
RECONFIGURANDO A TEOLOGIA EM VISTA DO BEM COMUM

Reconfiguring the theology in view of the common good

*Ângelo Cardita**

RESUMO: Neste artigo, lançam-se as bases para uma reconfiguração da teologia científica em vista do bem comum. Defende-se que a teologia deve abandonar a intimidade das igrejas e comunidades religiosas e, portanto, o modelo confessional, para se reestruturar como teologia pública com pertinência social. Neste sentido, discute-se o modelo deliberativo de bem comum de Daniel Innerarity e analisam-se as duas principais transformações epistemológicas, necessárias para a reconfiguração da teologia em vista do bem comum: a teologia como ciência das religiões, tal como propõe Pannenberg, e a estruturação transcendental do bem humano, integrando a própria questão de Deus, segundo Lonergan.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia pública, Ciência das religiões, Bem comum, Pannenberg, Lonergan.

ABSTRACT: In this article, there is an approach at the base levels for a reconfiguration of scientific theology in view of the common good. It is argued that theology should abandon the intimacy of the churches and religious communities and, therefore, the confessional model, to restructure itself as public theology with social relevance. In this sense, it discusses the deliberative model of common good of Daniel Innerarity and it analyzes the two main epistemological transformations required for the reconfiguration of theology in view of the common good: theology as a science of religions, such as proposed by Pannenberg, and the transcendental structuring of human good, integrating the issue of God, according to Lonergan.

KEYWORDS: Public Theology, Science of Religions, Common Good, Pannenberg, Lonergan.

* Departamento de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona do Porto – ULP, Portugal. Artigo submetido a avaliação em 30.08.2011 e aprovado para publicação em 08.09.2011.

Introdução

A teologia encontra-se exposta a inúmeras incompreensões. Uma primeira incompreensão liga-se à sua própria pretensão científica dificilmente reconhecida por acadêmicos e profissionais de outros campos do saber. Assim, muitos teólogos operam sobre a distinção entre ciência e sabedoria, recorrendo à mediação filosófica – também ela mais próxima da sabedoria do que da ciência – para justificar o trabalho teológico. Esta distinção salvaguarda a teologia das críticas das autênticas ciências – as ciências positivas –, mas obriga-a a manter-se no âmbito “privado” das igrejas ou comunidades religiosas. À incompreensão do estatuto científico da teologia alia-se a incompreensão do seu carácter público, reduzindo a teologia a uma preparação dos líderes religiosos para as suas tarefas doutrinárias e pastorais. Esta aplicação pedagógica parece ser a única justificativa da presença da teologia na universidade e do seu carácter académico. Esta concepção, apesar de real e operante, é, no entanto, muito redutora. Se a teologia é de fato uma disciplina universitária e pública, então, deve não só desenvolver a sua epistemologia própria de forma a ser reconhecida e praticada como ciência, como também contribuir de forma ativa e direta para o bem comum, entrando, portanto, de pleno direito na formação para a cidadania e até como dimensão necessária de várias atividades laborais e económicas.

A modernidade separou a religião da sociedade e da cultura, tentando reduzi-la a uma opção individual privada. Este é um aspecto irrenunciável, na medida em que assenta sobre a liberdade e o valor da pessoa humana, mas não deve ser radicalizado, pois as religiões continuam presentes na sociedade e na cultura (pós-)modernas, fazendo delas realidades marcadas pelo pluralismo. Esta presença e ação plurais das religiões na sociedade e na cultura fazem do estudo crítico dos fatos religiosos uma tarefa de grande pertinência social e cultural. A teologia não pode, por isso, continuar a ser concebida e praticada unicamente como o estudo das doutrinas e ensinamentos religiosos desde a perspectiva da própria religião em questão, mas *reconfigurar-se como uma verdadeira teologia crítica geral*, isto é, como uma ciência de Deus desde os objetos da experiência humana que articulam a realidade de Deus: as religiões.

Com a estruturação e institucionalização desta teologia crítica geral, supera-se também o sempre potencial conflito entre as teologias particulares doutrinárias e as ciências das religiões. Estas assumem a ideologia moderna do conhecimento científico, declarando, ao mesmo tempo, as teologias como produtos ideológico-religiosos a erradicar da sociedade e da cultura. Por outro lado, só podem afirmar o seu estatuto científico pela assunção do ateísmo metodológico derivado da redução antropológica da religião e da teologia. Desta forma, o objeto de estudo “religião” é apreendido apenas nas suas dimensões sociais, antropológicas, psicológicas, sem qualquer consideração pelo fato de se caracterizar por uma referencialidade intencional a uma

entidade divina. Assim, enquanto as teologias particulares doutrinárias prescindem da questão da verdade religiosa, decretando a “falsidade” das *outras* religiões, as ciências das religiões fazem-no decretando o caráter errôneo de *todas* as religiões. Perde-se assim a “religião” enquanto objeto de estudo crítico abordado em todas as suas dimensões e, portanto, também se perde a formalidade científica – teológica ou sócio-antropológica – que rege a sua constituição.

Uma ciência das religiões será sempre uma teologia, não uma teologia particular, mas uma teologia geral que assume Deus como questão, tal como formulada pelas religiões. Só por este caminho é que a teologia poderá despertar para o bem comum. Contudo, isso pede ainda uma formalização da própria estrutura do bem humano e da forma como a questão de Deus surge no seu interior. Desta forma, será possível conceber o bem comum como uma realidade “transcendental” (no sentido técnico da filosofia kantiana) que se concretiza e descobre como horizonte de sentido em bens particulares apontando para o sumo bem.

Neste artigo, ilustraremos esses aspectos começando por elaborar a problemática da necessidade de um contributo teológico para o bem comum. Em seguida, apresentaremos o modelo deliberativo de bem comum de Daniel Innerarity com o objetivo de inserir o tema na discussão política. As duas principais transformações epistemológicas da teologia, necessárias para a reconfigurar em vista do bem comum, foram já antecipadas por Pannenberg e Lonergan. O primeiro concebe a teologia como “ciência das religiões”; o segundo trabalha com uma noção transcendental do bem e do questionar humanos enquanto condições de possibilidade da própria questão de Deus. Mas é preciso ainda um ulterior esforço de conjugação dos dois projetos numa teologia “pública” capaz de se reconfigurar em favor do bem comum.

