
A DESELENIZAÇÃO DA TEOLOGIA

MILTON L. TORRES¹

Resumo: A deselenização da teologia é um processo que está vagarosamente substituindo a interpretação clássica [helênica ou grega] característica do Ocidente. Como tal, a deselenização da teologia apresenta um novo limiar filosófico para a interpretação teológica contemporânea. Os teólogos que preferem não optar pelo processo de deselenização perdem a oportunidade de encontrar esse novo limiar da pesquisa teológica que ele entende como sendo a liberação de noções anteriormente fixas de natureza e ser. Este artigo vai discutir a deselenização da teologia católica, na teologia protestante e no pós-modernismo.

Palavras-chaves: Deselenização; Teologia protestante; Teologia católica; Pós-modernismo.

.....

¹ Pós- Doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009). Doutor em Arqueologia Clássica pela University of Texas System. Doutor em Letras Clássicas pela USP. Mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (1995). Mestrado em Filologia Clássica pela University of Texas System (2001). E-mail: milton.torres@ucb.org.br

Abstract: The deelenization of theology is a process that is slowly replacing the classical [Hellenic or Greek] interpretation characteristic of the West. As such, the deelenization of theology presents a new philosophical threshold for contemporary theological interpretation. Theologians who prefer not to opt for the deelenization process miss the opportunity to find this new threshold of theological research that he understands as the liberation of previously fixed notions of nature and being. This article will discuss the deelenization of Catholic theology, in Protestant theology and in postmodernism.

Keywords: Deelenization; Catholic theology; Protestant theology; Postmodernism

10 A nossa época tem testemunhado profundas mudanças na forma como enxergamos as coisas. A ciência, com o auxílio cada vez mais surpreendentemente eficaz da tecnologia, tem conseguido alterar a própria essência de tudo o que vemos, tocamos e provamos. Desta forma, conseguimos descafeinar o café, desglutenizar o trigo, deslactosar o leite e até descolesterolizar o creme de leite. Algumas dessas palavras ainda nem estão dicionarizadas, mas já são de uso comum na internet. Ou seja, estamos ficando acostumados com versões inócuas de praticamente tudo o que existe e faz parte de nossa vida. Haverá, porém, limites para esse processo? Certamente, se nos oferecessem alimento desvitaminado ou água desidratada, ficaríamos desconfiados; mas, e se nos oferecessem uma teologia desfilosofada e deselenizada?

Antes de prosseguir, forneço uma definição de deselenização recentemente proposta por Savage (2008, p. 3):

A deselenização da teologia é um processo que está vagarosamente substituindo a interpretação clássica [helênica ou grega] característica do Ocidente. Como tal, a deselenização da teologia apresenta um novo limiar filosófico para a interpretação teológica contemporânea.

Savage (2008) explica, adicionalmente, que os teólogos que preferem não optar pelo processo de deselenização perdem a oportunidade de encontrar esse novo limiar da pesquisa teológica que ele entende como sendo a liberação de noções anteriormente fixas de natureza e ser. Em vez destas, o movimento de deselenização propõe a ideia de que a contingência, o relacionamento e o ser são compreendidos como equiprimordiais, isto é, como constituindo uma unidade primária original.

O movimento para a deselenização da teologia encontra simpatizantes no catolicismo e no protestantismo. Na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), as vozes ainda são tímidas, mas já se fazem ouvidas. Blanco, por exemplo, publicou

recentemente na *Revista Ministério* um artigo intitulado “O adventismo e a nova antropologia” que começa da seguinte maneira:

Desde que Adolf von Harnack lançou a tese de que quase todas as coisas consideradas ortodoxia cristã (“o elemento católico”) são resultado da helenização aguda do cristianismo, o próprio fundamento clássico da teologia foi abalado. Como se confirmasse isso, Jürgen Moltmann cunhou a frase “os Pais [da Igreja] batizaram Aristóteles” (BLANCO, 2015, p. 10).

Trata-se da tradução para o português de um artigo homônimo do autor, publicado alguns meses antes, em inglês, na revista *Ministry*, pelo qual ele havia recebido um prêmio do Instituto Adventista Internacional de Estudos Avançados, nas Filipinas, como o melhor artigo do ano escrito por um estudante do doutorado. Blanco mereceu o prêmio. Seu artigo não apenas é muito bem escrito, mas demonstra também a sensibilidade de seu autor quanto a questões tão atuais quanto relevantes para a teologia adventista. Além disso, ele percebe muito bem a existência atual de uma nova antropologia e de uma tendência para a deselenização da teologia. No entanto, o artigo não nos deixa perceber se seu autor já se deu conta de que essa tendência não se limita à teologia. Tampouco o artigo nos dá uma explicação convincente sobre por que a pós-modernidade buscar deselenizar a teologia, a filosofia, a educação, a política, a psicologia, a sociologia, a antropologia, a ciência e praticamente qualquer outra área da atuação intelectual da humanidade.

