

Natureza entre Física e Teologia: os conceitos de *sinontia*, *sinergia* e *estrutura* na teologia de Alexandre Ganoczy

Autor: Fernando Gregianin Testa ¹

Resumo: No atual debate entre ciências naturais e religião muita publicação se orienta sobre o modelo do conflito. Por outro lado, um considerável esforço é feito por acadêmicos em elaborar teses compatíveis com as ciências naturais. Entre estes está o teólogo alemão Alexandre Ganoczy. Através do método de uma analogia progressiva entre os dois campos de conhecimento e utilizando conceitos-chave como *sinontia*, *sinergia* e *estrutura*, o autor procura elaborar uma ontologia que preserve a característica metodológica de cada disciplina e, ao mesmo tempo, permita a interpretação dos fenômenos naturais e sua explicação física em uma visão de mundo tipicamente cristã. A filosofia e a história jogam papéis fundamentais, pois mostram, na releitura da tradição típica de um teólogo, a permeabilidade recíproca do cristianismo com a ciência moderna. Assim, suspeitamos que a necessidade de se colocar a interação entre estes dois campos de saber sob o modelo de conflito tem outras origens que não são intrínsecas nem à religião, nem às ciências naturais.

1 Apresentação

Nesta comunicação pretendo mostrar algumas reflexões da atual pesquisa no campo das relações entre religião, na forma particular da teologia contemporânea cristã, e as ciências naturais, com ênfase na física. Faremos uma análise de alguns conceitos de Ganoczy presentes no livro *O Criador Trinitário: Teologia da Trindade e Sinergia*.

2 O Problema e a Hipótese

Religião e ciência, quais interações? Retomando a tipologia clássica para este problema clássico, elaborada inicialmente por Ian Barbour, podemos colocar as diversas interações da

¹ Email: fernando.testa@gmail.com. O autor tem formação em engenharia eletrônica e trabalha na produção de software especializado em telefonia computadorizada. É mestrando em Ciências das Religiões pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Tem interesses nos estudos das interações entre as ciências naturais e religião.

ciência com a religião dentro uma linha: conflito, independência, diálogo e integração².

Historicamente podemos encontrar vários exemplos e enquadrá-los em cada um deles.

Certamente o caso mais famoso de conflito conhecido hoje em dia pelo senso comum é o de Galileu. No entanto, a história do ocidente viu outras formas de interação entre estes dois campos de saber. Para Newton, por exemplo, a estrutura geométrica do espaço e do tempo era como que o sensor de Deus onde os eventos aconteciam e com o qual ele seria onisciente.

Mas o desenvolvimento da ciência no século passado – em especial nas duas revoluções paradigmáticas da física moderna: a teoria da relatividade e a mecânica quântica – mostrou que o cenário construído pela física clássica encontrava grandes dificuldades para explicar os novos fenômenos que emergiam justamente da aplicação do conhecimento físico clássico, até o eletromagnetismo de Maxwell. Esta forte mudança, apesar de ter nascido no interior do fazer científico precedente, provocou também uma mudança de visão de mundo. Se no auge do classicismo Deus estava extremamente longe do mundo material, a visão de mundo que nascia com a nova física dava margem a interpretações muito diferentes para o universo que as precedentes. A partir de então a história da ciência viu surgirem cada vez mais interpretações holistas – e muitas vezes bastante impertinentes. É que uma visão de mundo sempre transborda sua origem especificamente científica tornando-se, ela mesma, não científica. Por isso a importância da aplicabilidade de determinado conhecimento científico, o lugar onde ele é pertinente. É neste transbordamento dos campos específicos que vemos a interferência ou compatibilizações com outras visões de mundo. Infelizmente, não existe nenhuma racionalidade privilegiada que possa prover um critério de avaliação entre visões de mundo: todas elas devem dialogar.