1. Teologia e bem comum

O bem comum é a condição de possibilidade de toda a ação boa e de toda a comunidade libertadora. Neste sentido, pode ser concebido como um *a priori* no sentido transcendental: abre um horizonte de possibilidades éticas, que realizam categorialmente o bem comum. Bens particulares, usufruídos pelas comunidades e pelas pessoas, num determinado momento, encarnam o bem comum nessa situação. Contudo, não o realizam de forma total, pois o bem comum deve estar aberto à dialética temporal. O bem comum, ainda que já amplamente conseguido, deve continuar a ser entendido como uma exigência sempre em aberto, apelando constantemente a novas ações, decisões e avaliações. Fugindo à tentação da auto-satisfação, o bem comum surge como um horizonte transcendental de sentido e de ponderação ética: indica uma meta que se deve alcançar já, na certeza,

contudo, de que ao alcançá-la nos submetemos ainda mais profundamente às suas exigências. É este dinamismo que nos pode ajudar a perceber os limites dos bens já conseguidos assim como as dimensões dos mesmos ainda por concretizar.

Enquanto horizonte transcendental de sentido ético e humanizante, o bem comum não é posse de nenhum sistema político ou religioso, podendo conhecer concretizações em qualquer um deles, ao mesmo tempo em que se apresenta como um dos parâmetros de avaliação das opções políticas e religiosas das pessoas e comunidades. Neste sentido universal *a priori*, o bem comum determina a nossa compreensão do bom e do útil na sua distinção e correlação. É à luz do bem comum que o útil se pode revelar bom.

O bem comum constitui um horizonte ético para a configuração das opções políticas e econômicas das sociedades, assim como das suas decisões culturais e educacionais. Convém salientar como, num contexto pós-moderno secularizado, as religiões e o religioso se devem interpretar à luz do bem comum. Impõe-se, portanto, uma avaliação dos fatos religiosos segundo o critério do bem comum, ou seja, considerando-os segundo *a relação dialéctica entre os contributos religiosos para o bem comum e os desafios postos por este à forma de atuação das religiões nas sociedades humanas*. Assim, as realizações categoriais do bem comum por inspiração religiosa serão consideradas ainda como manifestações concretas de um horizonte transcendental em que o bem comum aparece ligado ao sumo bem, isto é, à própria bondade e misericórdia de Deus.

O bem comum é tanto um horizonte de sentido ético *a priori*, quanto uma exigência concreta na configuração das comunidades humanas. É tanto um critério de avaliação quanto uma meta a atingir nas várias dimensões do agir humano. Portanto, também as religiões deverão ser avaliadas à luz do bem comum. É neste sentido que o estudo crítico e científico da teologia pode chegar a um reconhecimento social ao lado de outras áreas do saber humano. Muito concretamente, este estudo crítico e científico da teologia deverá constituir-se como *mediação científica da capacidade das religiões para contribuir para o bem comum*. Esta mediação científica (e, portanto, metodologicamente orientada e socioculturalmente contextualizada) sob o horizonte transcendental do bem comum dará também consistência categorial a uma pluralidade de expressões do bem comum já existentes a partir das vivências religiosas das pessoas e das comunidades.

Mais que outras dimensões, a religiosa atravessa e determina vários âmbitos da vida humana que são fundamentais para o bem comum. Tem faltado, no entanto, um reconhecimento teórico e prático deste aspecto. Em parte, isto deve-se ao fato de as ideologias ligadas à secularização empurrarem a todo o custo o religioso e as religiões para as margens do social, do político e do público, levando-as reforçar os aspectos que podem pactuar com a afirma-

ção da individualidade e a enfraquecer os demais¹. O horizonte do bem comum obriga a reconsiderar as religiões também do ponto de vista do seu contributo social, político e público, pois o bem comum caracteriza-se pela dialéctica entre a pessoa, a comunidade e o mundo. Uma religião que se deixasse reduzir a funções eficazes apenas ao nível do indivíduo já não poderia concorrer para o bem comum.

Em muitos países do mundo, o bem comum nas suas concretizações sociais, educacionais, de beneficência, apoio familiar e sanitário, começaram por ser de competência religiosa e mesmo após variados momentos de secularização e laicização muita da ação social depende ainda de agentes religiosos. A existência de escolas, hospitais, associações, centros culturais, etc., de inspiração – ou mesmo afiliação – religiosa não decorre só do reconhecimento jurídico da liberdade religiosa, mas corresponde a necessidades reais no tecido social. Ao potenciar a dimensão social e ética, as religiões estão aprendendo a situar-se num mundo secularizado em que os parâmetros religiosos já não são determinantes para a sociedade de forma imediata, e aprendendo simultaneamente a submeter-se ao horizonte vinculativo do bem comum², onde não importam tanto as crenças religiosas de cada um quanto a dignidade decorrente da sua humanidade³. Para além disso, há ainda toda uma série de atividades laborais e económicas que se deixam atravessar pelo religioso e que podem ser avaliadas e estimuladas a partir dos contributos religiosos e sociais para o bem comum.

Todas as funções e atividades a nível da *assistência e serviço social* encontram nas instituições religiosas parceiros a operar no terreno. Mais esquecido é o fato de as religiões poderem ser também indicadores relevantes para a situação social e económica das pessoas, na medida em que configuram o *ethos* global da pessoa, podendo influenciar muito diretamente as opções relativas ao acesso à educação, à escolha de carreiras profissionais, à vida

¹ Segundo Charles Taylor, existe um conflito entre o “modelo neo-durkheimiano da mobilização” e o “modelo pós-durkheimiano da individualização”. Estamos ainda num período de indefinição, transformação e transição entre uma ideia da religião como elemento civilizador e ético no seio da sociedade e uma concepção da religião como forma de realização dos indivíduos e em subordinação à mesma. Isto tem como efeito um retrocesso do cristianismo, ou melhor, da cristandade, quer dizer, da homogeneidade entre a sociedade e a religião (cf. TAYLOR, C., *A Secular Age*, Cambridge, MA; London: Belknap Press, 2007, p. 488 e 510).

² O fato de as religiões serem pioneiras no bem comum, não deve ocultar a outra face da moeda que consiste em encontrar também motivações religiosas para muitos atropelos em matéria de liberdade e direitos humanos: violência e discriminações por motivos de género e de identidade sexual, desde o acesso à educação até a oportunidades de trabalho, têm geralmente raízes religiosas. *O bem comum revela tanto o potencial ético como o potencial de violência das religiões.*

³ A própria afirmação da dignidade humana desligada das crenças religiosas é já fruto de uma determinada forma de entender o religioso num contexto secularizado, entendendo esse que, no entanto, continua a dever-se em muito à própria tradição religiosa judaico-cristã.

sexual, à concepção de papéis sociais de homens e mulheres, entre outros aspectos.