Em vez disso, o artigo descreve o que Blanco (2015) considera como “avanços atuais” no processo de deselenização da teologia adventista, que incluem, entre outras coisas, uma nova antropologia e uma revisão do modo como os adventistas (e muitos outros cristãos) entenderam, até agora, a pessoa de Deus. Segundo ele, na nova perspectiva, por exemplo, Deus não é mais visto como um ser atemporal. Em vez disso, Ele compartilharia com os seres humanos um “tempo linear”. É preciso, no entanto, analisar, com mais exatidão, o pedigree da nova antropologia e do movimento para deselenizar a teologia. Este artigo se volta mais para esta última questão. Antes, porém, de tratar mais detalhadamente da deselenização, é preciso recordar que a nova antropologia é um esforço para valorizar a autodeterminação humana com a ajuda da fenomenologia e do existencialismo, cujos postulados nos remetem a Jean-Paul Sartre, de acordo com quem a “natureza humana” não existe, assim desaparecendo “as categorias clássicas da essência e do *telos* [propósito]” (FARLEY, 1969, p. 354). Como corolários interessantes dessa visão, a nova antropologia postula que o desafio à autoridade é o tipo de reciprocidade apropriada para a autodeterminação humana e que o ser humano que prescindir de tal

desafio acaba ressentido. Por isso, a nova antropologia defende a ideia de que resistência e conflito são elementos essenciais para uma relação saudável entre o ser humano e Deus. Como consequência dessa forma de pensar, a nova antropologia desemboca em uma de duas possibilidades: a despersonalização do relacionamento entre Deus e o ser humano, conforme sugerem Schleiermacher, Tillich e Dumery, ou a desabsolutização dessa relação, conforme propõem Hartshorne e Berdyaev (FARLEY, 1969, p. 354-375).

O movimento para deseslenizar a teologia tampouco é, por sua vez, uma novidade adventista, nascida da perspicácia de um ou mais de seus teólogos.

A DESELENIZAÇÃO DA TEOLOGIA CATÓLICA

Em sua visita à Bavária, em 2005, o papa Bento XVI definiu a deseslenização como um “esforço para desvestir o cristianismo de sua herança helênica e voltar a um estágio de fé pura” (apud ALLEN JR., 2005, p. 5), mas expressou sua preocupação com esse esforço pós-moderno, alegando que é oriundo, entre outras coisas, da teologia liberal dos séculos 19 e 20, e do pluralismo cultural de nossa época. Embora o esforço para deseslenizar a teologia seja percebido com maior clareza entre os protestantes, a Igreja Católica também sofre seu impacto. Vários teólogos católicos vêm defendendo essa ideia desde o fim da modernidade. Para Arévalo (1967, p. 727), por exemplo,

A tarefa da filosofia e teologia católica hoje (e quando a filosofia se torna existencial e histórica, a própria possibilidade da velha distinção entre filosofia e teologia desaparece) é substituir a cultura clássica com a qual elas estavam profundamente e, como muitos pensam, quase inextricavelmente envolvidas, e que agora já passou, com os elementos de construção de uma nova cultura.

A deseslenização da cultura, sob essa ótica, teria implicações abrangentes:

Enquanto a atenção da ciência de orientação clássica se voltava para o essencial, o universal e o necessário (*scientia est de necessariis*), a atenção da ciência moderna tem por foco o concreto, o particular, o contingente, o acidental, o existencial, o histórico, o sujeito existencial, suas decisões, a história dos povos, suas instituições sociais, suas culturas etc. Assim, uma “nova noção de ciência solapou e tornou antiquados certos elementos fundamentais da cultura clássica, e isso exige agora uma nova compreensão do

homem, não a definição clássica de *animal rationale*, mas a de animal simbólico, espírito encarnado” (ARÉVALO, 1967, p. 726).

A citação no artigo de Arévalo (1967) vem de Lonergan (1967), a voz mais crítica, entre os católicos, daqueles que defendem a deselenização da teologia. O próprio Lonergan se referia, nesse caso, às considerações de Dewart (1966), o primeiro católico a expressar, de forma sistematizada, o problema que estaria motivando os teólogos atuais a rejeitar a maneira como os primeiros teólogos cristãos constituíram a teologia com bases bíblicas, mas expressas por meio da lógica e da metafísica clássicas. Segundo Dewart (1966, p. 19),

O problema é, em seu nível mais básico, se alguém consegue, enquanto atende as demandas de que a personalidade, o caráter e a experiência do ser humano sejam integrados interiormente, ao mesmo tempo professar a religião cristã e perceber a natureza humana e a realidade quotidiana do mesmo modo que o homem contemporâneo.

