristeza e de alegria! Penso sempre no Daniel e nos seus sentimentos de mãe... De longe, de alguma forma, continuamos próximos. O afeto do Rubem Alves".

Se Rubem Alves já vivia em nossa memória, agora permanecerá, pois como bem escreveu Martha Medeiros em *Feliz por nada*. Rimas da vida e da morte: "[...] a gente vive até o dia em que morre a última pessoa que se lembra de nós. Pode ser um filho, um neto, um bisneto ou um admirador, mas enquanto essa pessoa viver, mesmo a gente já tendo morrido, viveremos através da lembrança dela. [...] A única homenagem possível: mantê-la viva através do que recordo dela" (p. 111-113).

Quero deixar *alguns pensamentos de Rubem Alves* que me impactaram:

> Agora é tempo da felicidade. Cada novo dia é um milagre de graça; até o fim, sem deixar nada para amanhã! *Tempus Fugit*! Portanto, colha o dia que se inicia como quem colhe uma flor, que nunca mais se repetirá.
>
> O amor vive neste sutil fio de conversação, balançando-se entre a boca e o ouvido. [...] É preciso saber ouvir. Acolher. Deixar que o outro entre dentro da gente. Ouvir em silêncio. [...] E é preciso saber falar. [...] Somente sabem falar os que sabem fazer silêncio e ouvir. E, sobretudo, os que se dedicam à difícil arte de adivinhar: adivinhar os mundos adormecidos que habitam os vazios do outro (O retorno e terno – Crônicas. Campinas: Papirus, 1992, p.25).

Roberto E. Zwetsch:

Estava no sábado em Belo Horizonte e, depois de me comunicar com Lori por telefone, soube do falecimento do Rubem Alves. No domingo, 20/7, os jornais do país anunciavam a morte do educador, psicanalista, escritor, filósofo da educação, teólogo, pastor Rubem Alves. Também me junto a vocês, amigas e amigos, na tristeza e na saudade desse homem extraordinário.

Eu era estudante da Faculdade de Teologia da IECLB, em São Leopoldo, em 1972. A direção da Faculdade convidou certo dia Rubem Alves para nos visitar e nos ministrar uma aula. Ele nos encan-



tou. Sabia como poucos falar sem ler aqueles papéis amarelados de aulas escritas há muito e, por vezes, nunca revisadas. Sua fala vinha embasada num amplo leque teórico, eclético como escreveu Lori, mas rigoroso, provocativo, e, às vezes, até demolidor de falsas certezas, o que nos deslumbrava mais ainda, nós que estávamos buscando uma "nova maneira, um novo jeito de fazer teologia". Rubem Alves, se bem me lembro, falou mais de duas horas e depois abriu para perguntas e o debate. Não me lembro do que ele disse, mas depois li muitos dos seus livros, um dos quais até hoje utilizo nas aulas de Antropologia e Religião (*O enigma da religião.* 6. ed. Campinas: Papirus, 2007). Mas me lembro bem de sua performance, andando de um lado para o outro, escrevendo nomes e palavras-chave no quadro verde, quase dançando o que dizia, sempre procurando a palavra certa, a ênfase adequada para nos fazer pensar. Fiquei literalmente impactado por aquele teólogo protestante, irreverente e alegre, e, desde então, li muito de sua literatura, tanto a teórica, quanto a dos ensaios (no qual ele era genial) e também a literatura infantil, que Lori e eu lemos seguidamente para nossa filha e filhos. Aliás, agora é a vez de continuarmos esta "tradição doméstica feliz", com as leituras para a neta Luiza e o neto Gabriel, que igualmente se encantam com aquelas estórias cheias de sabedoria e graça.

Rubem Alves foi um dos primeiros "teólogos da libertação". Enveredou por um caminho próprio, sendo por isso mantido a distância do grupo pioneiro dos anos de 1970, o que é de lamentar. Não se deixou prender ou cair na armadilha do "poder político". Mas manteve sempre sua independência e semeou a luta pela liberdade e por libertação desde o lugar e com as qualidades que o caracterizaram a vida toda. Por isto, creio eu, será lembrado sempre. E quando se escrever a "história da Teologia da Libertação" ele terá, certamente, seu lugar de honra, que não buscou, mas conquistou com o árduo serviço da hermenêutica libertadora das amarras de qualquer dogmatismo vão e da reflexão crítica. O último livro dele que li, com muito proveito e aprendizado, foi *Variações sobre o prazer.* Santo Agostinho, Nietzche, Marx e Babette (São Paulo: Planeta, 2011), sugestão oportuna de minha colega Iára Mueller. Fiz muitas anotações nesse livro e vou relê-lo tantas vezes quanto puder como um de seus legados. Abaixo vou registrar um trecho genial sobre Lênin, algo da biografia do grande revolucioná-



rio russo que pode desconsertar os menos avisados, principalmente de uma esquerda dogmática insensível à vida.