As opções religiosas podem implicar regras e hábitos com influência directa na *saúde* das pessoas: tabus alimentares, regras de comportamento sexual, relação com o corpo (próprio e alheio). As opções religiosas dos pacientes são muitas vezes causa de conflito para médicos e profissionais da saúde: pense-se nos casos em que transfusões de sangue são proibidas. Na religião, há toda uma série de implicações para a saúde e tratamento sanitário das pessoas que muitas vezes escapam aos profissionais de saúde. Semelhantes observações podem ser feitas em relação à *saúde psicológica* da pessoa. As religiões tanto podem ser causa de profundas neuroses, como fatores de equilíbrio das pessoas. Não podem, por isso, ser ignoradas por parte de psicólogos, psicoterapeutas e conselheiros em geral. Ainda em relação com o campo sanitário, é de referir a questão das formas de tratamento paliativo de pessoas moribundas e até da relação com o cadáver. O desconhecimento de certos costumes religiosos pode causar graves problemas em ambiente hospitalar e fúnebre. Naturalmente, num ambiente cada vez mais marcado pelo pluralismo e pela afirmação da individualidade, um especial cuidado deverá ser dado cada vez mais aos ritos fúnebres.

As religiões constituem ainda importantes fatores a nível *político, econômico* e até *diplomático*. Não se podem estabelecer relações políticas com países islâmicos da mesma forma que se estabelecem relações com a Santa Sé (Vaticano). Tanto a dimensão religiosa da política como a dimensão política das religiões deveriam constituir matéria de reflexão, investigação e discussão, na medida em que o futuro dos povos e a paz entre os mesmos passa cada vez mais pela tomada de consciência da sua herança religiosa.

Esta herança também já deu origem ao assim chamado *turismo religioso*. O conhecimento e a relação com o exótico que caracterizam o deambular do turista pós-moderno encontram no religioso um vasto campo de satisfação da curiosidade. Os profissionais do turismo tornam-se assim destinatários naturais dos conhecimentos religiosos, em todas as suas dimensões. Outro âmbito profissional para o qual a relação entre os povos e as culturas é fundamental é o jornalismo e a comunicação. Talvez mais que noutros, é aqui que o desconhecimento – ou a ocultação sistemática – do poder e influência das religiões nas sociedades se torna profundamente problemático. Não se trata só de haver equipas de jornalistas especializadas em eventos religiosos, como as visitas papais, a questão israelita ou os países islâmicos, mas também de dotar esses profissionais de uma sensibilidade para as eventuais raízes religiosas dos acontecimentos que diariamente se tornam notícia.

Em sociedades plurais, também no âmbito do *direito* e da *justiça*, da sua codificação e aplicação, há que levar em conta aspectos religiosos. O conflito e a incompreensão entre sistemas jurídicos diferenciados nas suas raízes religiosas podem emergir repentinamente mesmo no seio das sociedades

modernas. Por exemplo, será possível admitir a poligamia nas comunidades islâmicas em países ocidentais? Mas não está a monogamia ligada à herança judaico-cristã destes países?

Outro caso particularmente relevante é o das *artes*. Não há, com efeito, nenhuma arte, desde a arquitetura à música, que não lance profundas raízes nas tradições religiosas. Também aqui não se trata apenas da pré-história religiosa das artes, mas de uma relação dialéctica entre a *abertura à transcendência* e a possibilidade de um *uso religioso-ritual* de toda a forma de arte.

Paradoxalmente, poucas são as instituições – hospitais, escolas, departamentos municipais, tribunais, embaixadas, etc. – que se dotam de profissionais com formação específica no campo da teologia. Nos vários âmbitos sociais e culturais que podem dar ocasião a fricções religiosas o interesse pela questão é deixado à iniciativa individual. Nesta situação, que resposta dar quando um grupo de cidadãos muçulmanos pede autorização para construir uma mesquita? O que deverá um médico fazer quando uma Testemunha de Jeová necessita de uma transfusão de sangue no decurso de uma intervenção? Que tratamento dar aos defuntos de outras religiões quando na sua maioria os cemitérios continuam a situar-se nas imediações de igrejas católicas? As questões sociais, políticas, económicas, ambientais, artísticas e culturais religiosamente atravessadas são inúmeras e inadiáveis. Deixar o estudo e a reflexão inerentes a este tipo de questionamento à iniciativa de cada um não é o único inconveniente nesta situação. Ao mesmo tempo, deixa-se campo livre às religiões e aos saberes religiosos para se constituírem nos seus círculos restritos e, a partir daí, influenciarem a sociedade, sem que esta possa demandar que tais saberes correspondam a critérios mais amplos, oriundos dos valores da democracia, da cidadania e dos direitos humanos. Em contexto democrático e de liberdade religiosa, a reabilitação dos saberes religiosos na sua vocação política não é suficiente. É necessária ainda a sua institucionalização sob a forma de uma teologia crítica e pública, de âmbito universitário, a qual permita o encontro e o diálogo entre a crítica e o senso comum, isto é, entre os critérios sociais e culturais próprios da democracia e os critérios religiosos das várias tradições culturais.

2. Um modelo deliberativo de bem comum

A proposta do modelo deliberativo de bem comum de Daniel Innerarity surge no contexto da sua reflexão sobre o espaço público⁴. O espaço público constitui uma exigência de reflexividade e de mediação. É uma construção social conseguida através do debate e da representação. Precisa, por isso, de

⁴ Cf. INNERARITY, D., *O novo espaço público*, Lisboa: Teorema, 2010.

mediações políticas adequadas. Mas o espaço público requer também a reflexão, precisamente porque a distinção e a relação entre o público e o privado, longe de serem evidentes, estão em transformação. Há, na verdade, uma perda de sentido do mundo comum acompanhada de uma inflação da individualização. O indivíduo puro nada deve à sociedade e tudo dela exige. Em contrapartida, devemos pensar de novo a natureza da comunidade humana. “O entrelaçamento da existência individual com as formas de vida colectiva obriga-nos a pensar um sujeito integrado na vida pública porque a realização humana é impensável fora do espaço comum”⁵. Segundo o autor, a noção de espaço público permite ainda escapar ao contraponto identitário de algumas “comunidades essenciais” e repensar a ideia de bem comum. “Uma sociedade política é uma comunidade de actores, de cidadãos que agem em conjunto, e não um simples agregado de indivíduos que vivem uns junto dos outros e repartem entre si um bem que supõem comum”⁶.