Trata-se, portanto, de um problema essencialmente filosófico, cuja formulação reflete tanto um desejo de relevância quanto a aspiração de modernizar o cristianismo para que ele se torne mais palatável para as pessoas de nossa época. Daí, a solução proposta por Dewart (1966, p. 49): “A integração do teísmo com a experiência quotidiana requer não apenas a *desmitologização das Escrituras*, mas a mais abrangente *deselenização do dogma*, especialmente no caso da doutrina cristã de Deus.” Para Dewart (1966, p. 50), portanto, “a deselenização significa, em termos positivos, a criação consciente de um futuro para a crença”.

Como, então, a teologia da deselenização entende que deve ser esse futuro? Para Dewart (1966, p. 51), esse futuro depende de uma escolha do teísmo cristão de

contribuir para a intensificação da autocompreensão humana e para o aperfeiçoamento de sua “educação para a realidade”. Isso, por sua vez, implicaria que o teísmo cristão se tornasse primeiramente cômico de que sua forma tradicional era necessariamente e logicamente pueril e infantil à medida que correspondia a um estágio da evolução humana que era anterior e relativamente pueril e infantil. O teísmo em um mundo maduro precisa se tornar um teísmo maduro.

Lonergan (1967, p. 337) explicita que, para Dewart, a principal maneira de deselenizar o dogma de modo que o teísmo alcance a necessária maturidade é com a adoção de uma “teoria do conhecimento” que veja, com repugnância, pelo menos alguns aspectos do conceito de verdade proposicional. A verdade, para ele, deveria ser uma relação existencial, no modelo proposto por Blondel (1961): não a adequação do intelecto a um objeto, mas a adequação da mente à vida. Por isso, segundo Dewart (1966, p. 8), “o que o cristianismo tem é uma missão, não uma mensagem”.

Nesse contexto, Dewart (1966, p. 175) chega à conclusão de que “Deus não é propriamente um ser”, afirmando que acreditar em Deus com base em uma proposição sobre Deus não é crer em Deus, mas na proposição. Segundo ele (p. 176), se descartarmos a filosofia grega, não há necessidade de restringir Deus à moldura do ser. Por isso, ele sugere que a teologia cristã rejeite integralmente qualquer princípio fundamental ou qualquer parte essencial da filosofia na qual se erigiu um conceito de Deus que não mais consegue ser relevante para a experiência contemporânea (p. 41). Nessa concepção, Deus deve ser visto não como ser, mas como realidade que, às vezes, está presente e, às vezes, não (DEWART, 1966, p. 173). Para Dewart (1966, p. 156-158), o ateísmo é promovido quando se tenta provar a existência de Deus por meio de uma explicação essencialista de Deus. De fato, Dewart (1966) não leva a deselenização além do nível da epistemologia. Porém, Hinners (1966), que, em muitos sentidos, concorda com Dewart, vai ainda mais longe e propõe o que ele chama de “a deselenização da própria metafísica” (HINNERS, 1968, p. 710). A razão para isso é óbvia: enquanto Hinners (1966) considera que é possível deselenizar a metafísica, Dewart (1966) rejeita totalmente a metafísica, como criação grega, e não aceita nem a possibilidade de deselenizá-la.

Em última instância, para Dewart (1966, p. 64), “a fé é uma resposta existencial do eu à abertura para a transcendência revelada pela experiência consciente. É nossa decisão de respeitar e aceitar a contingência de nosso ser e, portanto, de admitir em nossos cálculos uma realidade além da totalidade do ser”. Por isso, Dewart tende a se referir ao cristianismo como uma forma de “hedonismo espiritual” (DEWAN, 1971). Lonergan (1967, p. 342) explica que essa hostilidade ao helenismo faz parte do mesmo pacote onde se encontra a hostilidade contra a verdade proposicional. Como se percebe, o livro de Dewart pode ser considerado como tendo o “objetivo de solapar as próprias bases da tradição que, durante séculos, serviu de ponto de referência para o pensamento católico” (HABITO, 1970, p. 560). Infelizmente, pode-se afirmar que qualquer tentativa de deselenizar a teologia cristã sabota, da mesma maneira, os fundamentos não só da teologia católica, mas de toda e qualquer teologia, inclusive a protestante, como se verá a seguir.