Certa vez – por acaso – viajamos juntos para Campinas, no ônibus da Viação Cometa, como ele costumava fazer. Aliás, Rubem preferia andar de ônibus a dirigir um carro (outra de suas qualidades, a meu ver). Conversamos sobre amigos, família, leituras, assuntos diversos, sem exageros. Depois descansamos. Mas ele fez questão de me contar uma que passo a vocês. Disse ele que, às vezes, viajava com um daqueles sujeitos chatos que não param de falar e incomodam a viagem inteira. Então, ele descobriu um "método infalível" para calar o sujeito intrometido. Quando o dito perguntava quem ele era, Rubem respondia: "Sou um cara esquizofrênico, meio louco, me separei da mulher, vivo muito sozinho, tenho um caminhão de problemas na minha vida, não sei mais o que fazer". Pronto, o outro virava de lado e Rubem, com aquele seu sorriso característico e irônico, se via livre do incômodo e podia pensar e descansar tranquilamente.

Como prometido, termino com um trecho de *Variações sobre o prazer*:

> Lênin confessava ter muito medo da sonata Appassionata de Beethoven. Felizmente (ou infelizmente, tudo depende do ponto de vista), no tempo dele ainda não havia CDs. Para que a música fosse ouvida era preciso que alguém a tocasse. Eu já ouvi Beethoven muito mais vezes que ele mesmo. Não tenho informações históricas sobre se Lênin tinha uma „victrola (palavra que, aprendi faz poucos dias, se deriva de RCA Victor ...) para ouvir a música. O fato é que ele declarou que poderia ouvir a Appasionata o dia inteiro, ele ficava transtornado, entrava num estado parecido ao frenesi de que falou Zaratustra, e era dominado por um desejo de sair pelas ruas abraçando todo mundo, com o perigo, inclusive, de que abraçasse algum banqueiro ou oficial do exército do tsar (p. 89).

Assim escrevia nosso querido amigo e agora "ancestral" Rubem Alves, que foi presbiteriano e que – apesar das instituições e seus burocratas – elevou o presbiterianismo no Brasil a um patamar que causa orgulho aos seus irmãos e suas irmãs de fé que foram fiéis a sua amizade. Vamos sentir muito a sua falta, mas ele nos deixou tanta literatura que podemos conviver com ele por muito tempo. Que o Deus da paz (*Shalom*) e da música de Beethoven o tenha em seu regaço.

MILTON SCHWANTES E RUBEM ALVES

Por Rosi Schwantes

23 de julho, 2014



Outro dia, no ano de 2006, quando trabalhávamos em Taubaté/SP, fizemos uma atividade extraclasse. Milton perguntou aos alunos com quem eles gostariam de conversar na sala de nossa casa, para passarmos um dia todo juntos. Poderia ser alguém expressivo para a Teologia ou para as Ciências da Religião, que convidaríamos. E os alunos disseram: "Pode ser o Rubem Alves, professor?" Milton, carinhosamente, disse: "Sim. Claro, o Rubão, isso é fácil, vou ligar pra ele!" Mas Milton argumentou também: "Ele é um pouco ocupado, mas vamos tentar". Propomos um minicurso com Rubem Alves. O tema: Simbolismo na Religião, com nossos alunos de Ciências da Religião/Pós-Graduação Lato Sensu/2006.



Milton lecionava Bíblia e eu Psicologia da Religião. Rubem Alves foi convidado para falar sobre como os símbolos religiosos são importantes para as pessoas que creem. E quando o Milton ligou o convidando para esse bate papo, o Rubem disse assim: “Milton, um convite seu é irrecusável... vai ter pão de queijo? Eu sei que a família da Rosi é mineira... bastam uns pães de queijo e um bule de café... e nós falaremos o dia inteiro, meu amigo!!!”.