Mas a teologia também viu a necessidade de se repensar provocada pelas novas questões trazidas pela física. Por um lado houve a resposta oficial de instituições, como podemos ver nos documentos do Concílio Vaticano I acerca dos limites e interações entre razão e fé. Por outro, os próprios agentes religiosos são interpelados pelas novidades e tentam elaborar teologias que compatibilizem a visão de mundo que brota da ciência, como é o caso de Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Teilhar de Chardin, para citar nomes.

Nosso teólogo em questão, Alexandre Ganoczy, reconhece que hoje há a ênfase nos processos dinâmicos, nas ecologias, na insuficiência em especializações excessivas, nos sistemas interdependentes e nas suas correspondentes interdisciplinaridades, nas sinergias. Trazidas

² Para mais detalhes sobre as formas de interação entre religião e ciência, ver BARBOUR, Ian. *Quando a ciência encontra a religião*. São Paulo: Cultrix, 2004. Também PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo Pontes entre Ciência e Religião*, São Paulo: Unesp, 2003.

principalmente pelas ciências da vida, este desenrolar indica a necessidade de se pensar novamente o lugar da teologia e também uma teologia *sobre* este novo conhecer. Este movimento de acomodação entre conteúdo e circunstância tem a difícil tarefa de manter uma identidade e dialogar.

Neste sentido, o teólogo Alexandre Ganoczy, que efetua há anos teologia da natureza assim inicia sua introdução:

Iniciamos com a constatação que o paradigma da “sinergia” se torna hoje sempre mais importante em setores muito diferentes da realidade. Não somente na física e na biologia, mas também na antropologia e na sociologia, aliás, justamente – como procuraremos mostrar neste ensaio – na doutrina especificamente cristã sobre Deus ³

A esta constatação segue o projeto de elaborar uma teologia que, através de uma analogia da Trindade ativa e criadora, consiga interpretar as ciências naturais de maneira compatível com a fé. Ele parte do postulado de fundo de todo teólogo realista que vê nas ciências naturais um valor em si: Deus não pode dar a razão para o homem e este produzir uma ciência, fruto desta razão, incompatível com a revelação. Se aparece uma incompatibilidade é porque nosso conhecimento é imperfeito, pois a verdade não pode estar em conflito consigo mesma.

Ganoczy não pensa em improvisações e concordismos rápidos entre teologia e ciências. Sua elaboração tem um caráter filosófico a ser considerado, na esteira de Heinrich Rombach e Nicolau de Cusa. Ele procura elaborar uma teoria da Trindade criadora e da criação contínua à luz da *ontologia da estrutura* que possuiria vantagens em relação a uma ontologia da *substância* por dar conta melhor da característica comunal da Trindade e, de quebra, também dos processos físicos e biológicos dinâmicos. Assim, sua preocupação é primeiramente teológica e secundariamente interdisciplinar.

2.1 Método da Analogia

Para cumprir esta tarefa, o autor se vale do método da *analogia*. No Dicionário Crítico de Teologia lemos que a analogia: “preserva um mínimo de inteligibilidade no discurso e também a transcendência de Deus” (LACOSTE, 2003, v.analogia). Através da analogia ele aproxima o conceito de *estrutura* tanto à Trindade quanto à natureza. Desta forma, pretende-se atingir a um acréscimo de conhecimento.

³ No original: “Partiamo dalla constatazione Che Il paradigma ‘sinergia’ sta oggi diventando sempre più importante in settori assai diversi della realtà. Non solo nella fisica e nella biologia, bensì anche nell’antropologia e nella sociologia, anzi addirittura – come cercheremo di mostrare in questo saggio – nella dottrina specificamente cristiana su Dio.” Tradução nossa para esta e todas as citações posteriores do mesmo autor.

3 Filosofia da Estrutura

A *estrutura* é um conceito fruto da reflexão no campo filosófico da metafísica.