A distinção entre privado e público não pode ser suprimida, mas sim pensada com maior complexidade. As transformações da vida política e as modificações da vida privada estão a revolucionar a distinção entre o público e o privado. As questões relacionadas com a identidade impregnam praticamente todos os aspectos da vida contemporânea. Esta confluência provoca uma irrupção do privado nos cenários públicos, ao mesmo tempo em que aumentam as realidades que se tornam privadas. Estamos perante um fenómeno em que a *privatização do público* e a *politização do privado* se dão de forma correlativa, dando origem à indiferenciação das duas esferas, ou seja, uma “esfera íntima total”⁷. “O que esta circunstância sugere é que tanto a liberdade privada como a ordem social, tanto a diferença como o que é comum, são assuntos importantes que têm de ser complementados e não defendidos um contra o outro”⁸. É necessário promover o espaço público comum e, ao mesmo tempo, proteger a identidade dos indivíduos.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 31-32.

⁸ *Ibid.*, p. 34-35. “A coincidência entre o bem-estar individual e o colectivo pode ser vista, hoje, como o critério que define, ainda a este nível abstracto da dimensão *sistémica*, o que é a boa sociedade: o investimento em tecnologias e em novas formas de produção e mercado, nesta era da competitividade, os sistemas da protecção social, bem como o investimento em políticas educativas – qualificação técnica e profissional na população activa e qualificação cognitiva geral na trajectória dos indivíduos. As políticas familiares de apoio à inserção no mercado de trabalho, e as políticas de inclusão social em parte desligadas da esfera do trabalho (as políticas de cidadania), podem ser vistas como um investimento social que acrescenta produtividade ao sistema, para benefício de todos” (MOZZICAFREDO, J., Interesse público, Estado e reorganização das funções da administração, in PINTO, J. M.; PEREIRA, V. B. [Org.], *Desigualdades, Desregulação e Riscos nas Sociedades Contemporâneas*, Porto: Afrontamento, 2008, p. 51-68, aqui p. 54).

A própria definição da esfera privada está ligada a esta defesa⁹. Por outro lado, frente à desregulação emocional da sociedade¹⁰, há a necessidade de mediações institucionais que coloquem essas disposições amorfas ao serviço da sociedade.

Contra todas as suposições, a presença pública das religiões é um fato, e elas são tema de discussão política e social. Paradoxalmente, ao mesmo tempo que as igrejas e instituições religiosas perdem influência (individualização das crenças), aumenta a presença do elemento religioso nos nossos debates¹¹. Isto obriga-nos a pensar de novo as condições em que a religião pode ser tida em conta no pluralismo da esfera pública: que função pode desempenhar a religião num mundo que já não é religiosamente definido? Nenhuma religião deve ter o benefício de uma posição oficial. “As religiões já não podem reclamar um estatuto de oficialidade sem pôr o pluralismo em perigo; o que elas podem dar às sociedades já não é apresentado sob o signo da autoridade: oferece-se agora num contexto de pluralidade”¹². Deixando-se privatizar, as religiões devem passar a ser consideradas como uma parte do espaço público, de forma a entrarem nos debates públicos *sob o mesmo título* que as demais convicções políticas ou morais¹³. Segundo o autor, é necessário despolitizar a religião e dessacralizar

⁹ “Se os indivíduos realizam a sua identidade com base numa pluralidade de funções, pertenças ou vinculações, esse facto exige que tais possibilidades de realização sejam especialmente protegidas, ainda que exercidas em espaços de interacção comunicativa. A esfera privada poderia ser definida como aquilo que é especialmente protegido quando cada um é exonerado da obrigação de justificar a todo o momento as suas acções, de assumir como suas as razões dominantes ou – noutra perspectiva – quando o que deve ser justificado é a interferência (do estado ou da comunidade) na identidade da pessoa” (Innerarity, *O novo espaço público*, p. 37).

¹⁰ O “espaço emocional” é agora o espaço por excelência. «Na nossa sociedade, os sentimentos colectivos “flutuam”, desarticulados e dissociados dos dispositivos de regulação da vida social. Há uma espécie de energia subjectiva sem apoio nem sentido de responsabilidade. A desregulação emocional parece correr em paralelo com os processos similares da economia globalizada e, apesar da sua simultaneidade e universalidade, uma e outros reproduzem a mesma carência de mundo comum» (*Ibid.*, p. 41).

¹¹ “A grande interrogação que tudo isto apresenta é se nos encontramos ou não perante um regresso da crença à sua função estruturadora da sociedade, se as religiões voltam ao curso que a modernidade política lhes indicara ou se o fazem no intuito de recuperar a antiga função de regular o espaço social na sua totalidade” (*Ibid.*, p. 44-45).

¹² *Ibid.*, p. 45.

¹³ “Se as religiões se privatizaram, isso significa que elas já não podem ser consideradas mais que uma *parte* do espaço público, distintas, em qualquer caso, do princípio de autoridade pública; e até para alcançar os seus fins específicos as religiões têm de aprender a viver desligadas da ordem pública e da sua função de quadro social. Privatização não significa irrelevância nem relegação das crenças para uma intimidade secreta, como talvez desejaria algum agressor ou lamentaria certo clero. As crenças são elementos legítimos da sociedade civil e podem intervir na deliberação pública sob o mesmo título que qualquer outra convicção política e moral, mas precisamente desse modo: sob o mesmo título. Uma sociedade democrática nutre-se em muitas fontes de valor, mas o horizonte que ela procura não pode ser senão o definido pelos seus procedimentos” (*Ibid.*, p. 46).

a política. Esta fórmula não deve contudo ser assumida sem mais. Enquanto a nível social, Innerarity reconhece a importância correlativa da liberdade individual e da ordem social, em ordem a superar a ambiguidade de fundo entre o privado e o público; já a nível religioso, ele inclina-se unilateralmente para a privatização das religiões. Se os fenômenos de “privatização do público” e de “politização do privado” levam a repensar o sentido da comunidade, o mesmo deve ser afirmado em relação às religiões. O aparente paradoxo da concomitância da individualização e do debate público sobre as religiões revela que estas passam ao mesmo tempo por um processo de privatização e de politização, de modo que à entrada de uma religião nos debates públicos em pé de igualdade com outras forças ideológicas e religiosas deve corresponder também uma adequada mediação política e reflexiva.

A complexidade da situação atual pede portanto um conceito de bem comum mais exigente¹⁴. À primeira vista, o conceito de bem comum parece improvável e ambíguo, não passando de uma mera ideia reguladora. Com efeito, a que *comunidade* e a que *bem* se refere o bem comum? Sem a resposta a estas perguntas, o apelo ao bem comum será sempre suspeito de encobrir interesses particulares. Apesar de tudo, o bem comum é irrenunciável em política, podendo inspirar visões mais elaboradas e impondo-se até como critério de avaliação da ação política¹⁵. O bem comum não pode ser gerido unilateralmente, nem definido de modo substancialista.