E lá fui eu buscar Rubem Alves no metrô, em uma linda manhã de sábado ensolarado, para aquele que seria um dos dias mais agradáveis que passamos com nossos alunos em companhia do Rubem e do Milton, com pães de queijo e café, churrasco e muito afeto. Afeto, como era de costume na vida de Rubem Alves e de Milton Schwantes!

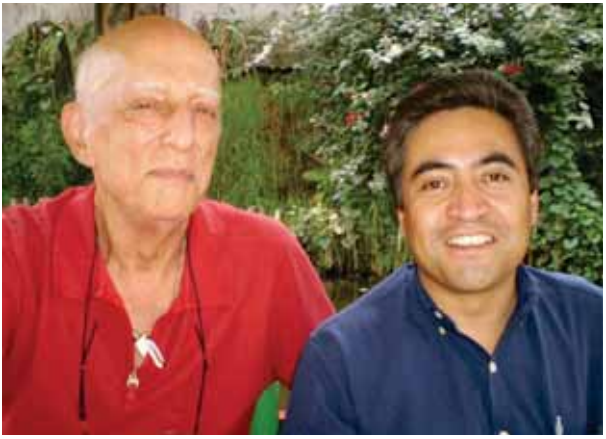
Um dia inesquecível!

Saudades são, definitivamente, eternas!!!

RUBEM ALVES: EL ENCUENTRO PERSONAL

Por Leopoldo Cervantes-Ortiz

2 de agosto, 2014



Me encontré con Rubem Alves una sola vez, en octubre de 2008, en ocasión de su visita a la capital mexicana para participar en un congreso sobre temas religiosos y filosóficos. Estuve con él en las conferencias y presentaciones formales e informales, en las que mantuvo un excelente humor y una curiosidad inagotable. Lo llevamos de paseo y estuvo en nuestra casa un buen rato. En la "casa azul" de Frida Kahlo experimentó una especie de éxtasis que lo hizo comunicarse a Brasil desde el mismísimo recinto para hablar de su sorpresa y alegría. El viaje a Xochimilco (la "Venecia mexicana") y la forma en que junto con mi esposa examinó las abundantes plantas en ese lugar no los olvidaré jamás. Nuestra amiga Sara Ávila lo llevó también al Jardín Botánico de la Universidad Nacional. Imagino su felicidad en ese lugar. Fueron días intensos en los que buscamos aprovechar su anhelada presencia al máximo.



Los cinco días que lo acompañé fueron reconfortantes, maduros y plenos, porque lo avanzado en la profundización de su escritura, que combinó siempre la hondura teológica con el sabor poético de la etapa más duradera de su trayectoria, terminó de acercarnos mediante una complicidad que me permitió estar enterado de todo lo que haría en los últimos años de su vida: fui testigo privilegiado de cómo cobraron forma sus proyectos y sueños finales, y de cómo percibía el impacto de su trabajo creativo en una zona tan lejana como la nuestra, con lo que esto implica de doloroso porque la distancia lingüística y cultural entre México y Brasil es realmente mínima. En una charla bastante relajada habló de sus relatos infantiles con una emoción apenas contenida.

Antes había escrito una tesis de maestría que encontró un inicial rechazo de su parte, pero que finalmente prologaría en las ediciones en castellano y portugués (publicada gracias a su impulso y apoyo). Me advertía sobre la levedad poética con que era necesario abordar su obra. Ese esfuerzo interpretativo nos hizo amigos para siempre. Me convertí en una especie de portavoz suyo en un medio que él abandonó totalmente pero que nunca olvidó su nombre a pesar de las barreras mencionadas. No le gustó mucho cuando le comenté que era un "mito" entre muchos estudiantes de teología, aunque aceptó de buen grado compartir con ellos/as algunas novedades suyas. Al compartir el estrado con Enrique Dussel para presentar una antología de sus textos no dejó de reconocer el esfuerzo realizado para hacer coincidir su visita con la aparición de ese libro titulado *Saborear el infinito*. En ocasión del encuentro personal, agregó una enorme cantidad de obras suyas a las que me había enviado con anterioridad con una generosidad asombrosa. En vez de quedar abrumado por la cantidad de sus libros, lo que provocó fue una avidez para la lectura que no me abandona todavía…

