
ALVES, César Andrade. *Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas*. São Paulo: Loyola, 2019. 121p. 16x23cm. Coleção Theologica. ISBN 978-15-04521-1.

César Andrade Alves é religioso presbítero da Companhia de Jesus. Bacharel em Ciências biológicas, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1983), doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (2008), na Itália, é professor do departamento de Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte (MG).

“Método teológico e ciência: a teologia entre as disciplinas acadêmicas” divide-se em quatro capítulos. Neles, o A. põe em evidência tanto os elementos comuns e distintos dos métodos científico e teológico quanto as diferenças entre Teologia e Ciências da Religião. Seu objetivo é “justificar metodologicamente a presença da Teologia entre as disciplinas científicas” (p. 27) e explicitar os princípios metodológicos que norteiam os trabalhos de Teologia e da ciência.

O ponto de partida (p. 19-28) é o fenômeno do “nítido interesse nas últimas décadas” (p. 20-24) pela especificidade do método científico da Teologia, donde duas conclusões do A.: a recorrência desse tema nas investigações patenteia a ingente e desafiante questão do estatuto científico e metodológico da Teologia, donde a busca de mais clareza daquilo que é constitutivo e específico de sua *episteme*.

No capítulo 1, “Definição, importância, facilidades e empecilhos” (p. 29-33), define-se primeiramente o que é método: “um caminho ordenado e sistemático de proceder quando se tem em vista atingir um objetivo e que, concomitantemente, demanda criatividade, inteligência e inventividade” (p. 29). Em seguida, diz-se de sua importância. Segundo o A., alcançar maestria no método de uma atividade profissional é crucial e exigente a todas as ciências. Há influências culturais que o facilitam e que o dificultam. César Alves exemplifica: o gosto pela originalidade e pela criatividade é um dos elementos facilitadores; de outra maneira, a indisposição de seguir regras e procedimentos é um elemento dificultador.

No capítulo 2, “Começando a delinear o método teológico” (p. 35-45), explicitam-se elementos principais do método teológico que configuraram o exercício da Teologia nas épocas patrística e escolástica: na primeira

época, foram o reconhecimento da revelação divina, da *parádoxis* (Tradição) e de determinados escritos (Escrituras); na segunda época, ademais da manutenção dos princípios metodológicos da Patrística, foi a adoção generalizada do instrumental filosófico expresso na linguagem conceitual aristotélica. Três traços fisionômicos advieram daí: seu caráter metafísico, as Sumas e os conceitos natural e sobrenatural. O A. termina o capítulo com três “evidências” incorporados desde então ao método: a imbricação entre o ato de fé e o ato de raciocinar; o *auditus fidei* (escuta da fé) à Escritura e à Tradição; o *intellectus fidei* (raciocínio da fé).

No capítulo 3, “Delineamento do método científico” (p. 47-74), apresentam-se os principais elementos inseridos ao método científico a partir de século XVI, a saber, as premissas filosóficas e teológicas do método científico. As premissas filosóficas são: possibilidade do conhecimento científico; conhecimento científico como intercâmbio de pensamento e experiência; caráter lógico e experimental dos critérios de justificação; utilização de sistemas de categorias ou conceitos; realismo; existência de leis da natureza; universalidade ou constância das leis da natureza. A premissa teológica é a concepção de “natureza pura”. Esse axioma epistemológico é, segundo o A., denominado teológico porque fazia parte de uma tríade de conceitos teológicos da Teologia católica a partir do século XIII. Depois, a partir do século XVI, “fruto da adoção da natureza pura como premissa metodológica, a expressão ‘pôr a fé religiosa entre parênteses’ passou a resumir a postura característica da moderna atividade científica” (p. 63). O capítulo finaliza-se com considerações sobre os resultados do método científico e sobre as premissas do método, que, segundo o A., são escassamente tematizadas pela metodologia científica.

Sobre os resultados do método científico, o A. enumera quatro considerações: na primeira, o resultado obtido pelo método científico é “quase-verdade” (aproximadamente verdadeiro); na segunda, o resultado é oriundo de uma consciência histórica compartilhada; na terceira, sua validade independe da confissão religiosa; e, na quarta, ele tem caráter de crença verdadeira prévia. Sobre as premissas do método científico, o A. enumera cinco considerações: na primeira, as premissas não são resultados metodológicos; na segunda, as premissas constituem conhecimento confiável; na terceira, as premissas e resultados são epistemologicamente distintos; na quarta, as premissas têm caráter de crença verdadeira; na quinta, trata-se da decisão interna do sujeito que assume a objetividade do conteúdo de tais crenças como verdadeiras.