[...] [A] política é, precisamente, uma luta pela definição do bem comum. Deste modo, o bem comum só pode ser definido no plural. Em primeiro lugar, por ser o resultado de uma deliberação entre interpretações rivais. E pluralizar o bem comum também é atender a que isso é sempre uma articulação complexa de um conjunto de bens comuns¹⁶.

Mesmo no sentido de um “altruísmo por interesse”, o bem comum é “inevitável”. “O interesse próprio que não se abre à colaboração acaba por ter muito pouca utilidade para o interessado”¹⁷. O bem comum não equivale à satisfação das necessidades atuais, sendo necessário ampliar a própria ideia de interesse particular tendo em conta as suas eventuais consequências. Esta ampliação deve ser de caráter espacial, de modo a considerar também os interesses dos “outros”, e de caráter temporal, de forma a salvaguardar

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 197.

¹⁵ “Apesar de tudo, porém, o conceito de bem comum é irrenunciável em política. Só um conceito deste tipo pode justificar uma visão mais elaborada da política e evitar que os políticos se limitem a beneficiar as suas clientelas como se fossem simples mandatários do seu eleitorado imediato. De qualquer modo, a mera retórica também tem o seu aspecto positivo. Embora seja certo que quem faz política com as fórmulas do bem comum adquire legitimação com isso, também desse modo limita o seu poder. Quem se serve da semântica do bem comum terá de deixar-se medir por ela, deve estar em condições de justificar publicamente em que medida o seu comportamento satisfaz esse princípio” (*Ibid.*, p. 200).

¹⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹⁷ *Ibid.*, p. 203.

o futuro. Trata-se, de qualquer modo, de uma ampliação que impõe uma concepção reflexiva de bem comum “como uma coisa sobre a qual se delibera e constrói em comum”¹⁸. O bem comum só se concretiza e define no decurso de um processo político. Daniel Innerarity propõe, pois, um modelo deliberativo de bem comum. Assim entendido, o bem comum pode estar na base de uma “cosmopolitização da globalização”, quer dizer, da politização da “inérita ampliação do espaço público”¹⁹ a que assistimos hoje. A humanidade passou a compartilhar uma sorte comum e a habitar um único e imenso espaço público. Ter consciência disso é o ponto de partida para a construção de um mundo de bens comuns.

Cosmopolitizar significa então configurar estratégias para autolimitar reflexivamente os agentes sociais em benefício do seu próprio interesse; do ponto de vista cultural, conseguir que as civilizações e as culturas compreendam a dependência que as liga a outras para a sua definição e para o enriquecimento pressuposto nos processos de tradução, intercâmbio e hibridação. E, do ponto de vista político, implica a busca de um novo modo de articular o interesse público num âmbito cuja dimensão e cujo significado não conhecemos²⁰.

À emergência de uma esfera íntima total, Innerarity contrapõe a necessidade de uma cosmopolitização da globalização, através de mediações políticas e reflexivas que salvaguardem tanto a identidade dos indivíduos como a natureza política das comunidades, ao mesmo tempo em que definem o bem comum, através de um processo deliberativo. As religiões podem e devem entrar neste processo deliberativo em pé de igualdade com outros intervenientes. Para isso, são necessárias mediações políticas e reflexivas que a teologia deve ajudar a constituir. Na nossa perspectiva, a teologia só poderá constituir uma adequada mediação política em prol do bem comum enquanto mediação reflexiva crítica. Mas esta não pode consistir apenas na relação entre uma determinada fé religiosa e a cultura e a sociedade, mas antes numa tematização da questão de Deus tal como esta surge nas várias religiões da humanidade. Esta possibilidade de reconfiguração da teologia como ciência das religiões foi elaborada por Pannenberg.

3. A teologia como ciência das religiões (Pannenberg)

A ideia da teologia como ciência das religiões, na perspectiva de Pannenberg, deve ser corretamente entendida²¹. A teologia pode definir-se brevemente como a “ciência de Deus”. O problema é que Deus não constitui um objeto

¹⁸ *Ibid.*, p. 210.

¹⁹ *Ibid.*, p. 276.

²⁰ *Ibid.*, p. 280.

²¹ Cf. PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid: Libros Europa, 1981.

de indagação reflexiva ou analítica, sob pena de contradição com a sua própria divindade. Portanto, Deus só pode ser objeto de investigação *indireta* sobre as realidades históricas que tematizam a ideia de Deus. O projeto de Pannenberg deveria hoje ser retomado no seu potencial para superar a dicotomia entre uma teologia confessional e uma ciência da religião neutra e, portanto, para esclarecer as bases da cientificidade de uma teologia crítica como ciência de Deus.

A teologia é ciência de Deus na medida em que considera Deus como um problema e não um pressuposto ou ponto de partida indiscutíveis²². Como problema em aberto, a ideia de Deus deve ser examinada ainda segundo as suas implicações próprias, ou seja, como a realidade que tudo determina, a partir da experiência do mundo e do ser humano. “O modo em que se deve conceber Deus como objeto da teologia corresponde, portanto, exatamente à posição problemática que tem a ideia de Deus na nossa experiência”²³. Isto implica ainda que Deus não se nos oferece diretamente, mas sempre com outros objetos de experiência. O caráter indireto e mediado da experiência de Deus não nega a imediatez desta experiência. Esta, contudo, carece de validade intersubjetiva, conseguindo-a só quando se torna “relevante para que os homens compreendam o mundo e se compreendam a si mesmos”²⁴.

Em princípio, Deus oferece-se à nossa experiência indireta em todos os objetos. Portanto, a realidade de Deus pode ser afirmada a partir de qualquer experiência humana. A história da filosofia confirma esta forma de entender o problema de Deus. Ela é, com efeito, a ciência do ser do ente, ou seja, da realidade em geral, da qual Deus é a realidade determinante. A ruptura foi provocada pela ciência moderna, precisamente porque prescinde da causa primeira do mundo. A partir daqui, a base da certeza de Deus passou a ser o ser humano. A ideia de Deus continuou a ser necessária para justificar a concepção do ser humano e da sua relação com o mundo, levando ao interesse antropológico pela temática religiosa²⁵.

²² “Se a teologia como ciência de Deus quisesse proceder *dogmaticamente* por princípios, ficaria aprisionada nas aporias da positividade e também, portanto, do subjetivismo religioso. Mas se faz que o seu tema seja “Deus” como problema, pode desfazer-se da problemática da positividade e também por em discussão por sua vez com uma nova credibilidade os limites das concepções da realidade claramente não teológicas” (*Ibid.*, p. 307).