A DESELENIZAÇÃO DA TEOLOGIA PROTESTANTE

No protestantismo recente, o movimento para deselenizar a teologia começou com Adolf von Harnack, teólogo liberal do século 19, famoso por sua ênfase na humanidade de Jesus, no método histórico-crítico e na transição de uma ênfase na adoração para um foco na moralidade. Além disso, Von Harnack é, em grande medida, considerado o responsável pelos sucessivos ataques que se seguiram à divindade de Cristo e à Trindade (DEL COLLE, 2011, p. 304). Ruiz-Aldaz (2007, p. 813) faz um resumo de como teólogos posteriores mais conservadores reagiram à proposta de Von Harnack:

Scheffczyk afirma que Harnack reduziu o cristianismo ao nível de um mero humanismo, equiparável à religiosidade natural, privando-o, assim, de sua originalidade. Gherardini destaca que Harnack despojou o cristianismo de sua essencial dimensão sobrenatural e recortou a integridade da Revelação. A investigação histórico-crítica de Harnack não era neutra. Dependia de enfoques filosóficos próprios de seu tempo: o positivismo histórico, o preconceito antimetafísico e o racionalismo filosófico. Gherardini sublinha que qualquer concepção do cristianismo que o prive de sua essencial dimensão sobrenatural só pode aspirar a perceber aspectos secundários e periféricos da Revelação.

15

De Von Harnack (190, p. 404), o ideal de deselenização passou para Ernst Troeltsche, teólogo luterano, que estudou em importantes universidades católicas e publicou um artigo, em 1912, no qual “profetizou” que, em algum momento, a teologia cristã teria que escolher entre o racionalismo essencialista de Platão e um empirismo pragmático e pluralista. O próprio Troeltsche (1912) não ousou, porém, patrocinar a escolha do empirismo, pluralismo e pragmatismo. No entanto, outros vieram após ele que não apenas resolveram endossar essa mudança de paradigma, mas promovê-la com o que Case (1932, p. 112) chama de “uma política de agressão”:

Se a “verdade” de hoje provar que não será segura para amanhã, não será mais sábio mover-se logo para a posição mais estratégica de amanhã, mesmo que isso signifique uma evacuação posterior até outra posição? A verdade nunca foi uma dádiva perpétua, mas apenas uma prancha na qual ganhamos impulso para o próximo salto em direção ao desconhecido.

Outro defensor da deselenização da teologia cristã é Keenan (1993, p. 62), um teólogo episcopal que deseja encontrar novas formas de privilegiar os elementos comuns entre o cristianismo, o budismo e o hinduísmo. Segundo ele,

A filosofia grega, apesar de toda sua glória, permanece só como mais uma tradição filosófica em um mundo cheio de tradições. Ela não pode alegar nenhum privilégio exclusivo de interpretar a fé ou qualquer outra coisa. Os conceitos de natureza, substância e pessoa que determinaram a estrutura dessa forma de pensar não estão presentes em todos os contextos culturais e, quando estão, são em geral negados como erros filosóficos. Uma alegação ingênua da validade dessas noções filosóficas serve mal tanto ao pensamento claro quanto à compreensão teológica.

Na análise de Hart (2003, p. 428), em contrapartida, se o cristianismo optar pela assim-chamada deselenização de sua teologia, vai

16

sacrificar sua identidade essencial a um absolutismo que proíbe qualquer lealdade absoluta, a uma violência cultural que solapa a própria existência da igreja (comprometida com o *kerygma* do Senhor ressurreto). Nesse sentido, o pensamento cristão deveria suspeitar de qualquer alegação de neutralidade, mesmo aquela proferida pela pós-modernidade como “um sítio extranarrativo ou uma trégua pós-narrativa” (lembrando que a pós-modernidade desconstruiu todas as metanarrativas).

O cristianismo sempre teve uma conexão intrínseca com o conceito de verdade. Segundo Ruiz-Aldaz (2007, p. 806), desde o século 16, “sucessivos movimentos religiosos, culturais e filosóficos têm tentado arrancar do cristianismo sua inerente dimensão racional e, com ela, seu conteúdo de verdade. Como o conteúdo da verdade cristã foi desenvolvido e sistematizado com a ajuda da filosofia grega, esses movimentos (principalmente os unitarianos, socinianos, arminianos, deístas, intelectuais cultos e representantes do pietismo radical) passaram a atacar a verdade sob a pretensão de deselenizar a teologia, propondo principalmente “a eliminação de seus conteúdos mais fundamentais” (Trindade e cristologia), “a dissolução da fé sobrenatural, a redução do cristianismo a uma religião natural, a concepção do cristianismo como mera doutrina ética e a subjetivação da experiência religiosa” (RUIZ-ALDAZ, 2007, p. 807).

A DESELENIZAÇÃO DA PÓS-MODERNIDADE

O plano de deselenizar a teologia faz parte de um sistema maior que propõe a deselenização de tudo. Trata-se, com efeito, de um projeto pós-moderno de vida. Seu início, entretanto, é mais remoto do que nosso século ou o anterior. Tudo começou com Nietzsche, para quem “considerar algo verdadeiro supõe dar razão aos cristãos e aos gregos” (RUIZ-ALDAZ, 2007, p. 815):

Nossa fé na ciência repousa sempre sobre uma fé *metafísica* — também nós, os homens atuais do conhecimento, nós os ateus e antimetafísicos, também nós extraímos nosso fogo daquela fogueira acendida por uma fé milenar, por aquela fé cristã que foi também a fé de Platão, a crença de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina* (NIETZSCHE, 1913).