No capítulo 4, “Continuando a delinear o método teológico” (p. 75-105), delineiam-se elementos distintos e similares entre método científico e método teológico. A distinção dá-se nos três elementos metodológicos, a saber, confissão religiosa, conversão e inexistência de uma natureza pura. A similitude, no ato de fé dado pelo sujeito: em ciência, dá-se fora de uma

confissão religiosa; em Teologia, dá-se dentro de uma confissão religiosa. Contudo, em ambas, trata-se de uma síntese comunicável e verificável fundada sobre um ato de fé dos seguintes princípios ou premissas “afirmados sem prova, sem aquela demonstração cabal e lícita, dedutiva ou indutiva” (p. 92): 1) a possibilidade do conhecimento científico, 2) o caráter deste intercâmbio de experiência e de pensamento, 3) o caráter lógico e experimental dos critérios de justificação, 4) a utilização de sistema de categorias ou conceitos, 5) a existência de uma realidade objetiva externa que independe do sujeito compreendedor, 6) a existência de leis de natureza e 7) a universalidade ou constância dessas leis.

No caso do método teológico, a Teologia é uma disciplina que possui objeto próprio e método idiossincrásico moldado no método científico, que conduz a uma síntese comunicável e verificável. O exercício da atividade teológica segue os cinco passos ou movimentos próprios do método científico (p. 92-96), conforme se verifica no quadro a seguir.

Passos do método científico	Passos do método teológico
1. Objeto de investigação, assunto, problema	1. <i>Auditus fidei</i> , assunto, problema
2. Imaginação e criatividade	2. <i>Intellectus fidei</i> : raciocínio sobre a fé
3. Formulação de hipóteses, previsões, raciocínios lógicos	3. <i>Intellectus fidei</i> : dedução de previsões, a partir de suposições ou hipóteses formuladas
4. (In) validação das hipóteses: verificação das previsões	4. <i>Intellectus fidei</i> : comprovação da (in) verdade da previsão
5. Divulgação do resultado e sua comprovação	5. Publicação do estudo realizado e dos resultados obtidos

O A. finda o capítulo com a enumeração de requisitos de artigos científicos em Teologia: ideias, relevância, clareza, honestidade, estrutura em conformidade com o gênero literário, confissão religiosa, *auditus fidei* e *intellectus fidei*.

Em sua conclusão (p. 107-108), o A. retoma a importância de evidenciar os elementos comuns e distintos entre o método teológico e o método científico, bem como a especificidade da Teologia com relação às Ciências da Religião. Ademais a confissão de fé constitutiva do método teológico, dois elementos apresentam-se como próprios do método teológico: a pesquisa teológica entra no dinamismo denominado reinado de Deus; a realidade do objeto da Teologia transcende ao cosmo imanente. Isso é importante tanto no contexto do advento da ciência moderna, com suas exigências

de precisão e de crítica expostas ao método teológico, quanto na interface entre a Teologia e as Ciências da Religião.

Estamos na presença de uma contribuição decisiva no diálogo entre a Teologia e as ciências modernas. A importância dessa obra consiste não somente em colocar em pauta os elementos comuns e distintos dos métodos científicos aconfessionais (ciências modernas) e confessional (Teologia), mas também em provocar o repensar as diferenças metodológicas não evidentes entre as Ciências da Religião e a Teologia. Neste sentido, um dos elementos que merecem atenção é a circularidade entre o dado da fé e a situação histórica. Com estilo didático, conciso e claro e com riqueza de referências bibliográficas, o A. facilita o acesso a um público mais amplo da relação metodológica entre ciência moderna e Teologia. Sua leitura é mais que recomendável.

*Eduardo Roberto Severino sj **

* Doutorando do Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. Bolsista da CAPES.

Na introdução (1-12), o A. define muito claramente sua intenção: “investigar, pela leitura de fontes primárias da Patrística e da liturgia romana, os caminhos nos quais, na teologia e na prática litúrgica, a cruz estava presente na celebração da eucaristia durante período fundacional e decisivo entre o quarto e o oitavo século” (11, em *itálico* no original).

Para provar sua tese, o A. pesquisa textos que se referem a uma tradição não escrita sobre importantes práticas com o sinal da cruz, inclusive na anáfora. Pode-se afirmar que a cruz “é um aspecto antigo do patrimônio espiritual da Igreja, intimamente conectado à oração e à vida sacramental” (8).

O cap. I (13-66) pesquisa as fontes patrísticas do Oriente e do Ocidente. O cap. II (67-132) aborda as fontes litúrgicas romanas onde aparece a conexão entre a cruz e a eucaristia. Por fim, o cap. III traz sua contribuição para a discussão de três pontos críticos à reforma litúrgica do Vaticano II, abordados por Josef Ratzinger / Bento XVI: 1) A unidade entre a última ceia e a cruz e a discussão sobre a eucaristia como refeição; 2) O sinal da cruz e o problema da epiclese romana; 3) A cruz do altar, sua história e sua importância.