Luego de su partida, seguimos en contacto continuo disfrutando ya de una comunicación fluida y llena de confianza. Permanentemente hacía llegar a sus amigos/as nuevas ideas, planes, poemas, imágenes, videos, textos, libros completos e incluso sus temores. Sus palabras, de las últimas recibidas, del 10 de agosto de 2012, me conmovieron profundamente: "Meu caro Leopoldo: hoje fui mexer nuns livros meus



que há muito eu não lia. Encontrei o libro *O que eles pensam de Rubem Alves* e lá, o artigo 'O manancial eterno', de sua autoria. Fiquei tão feliz, gostei tanto, acho que você é a pessoa que mais me entendeu –e o disse de forma tão clara! Lamento que a editora Paulus não tivesse feito esse livro circular. Achei que eu deveria dizer para você o que estou sentindo. Obrigado pela compreensão, pela abrangência, pelo rigor e pela leveza do seu texto. Um abraço do Rubem". (Mi querido Leopoldo: hoy me puse a revisar algunos de mis libros que hace mucho no veía y encontré *LO que ellos piensan de Rubem Alves*, donde está su artículo 'El manantial eterno'. Me puse feliz, me gustó mucho y pienso que usted es la persona que mejor me entendió –¡y lo dice de una forma tan clara! Lamento que la editorial Paulus no haya hecho circular más ese libro. Creí que debía decirle lo que estaba sintiendo. Gracias por la comprensión, el rigor y la levedad de su texto. Un abrazo de Rubem.)

No me despediré jamás de él, pues su presencia siempre estará aquí, al lado nuestro.



RUBEM ALVES: COM AS BORBOLETAS, À SOMBRA DOS IPÊS

Por Iuri Andréas Reblin

21 de julho, 2014

Ao eterno mago das palavras, aprendiz de feiticeiro, poeta cotidiano, Rubem Alves, o teólogo que amava a vida, coloriu a vida de muitos, revolucionou o pensamento teológico latino-americano e ficou encantado.

Minha caminhada teológica começou quando conheci Rubem Alves no mestrado em teologia. Foi a partir desse momento que nasceu um teólogo em mim. Explico: Havia ingressado no curso de teologia por causa do meu pai, que ficara muito doente e eu, menino, prometido a mim mesmo que cursaria teologia se Deus permitisse que meu pai ficasse mais tempo conosco. Não era por curiosidade acerca dos mistérios divinos, nem por um chamado vocacional interior ou por interesse na história da Igreja e seus embates dogmáticos e doutrinários ao longo dos séculos, mas por uma luta pela manutenção de um universo pessoal de vida. Embora hoje eu pense diferente, naquela época, eu associava teologia a livros velhos e empoeirados, histórias monótonas sobre conquistas, impérios e discussões, sermões dominicais, rituais e tradição.

Quando conheci Rubem Alves, entretanto, um novo mundo se abriu. Foi então que percebi que a teologia nossa de cada dia não tem cheiro de livro velho, mas é dinâmica, ágil, viva e colorida. Rubem Alves me fez perceber que a teologia é o jogo que nós jogamos toda vez que a nossa vida está em jogo, que ela se refere à busca por sentido e pelo movimento por uma *ordo amoris* através do tempo e do espaço, que a teologia é o exercício da esperança *a despeito de*. Muito antes de ser pensada, teologia é feita com o cor-



po, o corpo dos sacrificados. E ele dizia: “Quero uma teologia que esteja mais próxima da beleza que da verdade, porque da visão da beleza surgem os amantes, mas sobre a convicção da verdade se constrói as inquisições”. É do sofrimento que nasce a beleza, dizia ele, enquanto símbolos de uma ausência, “o que a gente deseja não é viver apenas na nostalgia e na beleza do símbolo, mas a gente quer que esses símbolos de beleza se transformem numa realidade para o mundo em que vivemos”. Teologia se faz política, mas antes de tudo é amor. Este é o resumo de sua teologia “saber transfigurado pelo amor”.