Para Nietzsche, “a verdade não é outra coisa senão uma invenção que esqueceu que o é” (LARROSA, 2007, p. 19). Afinal de contas, para ele, o mundo não é nem real nem aparente, mas susceptível de múltiplos sentidos. Em vez da razão, ele propõe que usemos o que chama de “terceiro ouvido” ou “orelha redonda” (DELEUZE, 1997), que se posiciona além das oposições metafísicas (bem/mal, verdade/mentira etc.). Além disso, Nietzsche não distingue entre ser e aparência. Com sua rejeição radical do essencialismo, em *A gaia ciência*, ele postula que o ser humano não tem, portanto, uma natureza, o sujeito sendo o grande inventor de si mesmo, sem identidade real, nem ideal, “capaz de assumir a irrealidade de sua própria representação e de submetê-la a um movimento incessante ao mesmo tempo destrutivo e construtivo”; ainda assim, esse sujeito “não é outra coisa senão outra ficção, ou outra fábula, ou outra fantasia configuradora de identidade” (LARROSA, 2007, p. 57 e 70). Da mesma forma, em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo fala da morte de Deus e propõe a desvalorização de todos os valores.

Pascual (1973, p. 18) afirma que “podemos deixar de lado tudo o que diz Nietzsche sobre os gregos. [...] Fiquemos com a única coisa importante: o que Nietzsche diz sobre a vida”. Isso, porém, não é verdade. O que Nietzsche diz sobre os gregos é o que ele diz sobre a vida.

Nietzsche se tornou uma espécie de mentor para Foucault, que dele herdou a preocupação com o sujeito e o antiessencialismo radical. Por isso, em seu pensamento, “não há lugar para metanarrativas e para expressões do tipo ‘a natureza humana é a história da humanidade’, nem para certas palavras como ‘todos’ e ‘sempre’” (VEIGA-NETO, 2007, p. 19). Trata-se de uma fidelidade negativa, já que, principal e absolutamente, Foucault,

mais do que Nietzsche e numa intensa militância, rejeita os postulados da filosofia grega, especialmente a platônica. Ele concebe a razão como marcada pela contingência. De fato, seu pensamento se volta para a contingência e busca um afastamento contínuo da noção de essência. Trata-se de uma “hipercrítica” ou “crítica desancorada”, sem entidade subjetiva a priori, cujo objetivo é o estranhamento (VEIGA-NETO, 2007, p. 24-25).

Como no caso de Nietzsche, o antiessencialismo de Foucault vai lado a lado com sua rejeição da metafísica. Para Foucault (1992, p. 26), “atrás das coisas, há ‘algo inteiramente diferente’: não o seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”. Por isso, para ele, a verdade nada mais é do que aquilo que dizemos que é verdade, uma vez que ela não é descoberta pela razão, mas inventada por ela. Sendo assim, “as categorias são contingentes e são geradas em práticas sociais historicamente determinadas” (SELMAN, 1989, p. 323). Dessa forma, o discurso inventa, seleciona e controla verdades. Foucault (1996) propõe, então, que é melhor evitar a dialética, uma vez que a exclusão ocorre no processo de formação da verdade e não no discurso, e que o saber nada mais é do que a aparição de novas formas de vontade de verdade. Em suma, a epistemologia social de Foucault propõe um distanciamento radical da filosofia ocidental, com uma resultante deselenização e descristianização da sociedade, pois “rejeita a unidade do conhecimento e nada vê de natural ou essencialmente humano”, nega a possibilidade de que algum tipo de informação tenha validade universal e produz um afastamento concomitante de todas as tradições (VEIGA-NETO, 2007, p. 127-131).

Outro filósofo de grande popularidade que procurou, em certa medida, deselenizar o pensamento atual foi Derrida, que se esforçou por desfazer um tipo de pensamento que considerava dominante, na tentativa de, como ele mesmo se expressou, “resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 9). Ele também vai “na esteira de Nietzsche, primeira referência de tal filosofia, para combater a concepção essencialista, elogiar a aparência” (HEUSER, 2008, p. 61). Como acontece nessa linha filosófica, a metafísica não escapa às críticas:

Não se trata de superar ou de ultrapassar a tradição metafísica, uma vez que é impossível nos desvencilharmos dela, de uma vez por todas. Trata-se de interrogá-la; de pôr em questão os seus sentidos e sem sentidos, seus paradoxos intrínsecos, as suas opressões; de compreender a metafísica como um grande texto que está aberto a novas interpretações; trata-se, pois, de estudá-la com uma rigorosa leitura sem *a priori*, sem hierarquias nem conceitos fortes ou privilegiados (HEUSER, 2008, p. 62).