Os temas do cap. I são a continuidade entre a cruz e a eucaristia e – mais do que continuidade – a cruz como origem da eucaristia; a identidade entre o corpo e sangue de Cristo na eucaristia e na cruz; depois a designação da eucaristia como sacrifício; por fim, a referência à cruz na eucaristia através do gesto do sinal da cruz e da cruz sobre o altar. Em cada ponto, são citados Padres do Ocidente e do Oriente.

O cap. II percorre os diversos sacramentários (Leonino, Gelasiano, Gregoriano), livros precursores do que seriam mais tarde os missais, contendo textos a serem pronunciados por quem preside a celebração; segue-se um estudo sobre o Cânon romano (atual oração eucarística I) e, por fim, os *Ordines Romani*, textos de caráter prático, contendo uma exposição detalhada das cerimônias a serem executadas.

A pergunta que surge é se o cap. III, a partir do material exposto nos dois anteriores, consegue convencer da legitimidade dos posicionamentos de Ratzinger / Bento XVI. Primeiramente é preciso admitir que ninguém pode negar a relação intrínseca entre a cruz e a eucaristia. As próprias palavras da instituição o testemunham: trata-se do corpo entregue e do sangue derramado, o que acontece evidentemente na cruz do Gólgota. Mas por que, em vista disso, seria preciso negar que a estrutura básica

(*Grundgestalt*) da eucaristia é uma refeição? O próprio A. vê-se obrigado a reconhecer: “Há, obviamente, um importante ‘caráter de ceia’ presente na eucaristia, no sentido de alimentação proveniente do sacrifício”. Mas acrescenta logo a seguir: “Entretanto, não parece que ceia e sacrifício sejam categorias no mesmo nível” (142). E conclui: “Isso sugere que uma compreensão integral do ‘caráter de ceia’ da eucaristia se referiria ao modo de participar no sacrifício, sendo assim nutridos pelo alimento e pela bebida que dele provêm” (ib.). Pergunta-se: que enriquecimento teológico essa visão acrescenta à afirmação de que a eucaristia é uma ceia memorial do mistério pascal de Cristo? A ceia, portanto, é o meio de transportar-nos, com os pés da fé, ao sacrifício do Calvário. Parece-me mais simples e convincente ligar cruz e eucaristia, afirmando que esta é sacrifício memorial que se realiza através da participação numa ceia (cf. GIRAUDO, Cesare. *Num só corpo*; tratado mistagógico sobre a eucaristia. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2014, 85-90).

A segunda questão diz respeito à ausência de epiclese pneumatológica no Cânon Romano e a discussão sobre se existe ou não tal epiclese. A conclusão do A. é que o antigo gesto de assinalar com a cruz as oferendas significa sua santificação, completada pela recitação da narração da instituição e pela anáfora como um todo. “Originalmente, portanto, assinalar com a cruz não era apenas um gesto simbólico [sic!], mas uma ação litúrgica necessária e eficaz” (149). O recenseador considera estranha a distinção entre “apenas um gesto simbólico” e “uma ação litúrgica necessária e eficaz”, como se um gesto simbólico não pudesse possuir eficácia e como se todos os sacramentos não fossem gestos simbólicos eficazes. Mas, além disso, a partir de que o sinal da cruz é uma confissão trinitária, o A. conclui que a bênção assim realizada “abençoa as oferendas pelo poder do Espírito Santo” (ib.) e assim introduz sub-repticiamente a dimensão pneumatológica faltante no Cânon romano. A isso o recenseador objeta que afirmar o sinal da cruz como confissão trinitária extrapola seu sentido imediato, pois, se o sinal da cruz pode ter conotação de confissão trinitária, é pelas palavras “Em nome do Pai” etc. que o acompanham quando nos santiguamos. Ora, não é o caso, quando o sinal é traçado sobre as oferendas.

No tocante à cruz do altar, o A. escreve, por exemplo, com razão, que “a cruz do altar nos recorda que a cruz é a origem da eucaristia, nascida do lado aberto do Senhor na cruz [...]. Consequentemente, a cruz do altar recorda que a eucaristia é o sacrifício que dá vida à Igreja, a renovação do mistério pascal de Jesus Cristo, e junta os aspectos nutricional e sacrificial da missa” (156). Mas, para isso, a cruz não precisa estar sobre o altar e, menos ainda, no seu centro. Basta que esteja no âmbito do altar. De resto, a alusão do A. ao texto da Constituição da Liturgia 33, que “os próprios sinais visíveis que a sagrada Liturgia utiliza

para simbolizar as realidades invisíveis foram escolhidos por Cristo ou pela Igreja”, aplica arbitrariamente a afirmação do Concílio à presença da cruz sobre o altar (cf. 157).

O recenseur não consegue furtar-se à impressão de se tratar de uma obra com intenção apologética em defesa dos três pontos acima mencionados, extrapolando o sentido dos textos.

Francisco Taborda SJ