Conceitualizada primeiramente pelo filósofo alemão Heinrich Rombach, falecido em 2003, ela se coloca na linha dos conceitos fundamentais como *substância* que são fruto do esforço intelectual, na história do ocidente, para responder à questão elaborada originalmente por Parmênides sobre o *ser*. Faz, assim, afirmações sobre o *real* e, desta forma, se distingue fortemente das ciências naturais, que o fazem mediados pelos fenômenos naturais. A substância distingue a idade de ouro da filosofia grega na tentativa de responder o que era a essência (*usía*) dos seres. A essência dos seres e a estabilidade do mundo eram garantidas, assim, por aquilo que “estava embaixo deles”: *sub-stantia*. Este conceito foi particularmente importante na elaboração teológica da Trindade, realizada principalmente por Agostinho.

Mas outras formas conceituais procuravam dar conta do caráter transitório e mutável do mundo, que se colocavam, talvez, na linha de pensamento de Heráclito e que culminariam com a dialética hegeliana. Porém, a crítica ao devir se dá em função do seu caráter de necessidade, onde a essência advém necessariamente. A estas formas de pensamento Rombach os classifica como filosofias do *sistema*. Eles são como a pré-forma da filosofia da *estrutura*, mas, pelo seu próprio caráter de necessidade, estão ainda fixadas no paradigma da substância (GANOCZY, 2003, pp. 168-172).

3.1 A ontologia da estrutura

O que é uma estrutura?

Uma estrutura – afirma Rombach apud Ganoczy – é sempre um compacto de momentos singulares que podem ser eficazes somente juntos e como um todo. Estrutura (*structura*) é sinônimo de construção, compactação, composição, deriva de ‘*struere*’ que significa construir e compor.⁴ (GANOCZY, 2003, p. 173)

Uma *estrutura* é composta por *momentos*. Estes não são preexistentes à própria estrutura, mas se tornam eles mesmos por ocasião da estrutura. Estes *momentos* estabelecem entre si uma *relação*, ou *função*. A *relação* não deve ser pensada em termos matemáticos: necessária e absoluta. Mais do que a soma das partes, a relação dos momentos transcende-os e aí se vê o novo, com características antes não detectadas, com emergência e criatividade: a *estrutura*. Os momentos, fora da estrutura, são privados de sua própria identidade (GANOCZY, 2003, pp.

⁴ Esta e as próximas citações são de Ganoczy com referências a Heinrich Rombach. “Una struttura è sempre una compagine di singoli momenti, che possono essere efficaci solo insieme e come tutto. Struttura (*structura*) è sinonimo di costruzione, compagine, composizione, deriva da ‘*struere*’ che significa costruire e comporre”

173-174), não têm razão ou existência em si, mas somente dentro e na estrutura. É ali que eles acontecem.

Em oposição à pergunta “o que é uma substância”, ou “como se constitui um sistema” mais correto seria perguntar, “como se forma uma estrutura”.

A estrutura – continua Ganoczy – existe somente em fase de atuação, como evento ou acontecimento. Também como devir, “estruturalmente o ser não ‘é’, mas antes ‘se torna’”. (...) “Aquilo que uma estrutura é não é possível dizê-lo no início, nem estabelecê-lo depois; ela resulta somente de sua concretização”. (...) Ou em termos mais amplos: “O ‘tipo de ser’ que se constitui ‘na’ estrutura é aquele que ‘se dá’. Um momento dá em outro. O conteúdo material de cada momento é determinado por este dar-se.”⁵ (GANOCZY, 2003, p. 175)

Assim, é mais correto dizer que uma estrutura “acontece”. Uma entidade tem o fundamento do seu ser na estrutura que a produz. A *relação* funciona de maneira curiosa onde um *ente* tem a sua essência em outro.