²³ *Ibid.*, p. 308. Mais recentemente, Thomas Ruster (*El Dios falsificado. Una nueva teología desde la ruptura entre cristianismo y religión*, Salamanca: Sígueme, 2011) defendeu a tese de que esta descrição de Deus representaria uma “contrafação” da concepção bíblica de um Deus “diferente”, mas o que a sua proposta faz é desenhar uma dicotomia entre revelação e razão, por um lado, e revelação e religião, pelo outro, com o fim de salvaguardar a identidade do cristianismo.

²⁴ PANNENBERG, W., *Teoría de la ciencia y teología*, p. 309.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 315. Esta viragem antropológica também está na base do ateísmo, confirmando a necessidade da referência da realidade de Deus à experiência do mundo.

Tendo em conta ainda que a realidade de Deus se apresenta em antecipações históricas, devido à estrutura inacabada da totalidade, Pannenberg conclui que “a realidade de Deus só se manifesta no modo em que a realidade como um todo se experimentou historicamente”²⁶. Ora, as religiões constituem precisamente a “forma de vida humana em que se expressa a experiência particular da realidade como um todo”²⁷. Por outras palavras, a totalidade de sentido, como manifestação da realidade divina, torna-se explícita na experiência religiosa da história da humanidade. Portanto, *a teologia como ciência de Deus só é possível como ciência da religião*²⁸, pois é através das religiões históricas que se faz a experiência (indireta) de Deus como realidade que tudo determina. A atitude científica supõe a imparcialidade diante das características específicas do seu objeto. Neste caso, a intenção especificamente religiosa das religiões. Por isso, não há lugar para a contraposição teologia-ciência da religião. Pelo contrário, à ciência das religiões cabe fundamentar a teologia em geral, na condição de se “investigar também a realidade que se experimenta na vida religiosa e na sua história”²⁹. Portanto, a ciência das religiões será sempre uma teologia crítica³⁰. A limitação da teologia a uma teologia particular (a teologia cristã) dá por resolvido o problema da verdade da revelação cristã no confronto com as demais religiões³¹. Isto é o que não se pode supor hoje. O cristianismo tem que afrontar o diálogo com as religiões, e este não se pode apoiar na validade exclusiva, *a priori*, de nenhuma religião particular.

Unicamente desde a perspectiva de uma história mundial das religiões se pode ver plenamente o significado de uma religião particular e do estado

²⁶ *Ibid.*, p. 319.

²⁷ *Ibid.*, p. 320.

²⁸ “A teologia como ciência de Deus, portanto, só é possível como ciência da religião, e precisamente não como ciência da religião em geral, mas das religiões históricas. A teologia cristã seria então ciência da religião cristã, ciência do cristianismo”. “[...] [A] teologia é ciência da religião e, portanto, também especificamente ciência do cristianismo, enquanto ciência de Deus. Um caráter teológico tem-no a investigação das religiões e, portanto, também do cristianismo, só se interroga as religiões até que ponto está documentada em suas tradições a automanifestação da realidade divina” (*Ibid.*, p. 322-323).

²⁹ *Ibid.*, p. 370.

³⁰ “O peculiar da investigação teológica das tradições religiosas consiste em que nela se interrogam as religiões pela sua intenção especificamente religiosa, perguntando-se pela automanifestação da realidade divina nas diversas religiões e pela sua história” (*Ibid.*, p. 323). “Uma mera psicologia, fenomenologia ou sociologia da religião não considera de fato a sua temática específica. A pretensão de que investigações deste tipo são ciência da religião e das religiões há que qualificá-la de problemática. O que deve esperar-se de toda a ciência positiva é que investigue com imparcialidade o seu respetivo objeto e que não exclua metodologicamente aquelas características que são constitutivas da sua natureza específica” (*Ibid.*, p. 371). «Uma teologia crítica das religiões seria *teologia*, na medida em que examina as tradições e das formas de vida religiosas baseando-se na sua temática especificamente religiosa, na realidade divina que aparece nelas, e não desde quaisquer outros pontos de vista, como o psicológico ou o sociológico” (*Ibid.*, p. 373).

³¹ Cf. *ibid.*, p. 332-333 (cf. ainda p. 367, a propósito do debate Réville-Harnack).

atual do seu desenvolvimento. A ciência das religiões, portanto, constitui o marco em que tem que encontrar o seu lugar também a teologia cristã com todas as suas disciplinas³².

Esta proposta de uma teologia crítica ainda não encontrou uma concretização temática e institucional. A teologia continua a conceber-se como teologia particular e, portanto, confessional. Estas teologias confessionais são também teologias privadas, que acompanham e assumem os processos de individualização modernos. Desta forma, o lugar da teologia na universidade continua a ser questionado ou até impedido. Este impedimento baseia-se na privatização da religião e a esta corresponde a afirmação da confessionalidade da teologia. Se a teologia é confessional e, portanto, comandada dogmáticamente, então, não tem lugar no espaço público comum e plural, mas só no interior da própria comunidade religiosa. Não é uma ciência com validade intersubjetiva, mas apenas um conjunto de opiniões privadas.

As religiões podem intervir no espaço público, apresentando e defendendo os seus pontos de vista em pé de igualdade com outras ideologias e convicções morais. A teologia apologética, no quadro da teologia cristã, assumia precisamente estas funções de apresentação e defesa da fé cristã a partir do pressuposto da sua verdade e validade absolutas. O acento na confessionalidade traduz este fundo apologético. Por contraste, uma autêntica mediação do lugar e função das religiões nas sociedades modernas só se pode conseguir com uma *teologia crítica das religiões*. As propostas de Pannenberg assumem assim uma particular relevância na atualidade como expressão da possibilidade de uma teologia com validade intersubjetiva, ou seja, pública e científica. A nossa reflexão pretende, no entanto, introduzir ainda um aspecto que Pannenberg não tratou: a relação entre a teologia e o bem comum. Trata-se de explicitar as potenciais dimensões práticas e sociais da teologia para além do círculo restrito das comunidades religiosas e das igrejas. É óbvio que uma teologia crítica desempenha por si mesma uma importante função de mediação na medida em que lê os fatos religiosos à luz da sua pertinência para a compreensão do ser humano e do mundo. No espaço público, uma teologia crítica prevalece sobre as doutrinas religiosas e sobre as teologias confessionais. Com efeito, uma teologia crítica deve expressar perspectivas intersubjetivas enquanto as doutrinas religiosas expressam apenas visões privadas. Estas têm o direito de entrar no debate público, mas a avaliação das mesmas no horizonte do espaço comum pertence à teologia crítica. Mas poderá a teologia crítica assumir funções mais concretas em favor do bem comum?