Derrida (apud HEUSER, 2008) também confronta a ideia de verdade e rejeita a noção de que possam existir verdades universais. Em função disso, ele propõe o abandono das metanarrativas:

As categorias das grandes narrativas (esquemas metafísicos produzidos retoricamente), antes inquestionadas, entram em processo de erosão, como as de ciência, verdade, democracia, liberdade, cidadania, sujeito, objeto, substância — campo a ser desconstruído [...] retira a credibilidade das grandes narrativas e a transforma em problema [...] na crise dos metadiscursos que pretendiam interpretar toda realidade (HEUSER, 2008, p. 63, 65).

Como se percebe, o rompimento com a tradição ocidental é a marca do projeto pós-moderno de deselenização de nossa sociedade. Nietzsche e seus herdeiros romperam com as principais noções estabelecidas pela filosofia grega e que foram empregadas pelo cristianismo na pregação do evangelho. A deselenização prevê a eliminação da validade de verdades universais e dos discursos que sustentam as preocupações metafísicas, conhecidos filosoficamente como metanarrativas. Os sistemas metafísicos (dos quais a ontologia é o mais importante), conforme propostos pelos antigos gregos e empregados pela tradição ocidental até o advento da pós-modernidade, tratam dos problemas centrais da filosofia e procuram descrever os fundamentos, as condições, as causas e os princípios, o sentido e a finalidade da realidade e a estrutura básica da verdade. Essas descrições são feitas por intermédio de metanarrativas. A deselenização da sociedade pós-moderna prevê, portanto, a substituição de todas essas categorias pela contingência, ideia comparável a uma “metanarrativa” pós-moderna que valoriza a incerteza, a circunstância e o acaso, na qual não há espaço para nenhuma moral nem propósito (teleologia), e o sujeito nada mais é do que a interseção de forças discursivas.

19

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, faço, a seguir, algumas observações (algumas delas inspiradas em LONERGAN, 1967) com respeito à tendência que está se generalizando de “deselenizar a teologia”. Coloco a palavra “deselenizar” entre aspas porque ela é usada, em geral, como eufemismo para a expressão “desessencializar o cristianismo”.

Em primeiro lugar, a filosofia grega nos forneceu a estrutura (metafísica) dentro da qual se tornou possível explicar a natureza de Deus, mas ela não determinou que

atributos deveriam ser escolhidos para essa explicação. Ela deixou os teólogos livres para conceberem a doutrina de Deus dentro dos parâmetros estabelecidos pelas Escrituras.

Em segundo lugar, a literatura grega (de modo geral) e a filosofia grega (de modo especial) não foram entendidas pelos primeiros cristãos como conhecimentos que funcionavam em detrimento da fé. O historiador cristão Sócrates Eclesiástico (*História eclesiástica*, 3.16) explica qual era a posição do cristianismo primitivo em relação às obras gregas:

As letras gregas nunca foram consideradas, nem por Cristo nem pelos discípulos, como divinamente inspiradas, nem, por outro lado, foram inteiramente rejeitadas como perniciosas. E estes não fizeram isso, penso eu, sem reflexão. Pois havia muitos filósofos entre os gregos que não estavam muito distantes do conhecimento de Deus [...]. E, por essas razões, elas se tornaram úteis para todos os amantes da verdadeira piedade.

20

Em terceiro lugar, a filosofia grega permitiu que, no confronto entre a realidade e o ser, a teologia optasse primariamente pelo ser, dentro de um arcabouço onde operam as verdades proposicionais. Nesse sentido, é o Ser de Deus que informa a realidade; não é a realidade que informa o Ser de Deus, pois a realidade é fluida.

Em quarto lugar, o princípio de não contradição da lógica grega foi essencial para o sucesso da pregação cristã na época do surgimento da igreja, pois preparou o mundo para receber a mensagem de um Deus que não se contradiz. Sem esse princípio, a própria pregação da Palavra deixa de fazer sentido.

Em quinto lugar, a filosofia grega contribuiu, de forma decisiva, para o estabelecimento e o desenvolvimento da doutrina cristã. Isso é um fato histórico. Segundo Sócrates Eclesiástico (*História eclesiástica*, 3.16),

É bem sabido que, outrora, os pais da igreja, pelo costume de seu uso desimpedido, se exercitavam nas letras gregas até chegarem à velhice; eles faziam isso para desenvolver a eloquência e fortalecer a mente, e também para acabar com o preconceito daqueles que, por causa disso, se decepcionavam.