Vem em mente imediatamente analogias com a existência humana. De fato uma das pretensões da filosofia da estrutura é a de fornecer uma antropologia coerente para sociedade multicultural. A observação empírica que o homem se forma somente no contexto de uma sociedade serve como momento fenomênico para a estrutura homem-sociedade. Ganoczy diz:

Aquilo que se verifica como entidade deve seu ser completamente à recíproca relação e ação de múltiplos momentos. Aqui “o ente é completamente relação. Um ente, se ele cresce dentro de determinada relacionalidade, por exemplo, dentro da possibilidade comunicativa da linguagem, torna-se um determinado novo ente, por exemplo, homem”. Neste processo os pólos relacionais ‘linguagem’ e ‘homem’ se apresentam como funções que se realizam reciprocamente: o ente, ali onde fala em determinado modo, torna-se homem, e o homem é aquilo que propriamente é graças à sua linguagem.”⁶ (GANOCZY, 2003, p. 176)

⁵ “La struttura esiste solo in fase di attuazione, come evento o avvenimento. Anche come divenire: “strutturale l’essente non lo ‘è’, ma piuttosto si fa: “Non esiste altro essere... se non il farsi di qualcosa”. (...) In un altro passo leggiamo: “Quel che una struttura è non è possibile dirlo prima, né stabilirlo dopo; essa risulta solo dalla sua concretizzazione”. (...) O in termini più ampi: “Il ‘tipo di essere’ che si costituisce ‘nella’ struttura è quello del ‘si dà’ (*es gibt*). Un momento dà l’altro. Il contenuto material di ogni momento è determinato da questo darsi”.

⁶ “Quel che si verifica come essente deve se stesso complementeante alla reciproca relazione e azione di più momenti. Qui “l’essente è completamente relazione. un essente, se cresce dentro una determinata relazionalità, ad esempio dentro la possibilità comunicativa del linguaggio, diventa un determinato nuovo essente, ad esempio, uomo”. in questo processo i pli relazionali ‘linguaggio’ e ‘uomo’ si presentano come funzioni che si realizzano a vicenda: l’essente, lì dove parla in un determinato modo, diventa uomo, e l’uomo è quel che propriamente è grazie al suo linguaggio.”

Estas características de aplicabilidade claramente antropológicas da ontologia da estrutura não excluem analogias para os fenômenos naturais. Uma célula torna-se e tem sentido somente em função do tecido que ela compõe.

Ainda, pode-se pensar que as estruturas são, por sua vez, estruturadas, encaixadas umas nas outras formando novas estruturas. A criatividade dos processos de variação natural e adaptação são o exemplo mais claro em que organismos, que são em si estruturas, por sua vez se relacionam com o meio em novas relações estruturais formando ambientes naturais.

Lá onde acontece uma estrutura se observa a emergência de uma determinada ordem. Assim, a *permanência* no mundo é um aspecto onde existem estruturas. Por outro lado, o *transitório* também é outro aspecto lá onde se formam novas estruturas.

O problema do *ser*, portanto, se resolve da seguinte maneira. Conforme Rombach:

Também plantas, animais, conjunturas da realidade como tais são cada vez auto-interpretação do Ser, que se expõe aberta em intrincados traços fundamentais, em “estruturas” ou “fenômenos fundamentais”. (...) Todo ser, não somente o Homem, é “expoente”; tudo consiste em estruturas que cada vez realizam um determinado modo do Ser, um determinado fazer-se presente de Ser. A minha “Fenomenologia Estrutural” intenciona considerar os fenômenos fundamentais que sustentam o ser-homem, como mais elementares do que “Dasein” e “Ser”. (ROMBACH apud HARADA, 2004)

4 Teologia da Estrutura

A filosofia da estrutura se apresenta, assim, com pretensões universais para todos os fenômenos observáveis, tanto para os naturais como para os eventos do espírito humano, como a criatividade. Heinrich Rombach, o filósofo, se coloca na escola de Freiburg na linha de Husserl e Heidegger e tenta superá-los.

Alexandre Ganoczy parte da filosofia de Rombach para elaborar sua teologia. Para ele, a *strukturontologie* fornece subsídios para pensar também a ação criadora de Deus no mundo. Para ele, o acontecimento de estruturas na realidade natural é possível justamente porque se Deus é *estrutura* sua ação criadora também é *estruturada*.