Rubem Alves me ensinou a importância da magia, o poder da palavra, do brinquedo e da imaginação e que os livros velhos podem sim ser muito legais. Mais ainda, Rubem Alves contou histórias/estórias, poesias, e, por meio delas, abriu um universo de possibilidades mediadas por sua própria experiência pessoal, por sonhos e símbolos de beleza, questionando a absolutização e a sacralização de fatos sociais, combatendo ortodoxias, hegemonias e ensinando-nos a questionar a realidade dada com uma pitada de ironia, humor, sob a certeza de que Deus possa estar (porque eu não sei) cuidando de tudo.

Não tenho como nunca me esquecer dele, pois foi por meio de sua visão do mundo e da teologia, das coisas da vida, que aquele menino, que buscava a manutenção de um universo pessoal de vida e o simples cumprimento de uma promessa, encontrou sua vocação e seu horizonte. Assim como Rubem Alves transformou a vida daquele menino, ele transformou a vida de muitas outras pessoas, revolucionou nossa maneira de pensar, criando escolas de pensamento. Assim como, certa vez, ele falou de Beethoven, ele se descreveu: “inventei um aforismo sobre criatividade: Ostra feliz não faz pérola... Beethoven era ostra infeliz; algo doía dentro dele. Para parar de sofrer, encheu o mundo de pérolas. Acho que foi assim comigo. O sofrimento gera a beleza”. Rubem Alves encheu o mundo de pérolas e não há como sintetizar tudo o que ele representa. Assim, só nos resta, degusta-lo, devorá-lo e lambuzarmo-nos com ele, como um delicioso caqui, à sombra de um ipê, servido a todos aqueles e todas aquelas que veem na vida um horizonte para per-



sistir e caminhar e fazer teologia pelo simples bem que faz a nossa carne.

> Teologia não é rede que se teça para apanhar Deus em suas malhas, porque Deus não é peixe, mas Vento que não se pode segurar... Teologia é rede que tecemos para nós mesmos, para nela deitar o nosso corpo. Ela não vale pela verdade que possa dizer sobre Deus (seria necessário que fôssemos deuses para verificar tal verdade); ela vale pelo bem que faz à nossa carne.

Rubem Alves partiu, ficou encantado. Sentiremos saudade. Mas assim como saudade, que é o revés do parto, transforma ausências em presenças, nossa saudade e as rodas de conversa sobre seus poemas, suas crônicas e seus pensamentos (e a implementação destes) sobre educação, teologia e vida o manterão sempre próximo de nós.



Iuri Andréas Reblin é Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, na área de concentração Religião e Educação. É Mestre em Teologia pela mesma instituição; Especialista em Interdisciplinaridade na Prática Pedagógica, pela Fundação Universidade Regional de Blumenau, de Blumenau, SC, Especialista em Educação a Distância: Gestão e Tutoria, pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci, de Indaial, SC. Sua pesquisa está direcionada para os seguintes tópicos: teologia, arte, cultura pop, quadrinhos, superaventura, narratividade, super-heróis, mito e religião, o pensamento de Rubem Alves, ensino religioso. Desde 2005 tem desenvolvido trabalhos no diálogo entre teologia, mídias (esp. quadrinhos), cultura pop, narratividade. Atualmente, é coordenador da ASPAS (Associação de Pesquisadores em Arte Sequencial), da qual também é um dos seus membros fundadores e é membro da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). É professor da Faculdades EST. Em 2013, recebeu o Prêmio Capes de Tese na área de Teologia, subcomissão da área Filosofia/Teologia.



"Há teólogos que se parecem com o galo.

Acham que, se não cantarem direito, o sol não nasce: como se Deus fosse afetado por suas palavras. E até estabelecem inquisições para perseguir galos de canto diferente e condenam outros a fechar o bico, sob pena de excomunhões. Claro que fazem isto por se levarem muito a sério e por pensarem que Deus muda de idéia ou muda de ser ao sabor das coisas que nós pensamos e dizemos. O que é, para mim, a manifestação máxima de loucura, delírio maníaco levado ao extremo, este de atribuir onipotência às palavras que dizemos.

Teólogos são, freqüentemente, galos que discutem qual a partitura certa: que canto cantar para que o sol levante? [...]

Eu penso, ao contrário, que não é nada disto.

O sol nasce sempre, do mesmo jeito, com galo ou sem galo".

Rubem Alves

(ALVES, Rubem. Da Esperança. Campinas: Papirus, 1987. p. 15-16).

ISBN 978-85-7843-430-4