Se esse processo constituiu “uma trágica distorção e uma negação implícita do evangelho (como Harnack pensou) ou um inevitável ato de tradução pela reconceituação que, de fato, protegeu a igreja de sérias heresias”, como afirma a tese de um teólogo adventista defendida na Universidade Andrews, “não é

simplesmente uma questão de juízo histórico” (PÖHLER, 1995, p. 41-42). Mas nós podemos julgar esse processo por suas consequências históricas. Nesse sentido, a doutrina cristã assim estabelecida e desenvolvida serviu de luz para um número incontável de crentes que dedicaram sua vida à pregação da mensagem cristã. Não soa, porém, arrogante dizermos, agora, após vinte séculos de pregação, que estava todo mundo errado e que temos que começar nossa teologia do zero?

Em sexto lugar, a razão secularizada experimenta, em geral, entraves para sua compreensão de Deus. Mas o que dizer da razão santificada? Segundo o testemunho da história, os primeiros cristãos foram muito zelosos em seu estudo das Escrituras. Orígenes, um teólogo alexandrino da primeira metade do terceiro século, que chegou a aceitar a castração para cumprir Mateus 19:12 e cujo pai morreu como mártir, citou em seus livros quase 18 mil passagens da Bíblia. João Crisóstomo, teólogo do quarto século, se notabilizou por seu abarcante conhecimento da literatura grega (CONSTANTELOS, 1991). Em alguns sentidos, dadas as condições persecutórias de sua época, esses cristãos foram até mais fiéis do que somos. Como seres humanos imperfeitos, nenhum deles se tornou dono da verdade. O próprio Orígenes se equivocou acerca de muitas coisas. Entretanto, se o Espírito Santo não os livrou, em certa medida, das prejudiciais influências intelectuais de sua época, como o cristão fiel e estudioso do século 21 pode presumir que terá mais chances de entender as Escrituras hoje, em uma época na qual grassa a falta de compromisso para com a Bíblia?

Em sétimo lugar, com pouquíssimas exceções (como Protágoras e Sócrates), os antigos sábios gregos nunca deram crédito ao humanismo secular, isto é, que o ser humano é a medida de todas as coisas e que a razão pura devia destronar o divino de sua presença não criada e ubíqua. De acordo com Constantelos (1991, p. 120), é por essa razão que “os teólogos, ainda em sua maioria, se opõem à deselenização do cristianismo. Eles reconhecem que, como um todo, a adoção do pensamento, categorias, linguagem e princípios éticos do helenismo foi benéfica para o cristianismo. Assim, eles defendem não a deselenização do cristianismo, mas a sua reelenização”. Florovsky (1939, p. 232) conclui, “em uma das citações mais famosas da moderna teologia ortodoxa” sobre este tema (GALLAHER, 2011, p. 665), que “o helenismo é uma permanente categoria da existência cristã: se desejarmos ser [...] mais verdadeiramente ortodoxos, é preciso que nos tornemos mais gregos”. Segundo ele, “o helenismo sob o sinal da cruz” (GALLAHER, 1957, p. 9) fez parte da “ação providencial de Deus na missão de alcançar os gentios” (GALLAHER, 1931, p. 32). Desta forma, Florovsky usa a própria alegação de Von Harnack para revertê-la: se o helenismo é um elemento constitutivo do cristianismo, então nós precisamos nos helenizar mais e não nos deselenizar! Deus escolheu a língua grega para revelar sua

vontade à igreja e, portanto, ela é tão sagrada quanto foi a língua hebraica, que Ele escolheu para revelar sua vontade ao povo hebreu. Assim, se quisermos aprender a mensagem de Deus para sua igreja, torna-se um imperativo perpétuo que não apenas aprendamos as palavras gregas, mas suas categorias de pensamento e cultura.

Mesmo os teólogos que consideram que haja uma incompatibilidade entre a filosofia grega e a teologia não necessitam, por força maior, rejeitar esses dois aspectos da compreensão humana de Deus. Um exemplo disso é Strauss, um teólogo judeu que argumenta que a civilização ocidental é o produto de uma tensão não resolvida entre a filosofia grega e a revelação (GLENN, 2009, p. 13). Para Strauss (1953; 1967; 1979), essa tensão é, ainda assim, positiva, pois gera a energia que dá condições à civilização ocidental de se renovar e se preservar.

A teologia cristã ainda tem muitas verdades a descobrir e algumas verdades que precisa compreender de forma mais adequada. Mas essa tarefa não recebe nenhum auxílio daqueles que limitam as ferramentas que temos para seu estudo, demonizando o recurso à filosofia com base na falsa premissa de que a filosofia é inimiga da teologia. Gostaria de lembrar, aqui, uma epigrama de Paladas de Alexandria (um grego do século quarto), que afirma: "Creio que Deus é também filósofo."

Eu diria, finalmente, que deselenizar a teologia corresponde a descristianizá-la.