Ao pensar a Trindade como havendo uma única substância e identificando esta substância como o *ágape* a teologia clássica da Trindade, de resto presente também no credo, já indicava a característica relacional de Deus. O *ágape* somente é possível entre mais de uma pessoa. Porém, em Agostinho, a substância era identificada com o Pai, deixando a porta aberta a uma interpretação subordinatória das pessoas da Trindade. Para nosso autor, tal concepção é

menos compatível com o pensamento moderno do que o pensamento da Trindade como estrutura.

Deus “acontece” na relação dos momentos-Deus Pai, Filho e Espírito. Analogamente, na estrutura Deus-mundo, a Criação é um momento e Deus outro.

O ser que o criador é e dá é um único e mesmo ser. Existem somente dois modos ontológicos da sua realização: um absoluto e um relativo e ‘contraído’. Portanto, a unidade do ser funda também a sua relacionalidade: a realidade absoluta e a realização do ser por ela produzida como realidade relativa são inseparáveis. (...) De fato, o ser, que foi e é produzido pelo ente eterno como um ente temporal, não perde a própria identidade originária. Deus comunica a nós, que estamos no tempo, o seu próprio ser. A *creatio* é primariamente ‘*creatio ex Deo*’ e somente secundariamente ‘*ex nihilo*’.⁷ (GANOCZY, 2003, p. 189)

Uma estrutura tem a característica de unidade e diversidade. Ao se estruturar, os diversos momentos que compõem uma estrutura se apresentam com uma característica unitária, idêntica e, justamente por isso, são eles mesmos. Como na formação de um time onde os indivíduos existem como jogadores somente quando o time se forma e a articulação do próprio time pode ser observada somente por ocasião de sua constituição. De maneira análoga, Deus, por assim dizer, torna-se *uno* por ocasião do *ágape* que é o vínculo entre as pessoas da Trindade. Simultaneamente, as pessoas da Trindade têm sua distinção somente na unidade.

A esta característica da formação dos entes na estrutura Ganoczy dá o nome de *sinontia*.⁸

Da mesma forma com a qual o Ser-Deus é *sinôntico*, assim também o é sua *ação*, a *sinergheia*. A compreensão da *sinontia* de Deus implica uma distinção e coordenação da ação criadora e comunicadora (Trindade econômica). Através de ação cooperativa, coordenada, Deus cria e se comunica ao mundo. A observação dos fenômenos colaborativos, especialmente em campo biológico, na variabilidade e adaptação, teria seu fundamento, portanto, na própria estrutura criadora de Deus, onde o vínculo entre o momento-mundo e o momento-Deus da estrutura da Criação é criativa, abre possibilidades sempre novas e inclui o diverso.

⁷ “L’essere che il creatore è e dà, è l’unico e medesimo essere. Esistono solo due modi ontologici della sua realizzazione: uno assoluto e uno relativo e ‘contratto’. Perciò l’unità dell’essere fonda anche la sua relazionalità: la realtà assoluta e la realizzazione dell’essere da essa prodotta come realtà relativa sono tra loro inseparabili. (...) Infatti l’essere, che fu ed è prodotto dall’essente eterno come un essente temporale, non perde la propria identità originaria. Dio comunica a noi temporali il suo proprio essere. La creatio è primariamente ‘*creatio ex Deo*’ e solo secondariamente ‘*ex nihilo*’.”

⁸ O termo, segundo Ganoczy, é encontrado e sistematizado em Basílio de Cesaréia e seus contemporâneos, Gregório Niceno e Gregório Naziâncio.