³² *Ibid.*, p. 369. Isto não impede que também uma teologia crítica possa vir a reconhecer a revelação de Deus em Jesus Cristo, mas precisamente não faz dela o seu pressuposto geral intocável.

4. A estruturação do bem humano (Lonergan)

Com Bernard Lonergan, ficou estabelecida a importância da estruturação do bem humano para o método teológico e, com ela, a possibilidade da relevância universal da teologia, a nível epistemológico e prático³³. Lonergan concebe o questionar humano como uma exigência de autenticidade e, portanto, de autotranscendência, em resposta a quatro atitudes básicas que dão forma ao dinamismo transcendental dessa mesma autotranscendência: a atenção, a inteligência, a razão e a responsabilidade. Os vários níveis da consciência constituem assim etapas do desenvolvimento do espírito.

Para conhecer o bem, [o espírito humano] deve conhecer o real; para conhecer o real, deve conhecer o verdadeiro; para conhecer o verdadeiro deve conhecer o inteligível; para conhecer o inteligível deve atender aos dados. Assim, do dormir despertar para o atender. O observar faz com que a inteligência se intrigue e que nos ponhamos a inquirir. O inquirir conduz ao prazer da inteção, mas as inteções são moeda corrente e por isso a crítica racional duvida, constata, assegura³⁴.

Na medida em que é atento, inteligente, razoável e responsável, todo o ser humano usa o método transcendental. A dificuldade está em objetivar esse método, aplicando as operações de forma intencional e consciente. Mas só deste modo é que se pode chegar ao sujeito no seu tender para os objetos, isto é, ao sujeito intencional. O corolário deste processo dinâmico é a liberdade consciente ou a responsabilidade que se exerce em consciência. O conhecimento humano é, portanto, atravessado por uma dimensão moral que se concretiza na nossa responsabilidade perante o mesmo conhecimento.

O bem é sempre concreto. Por isso, o que Lonergan faz é descrever os vários componentes do bem humano: as habilidades, os sentimentos, os valores, as crenças. Isto é de grande importância porque situa o conhecimento num processo evolutivo e adaptativo, tanto a nível pessoal como social. “É somente no processo do seu desenvolvimento que o sujeito chega a tornar-se consciente de si mesmo e da distinção que existe entre ele e o seu mundo”³⁵. Esta distinção baseia-se em última análise na diferenciação entre operações imediatas (o olhar é imediatato ao que é visto) e compostas (que operam imediatamente em relação aos objetos e mediatamente em relação aos significados). A objetivação do método transcendental recorre a uma operação composta, na medida em que descobre as relações de imediatez e mediação do sujeito. O sujeito que experimenta, pergunta, raciocina e age estabelece uma relação imediata com os objetos da sua ação e, através deles, uma

³³ Cf. LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca: Sígueme, 32001.

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

relação mediada consigo. Na objetivação transcendental da consciência, o mediado transforma-se em imediatez e o imediato em mediação. Mas o processo necessita ainda de incluir uma resposta aos valores, normalmente através dos sentimentos. “Acima do simples fato de viver e operar, os homens têm que encontrar uma significação e um valor no fato de viver e operar”³⁶. Ora, o valor é, para Lonergan, uma noção transcendental, coincidindo, portanto, com o dinamismo da intencionalidade consciente que realiza a autotranscendência.

A autotranscendência é o fruto da intencionalidade consciente, e como esta é complexa e exige um longo desenvolvimento, assim também a primeira. Há um primeiro passo que consiste em atender aos dados dos sentidos e da consciência. Depois, a investigação e a compreensão tornam possível a apreensão de um mundo hipotético mediado pela significação. Em terceiro lugar a reflexão e o juízo alcançam um absoluto; graças a eles reconhecemos o que é realmente assim e o que é independente de nós e do nosso pensamento. Em quarto lugar, mediante a deliberação, a avaliação, a decisão e a ação, podemos conhecer e fazer, não somente o que nos agrada, mas o que é verdadeiramente bom e valioso. Então podemos ser princípios de benevolência e beneficência, capazes de genuína colaboração e verdadeiro amor. Mas uma coisa é agir assim ocasionalmente, por impulsos isolados; e outra coisa é fazê-lo regularmente, com facilidade e espontaneidade. Enfim, somente alcançando a contínua autotranscendência que caracteriza o homem virtuoso é que se chega a ser um bom juiz, não somente deste ou daquele ato humano, mas da bondade humana em toda a sua amplitude³⁷.

A plenitude na ordem moral não consiste apenas em saber, mas exige o fazer. Os juízos de valor pertencem à ordem moral. Quando os seres humanos respondem ao valor, realizam a sua liberdade num eixo de verticalidade, ou seja, numa postura existencial sob um horizonte de sentido correspondente. Através dos juízos de valor, o sujeito supera o conhecimento e constitui-se como potencialmente capaz de autotranscendência moral.

[...] [P]or isso é preciso que os sentimentos morais sejam cultivados, iluminados, fortificados, afinados e purificados das suas impurezas. Enfim, o desenvolvimento do conhecimento e o desenvolvimento do sentimento moral levam à descoberta existencial, à descoberta de cada um como ser moral, à tomada de consciência de não somente se elegem planos de ação, mas que também por meio deles se faz um ser humano autêntico ou inautêntico³⁸.

A dimensão social e histórica do conhecimento é posta em realce através da ligação à crença. Através da crença, podemos apelar a uma multiplicidade de conhecimentos, sem termos que os comprovar em primeira pessoa. A

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 41.

³⁸ *Ibid.*, p. 44.

crença é o princípio da acumulação da experiência e da constituição do fundo comum do conhecimento humano. A crença sucede aos juízos de valor, quando, por mim mesmo, considero que os juízos de valor que me foram comunicados são verdadeiros. O conhecimento é, pois, um dinamismo que depende da aquisição de habilidades, do aperfeiçoamento dos sentimentos, da capacidade de emitir juízos de valor e de reconhecer a verdade nos demais.