22

REFERÊNCIAS

- ALLEN JR., J. L. Benedict's jihad remark. **All Things Catholic**, v. 6, n. 3, p. 1-5, 2005.
- ARÉVALO, C. G. On Bernard Lonergan's collection. **Philippine Studies**, v. 15, n. 4, p. 713-730, 1967.
- BLANCO, Marcos. O adventismo e a nova antropologia. **Ministério**, v. 87, n. 520, p. 10-12, 2015.
- BLONDEL, M. **Carnets intimes**. Paris: Cerf, 1961.
- CASE, S. J. Education in liberalism. In: FERM, V (Ed.). **Contemporary American Theology**. New York: Round Table, 1932. v. 1.
- CONSTANTELOS, D. J. John Chrysostom's Greek Classical education and its importance to us today. **Greek Orthodox Theological Review**, v. 36, n. 2, p. 109-129, 1991.

DEL COLLE, R. David Bentley Hart and Pope Benedict: atheist delusions, the Regensburg lecture, and beyond. **Nova et Vetera**, v. 9, n. 2, p. 297-318, 2011.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. São Paulo: Edição 34, 1997.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DEWAN, L. Leslie Dewart and "spiritual hedonism". **Laval Théologique et Philosophique**, v. 27, n. 1, p. 25-39, 1971.

DEWART, L. **The future of belief**: theism in a world come of age. New York: Herder & Herder, 1966.

FARLEY, E. God as dominator and image-giver: divine sovereignty and the new anthropology. **Journal of Ecumenical Studies**, v. 6, p. 354-375, 1969.

FLOROVSKY, G. Revelation, philosophy, and theology. **Collected works**. Belmont: Nordland, 1976 [1931]. v. 3, p. 21-40.

_____. Patristics and modern theology. **Diakonia**, v. 4, n. 3, p. 227-232, 1969 [1939].

_____. The Christian Hellenism. **Orthodox Observer**, n. 442, p. 9-10, 1957.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

GALLAHER, B. Waiting for the Barbarians: identity and polemicism in the neo-patristic synthesis of Georges Florovsky. **Modern Theology**, v. 27, n. 4, p. 659-691, 2011.

GLENN, G. Whether Strauss' ancients/moderns reading of the history of political philosophy unjustly depreciates Christianity. **The Catholic Social Science Review**, v. 14, p. 13-23, 2009.

HABITO, R. L. F. A Catholic debate on God: Dewart and Lonergan. **Philippine Studies**, v. 18, n. 3, p. 558-576, 1970.

HART, D. B. **The beauty of the infinite**: the aesthetics of Christian truth. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

HEUSER, E. M. D. No rastro da filosofia da diferença. In: SKLIAR, C. (Org.). **Derrida & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HINNERS, R. **Ideology and analysis**: a rehabilitation of metaphysical ontology. Bruges: Desclée, 1966.

HINNERS, R. Metaphysics and dehellenization. **Continuum**, v. 5, n. 4, p. 710-712, 1968.

KEENAN, J. P. **The meaning of Christ**: a Mahayana theology. Maryknoll: Orbis, 1993.

LARROSA, J. **Nietzsche & a educação**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LONERGAN, B. J. F. The dehellenization of dogma. **Theological Studies**, v. 28, n. 2, p. 336-351, 1967.

NIETZSCHE, F. W. **A genealogia da moral**. Lisboa: Guimarães, 1913.

PASCUAL, A. Introdução. In: NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. Madrid: Alianza, 1973.

PÖHLER, R. J. **Change in Seventh-day Adventist theology**: a study of the problem of doctrinal development. Tese. (Doutorado em teologia). Berrien Springs, Universidade Andrews, 1995.

RUIZ-ALDAZ, Juan Ignacio. Es cristiano deshelenizar el cristianismo? **Scripta Theologica**, v. 39, n. 3, p. 801-828, 2007.

SAVAGE, Allan M. Phenomenological philosophy and orthodox Christian scientific ecological theology. **Indo-Pacific Journal of Phenomenology**, v. 8, n. 2, p. 1-9, 2008.

SELMAN, M. Dangerous ideas in Foucault and Wittgenstein. In: GIARELLO, J. (Ed.). **Philosophy of Education 1988**. Normal: Philosophy of Education Society, 1989.

STRAUSS, L. **Natural right and history**. Chicago: Chicago University Press, 1953.

_____. The mutual influence of philosophy and theology. **The Independent Journal of Philosophy**, v. 3, p. 111-118, 1979.

_____. Jerusalem and Athens: some preliminary reflections. In: GREEN, Kenneth H. (Ed.). **Jewish philosophy and the crisis of modernity**. Albany: SUNY, 1997 [1967].

TROELTSCH, E. Empiricism and Platonism in the philosophy of religion. **Harvard Theological Review**, v. 5, p. 401-422, 1912.

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VON HARNACK, A. **What is Christianity**. 2. ed. London: Williams & Norgate, 1901.