5 Ensaio Crítico

Agora passamos para algumas considerações críticas. O método da analogia com as ciências naturais, conforme ele indica, é:

Não misturar nem separar, considerar os pontos de vista fundamentalmente diversos como igualmente justificados e complementares, lançar o mais possível pontes analógicas entre eles: este é o itinerário dos cientistas decididos em estabelecer um diálogo interdisciplinar(...). (GANOCZY, 2003, p. 259)⁹

O autor dedica um capítulo do livro para analogia com determinados fenômenos físicos. Na maioria deles ele é razoavelmente feliz com suas analogias. Por exemplo, no fenômeno do raio laser um fóton luminoso se coordena com seus vizinhos para produzir uma frequência precisa em uma direção precisa, o que se presta muito bem para uma interpretação em chave estrutural em explicação formal. Neste caso, a interpretação religiosa do fenômeno físico provê um conteúdo *ôntico estrutural* a uma explicação formal também estrutural e a analogia se torna bastante inteligível, até para o cientista.

Uma outra analogia interessante é no caso da questão mente-cérebro, que Ganoczy a coloca sob a perspectiva de espírito e cérebro. Comparando um cérebro a um computador, ele observa que a diferença quantitativa de velocidade de processamento, na qual o computador leva vantagem, há principalmente uma diferença qualitativa no processamento das informações. Nosso autor se equivoca quando argumenta que parte desta diferença reside no paralelismo do processamento existente no cérebro. Esta, a meu ver, não é a vantagem do cérebro, pois qualquer computador, com mais núcleos de processamento que possamos acrescentar a ele, não conseguirá performar determinadas atividades típicas de uma mente. São, a meu ver, razões intrínsecas à própria lógica computacional que indicam esta impossibilidade, mas não podemos desenvolvê-los aqui. Ao indicar que existe uma estrutura de sincronia e sintonia entre faculdades cognitivas “espirituais” e “materiais” ele consegue indicar a irredutibilidade do espírito à matéria e preserva a identidade da matéria como suporte.

Às vezes, algumas destas interpretações se tornam um pouco forçadas. Este é um problema em parte devido à própria escolha da analogia como ferramenta de interação entre diferentes campos de saber. Se por um lado ela é suficientemente flexível para se prestar a uma interpretação do mundo físico, por outro pode facilmente eleger aquelas teorias periféricas da

⁹ “Non mischiare ma neppure separare, considerare i punti di vista fundamentalmente diversi come ugualmente giustificati e complementari, gettare il più possibile ponti analogici fra di loro: questo è l’itinerario degli scienziati decisi a stabilire un dialogo interdisciplinare (...)”

ciência e deixar de lado a prática normal, as teorias que se tornam mais difíceis de serem compatibilizadas.

No entanto, o problemático não parece estar na exageração da analogia, mas na própria elaboração de sua ontologia Trinitária. No último parágrafo o próprio autor o indica e declara seu desconforto:

Nada me traria mais desagrado do que o fato que o meu ensaio de uma doutrina trinitária da criação deixasse a impressão de ser uma teoria idealista e irrealista. Portanto, acho oportuno dedicar as últimas palavras ao mistério do mal.¹⁰ (GANOCZY, 2003, p. 296)

Ao tornar a estrutura, sinontia e sinergia excessivamente otimistas ela perde aderência à própria experiência humana imediata na qual se insere principalmente o problema do sofrimento: a teodicéia. Em um único parágrafo ele procura se explicar, ao considerar que é possível que se formem estruturas más, de operacionalidade invertida. Ao contrário de produzirem identidades elas seriam desidentitárias, gerando o não-ser, o nada.

Neste aspecto, há de se repensar sua teologia e considerar uma modificação que leve em conta o problema do mal. Não poderíamos partir da própria ambivalência do homem e da natureza provendo assim uma ancoragem muito mais existencial? Neste aspecto parecem relevantes as meditações sobre o abandono de Deus na figura do Cristo que grita “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” elaborados e vivenciados como centro da vida cristã. Este aspecto foi traduzido por Chiara Lubich em chave existencial e, interessante, inclui justamente a criação.