É no contexto da dimensão moral do conhecimento que Lonergan expõe a sua concepção da estruturação do bem humano. Na verdade, Lonergan propõe uma estrutura formal complexa de entendimento da realização do bem humano, que se pode ler acentuando o pólo individual, social ou ainda a natureza final do bem a atingir. Este é o aspecto que nos interessa, aqui. Lonergan distingue entre bens particulares, bens de ordem e valores finais. Um bem particular é qualquer coisa que responda às necessidades dos indivíduos ou grupos. O bem de ordem é a forma concreta de exercer a cooperação entre grupos. Trata-se de conceber o bem em relação não aos indivíduos, mas em conjunto e de acordo com a sua recorrência e necessidade. Podemos dizer que é o bem e a ordem que o rege. Os valores finais são os que têm a capacidade de imperar sobre a realização da liberdade, orientando-a para bens particulares e bens de ordem verdadeiramente bons. Em correlação com os bens finais, há também os bens originantes, que não são senão as pessoas que realizam a sua autotranscendência. “O processo não consiste somente no serviço do homem; é sobretudo a construção do próprio homem, o seu progresso na autenticidade, a realização da sua afetividade, e a direção do seu trabalho para algo que vale a pena: os bens particulares e o bem de ordem”³⁹. Os valores originantes estão na base do progresso. Por isso, na realização da sua autenticidade, os seres humanos devem exercitar a sua atenção, inteligência, razoabilidade e responsabilidade, tendo em conta não só a situação presente, mas também a futura.

A questão de Deus surge no interior deste processo, no dinamismo transcendental da intencionalidade, do questionar o nosso questionar.

A pergunta por Deus encontra-se, pois, dentro do horizonte do homem. A subjetividade transcendental do homem é mutilada ou abolida a menos que o homem viva expandindo-se para o inteligível, o incondicionado, para o bem do valor. O alcance, não do seu êxito, mas da sua intencionalidade, é sem restrições. Dentro do seu horizonte há uma região para o divino, um santuário para a santidade última que não pode ser ignorado⁴⁰.

A teologia, que deve explicitar a questão de Deus no interior do dinamismo do questionar humano, é então o fruto maduro da autotranscendência do

³⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 105.

ser humano quando este se enamora e ama a Deus sem restrições. “Assim como a pergunta por Deus está implícita em todo o nosso questionar, assim também o estar-enamorados de Deus é a realização básica da nossa intencionalidade consciente”⁴¹. Enquanto o questionar sem restrições constitui a capacidade de autotranscendência, o estar-enamorado sem restrições constitui a *realização* dessa capacidade, na sequência da qual se abre um novo horizonte para o conhecimento e para o valor. O dom do amor de Deus é o fundamento do nível mais elevado da consciência intencional do ser humano.

É o tipo de consciência que delibera, faz juízos de valor, decide, atua responsável e livremente. Mas é esta consciência enquanto foi realizada plenamente, enquanto sofreu uma conversão, enquanto possui uma base que pode ser ampliada e aprofundada e elevada e enriquecida mas não ultrapassada; enquanto está pronta para deliberar e julgar e decidir e atuar com a fácil liberdade daqueles que realizam todo o bem porque estão enamorados⁴².

O conhecimento que daqui deriva recebe o nome de *fé*, um conhecimento que se discerne no valor e juízos de valor de uma pessoa enamorada sem limites. Neste caso, à apreensão dos valores vitais, sociais, culturais e pessoais, junta-se uma apreensão do valor transcendente que consiste na experiência de realização do impulso para a autotranscendência, concretizado na orientação para o mistério de amor. Com esta objetivação, a pergunta por Deus adquire um novo alcance e torna-se uma questão de decisão: na *fé*, “o bem humano é absorvido por um bem que envolve tudo”⁴³. A semelhança entre esta fórmula e a de Pannenberg de Deus como “realidade que tudo determina” sugere a possibilidade de conjugação das duas propostas e, por conseguinte, a possibilidade de uma teologia crítica regida pela ideia da autotranscendência do conhecimento e da ação, na responsabilidade e na liberdade, no interior das religiões ou com motivações religiosas. Em concreto, esta teologia crítica deverá realizar a mediação entre a experiência de enamoramento pelo “bem que tudo envolve” e realidade dos bens particulares e dos bens de ordem que esse bem final inspira e sustenta.

Conclusão

A teologia ou é pública ou não é, ou promove o bem comum ou não tem lugar no mundo. Para chegar a ser verdadeiramente pública, a teologia tem que abandonar a intimidade das comunidades religiosas e igrejas e desenvolver-se como ciência de Deus *enquanto* ciência das religiões. Este desenvolvimento deve ser temático (crítico) e institucional. Mas a teologia tem que

⁴¹ *Ibid.*, p. 107.

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Ibid.*, p. 117.

se constituir também em mediação política *enquanto* mediação reflexiva sobre o sentido, história e funções das religiões na sociedade, particularmente dos seus contributos para o bem comum. É para este aspecto que os elementos apresentados neste artigo apontam, reclamando ao mesmo tempo a necessidade de uma reconfiguração da teologia científica. Na sequência desta transformação, a pertinência social, política, econômica, estética da teologia deveria ficar clara não só a um nível crítico-reflexivo, mas também através de uma concretização original no mundo das atividades laborais e econômicas na medida em que se deixam atravessar por convicções e atitudes religiosas. A teologia deixaria assim o círculo restrito da formação doutrinal e pastoral dos ministros religiosos para abrir, para além do mero diálogo fé-cultura, um amplo espaço de aplicações dos seus conhecimentos e competências na sociedade, sem recair na tentação da hegemonia religiosa.

Ângelo Manuel dos Santos Cardita, leigo, nasceu em Fundão (Portugal), em 21 de março de 1974, possuindo nacionalidade brasileira por filiação materna. É licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Porto) Doutorado em Teologia Sistemática, especialidade em Teologia sacramental pela Faculdade de Teologia do Pontifício Ateneu Santo Anselmo, Roma, com a tese: *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da Teologia Litúrgico-Sacramental* (2006). Entre suas publicações citam-se: “Chemins du texte à l’action. L’arc herméneutique en théologie”. In: VERHEYDEN, J.; HETTEMA, T. L.; VANDECASTEELE, P. (Org.). *Paul Ricoeur: Poetics and Religion*, Leuven: Peeters, 2011, p. 421-438; *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da Teologia Litúrgico-Sacramental*. Lisboa: Quimera, 2007; Lugar e função da teologia numa ecologia dos saberes. In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Org.). *Teologia pública. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*, São Paulo: Paulinas, 2011, p. 213-230.

Endereço: Em Portugal

Rua Coelho Neto, 40 – 4º
4000-175 Porto, Portugal

No Brasil

Rua Roberto Selmi Dei, 411
Jardim Santa Margarida
04931-010 São Paulo – SP
e-mail: amteol@yahoo.es