O lugar da cruz como chave e revelação do que é o *ágape* pode servir de maneira central para o entendimento das relações intra-trinitárias e do *ser* como também o sentido do mal no mundo. A *kénosis* seria um movimento interno à estrutura, seu motor. A Chiara Lubich afirma:

Jesus abandonado experimentou em si, e assumiu em si, o não-ser das criaturas separadas da fonte do ser: tomou sobre si a “ vaidade das vaidades”.

Ele se apropriou – por amor- desse não-ser, que podemos chamar de negativo, e o transformou em si mesmo, naquele não-ser positivo que é o Amor, como revela a ressurreição. Jesus Abandonado fez com que o Espírito Santo se estendesse por toda a Criação, tornando-se assim “mãe” da Nova Criação. (LUBICH, 2003, p. 268)

¹⁰ “Nulla mi dispiacerebbe di più del fatto che il mio saggio di una dottrina trinitaria della creazione lasciasse l'impressione di una teoria idealistica e irrealistica. Perciò ritengo opportuno dedicare le ultime parole al mistero del male.”

6 Conclusão

O que procuramos mostrar nesta breve panorâmica crítica do pensamento de Alexandre Ganoczy, é que há um razoável esforço, de fato muito antigo, por parte de teólogos cristãos, para elaborar uma hermenêutica da natureza em chave cristã. Aqui a natureza é entendida como criação de Deus, e, portanto, contendo em si um alto valor. Estranhamente, no debate que se observa, especialmente em ambiente anglo-saxão, sobre os atuais conflitos entre ciência e religião parecem descartar sistematicamente tais elaborações (HEFNER, 2008). Este descarte é efetuado muitas vezes *in toto*: toda e qualquer religião, e por conseqüência também sua teologia, é 1) ilusão cognitiva; 2) sub-produto ou apêndice da evolução da espécie; 3) completamente inútil e 4) eticamente más para atuais sociedades. De qualquer forma, um aspecto positivo desta crítica é o de provocar o debate e promover uma pesquisa científica em terceira pessoa, do próprio fenômeno religioso. Nisto somente há de se concordar.

No entanto, isto não significa dizer que há somente esta forma de se estudar a própria religião. É cientificamente pouco honesto descartar toda a produção do espírito humano no passado atribuindo uma valoração negativa completa. Este mesmo argumento poderia ser aplicado à própria ciência: ela também é fruto do evolucionismo e nem por isso dizemos que ela é inútil. Ora, na linha de tempo evolutiva humana, a produção científica moderna e a produção letrada da história da humanidade se encontram praticamente juntas.

Se, portanto, há ao menos uma posição racional para interpretar a visão de mundo que emerge da ciência por parte do cristianismo, então, por que não o diálogo? Neste caso, a necessidade de se apresentar o quadro da interação sob o modelo de conflito não tem origens neste cristianismo. A interação, conforme procuramos mostrar nesta comunicação, pode ser racionalmente apresentável, filosoficamente argumentável e intelectual e espiritualmente estimulante.

7 Bibliografia

BARBOUR, Ian. *Quando a Ciência Encontra a Religião*. São Paulo: Cultrix, 2004.

GANOCZY, Alexandre. *Il Creatore Trinitario: Teologia della Trinità e Sinergia*. Brescia, Itália: Editrice Queriniana, 2003.

HARADA, Hermógenes. Heinrich Rombach, Memória e Gratidão. *Scintilla*, v.I, n.2, 2004. Curitiba. Disponível em <http://www.saoboaventura.edu.br/pdf/scintillavol1n2.pdf> . Acesso em 25/03/2008.

HEFNER, Philip. Science and Well-Winnowed Wisdom: the Grand Quest. *Zygon*, v.42, n.4, pp.799-802, 2008.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2003.

LUBICH, Chiara; VANDELEENE, Michel (org). *Ideal e Luz*. São Paulo: Brasiliense; Cidade Nova, 2003.