



INTRODUÇÃO À TEOLOGIA

PERFIL, ENFOQUES, TAREFAS

J. B. Libanio
Afonso Murad



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



J. B. Libanio
Afonso Murad

Introdução à Teologia

Perfil, enfoques, tarefas





Índice

Introdução	15
------------------	----

CAPÍTULO 1: CONTEXTO ATUAL

I. Sinais de esperança para a teologia	23
1. Na era da teologia de e para leigos	24
2. No reino do pluralismo	25
3. No reino do ecumenismo e do diálogo inter-religioso	28
4. Uma pastoral mais exigente	29
5. A sede de espiritualidade em partilha	31
6. A pós-modernidade: era da liberdade e da criatividade	32
7. Pluridiversidade dos lugares teológicos	33
8. Uma teologia para além da racionalidade cartesiano-kantiana	35
9. A teologia como companheira do homem moderno	35
II. Persistência de suspeitas em relação à teologia	38
1. A partir de uma pastoral imediatista “popular”	38
2. A partir de uma perspectiva espiritualista	41
3. A partir de um maior controle centralizador	42
4. Dificuldades do ensino da teologia	46



ÍNDICE

a. O lugar de ensino da teologia 46

b. O aluno de teologia hoje e suas dificuldades 49

c. Falta de sistematização 51

5. Distância entre teologia e pastoral 52

III. Conclusão 53

 Dinâmica I 54

 Dinâmica II: Leitura e discussão de texto 54

 Perguntas para reflexão e discussão 55

 Bibliografia complementar 56

CAPÍTULO 2:
CONCEITO E NATUREZA DA TEOLOGIA

I. Introdução 57

II. Conceito de teologia 62

 1. A origem do termo 62

 2. Os diferentes usos do termo na história 64

 3. A intelecção do termo 67

 4. Teologia: diálogo entre o homem
e Deus na comunidade eclesial 71

 5. A teologia como atividade complexa 75

III. Estrutura teórica da teologia 76

 1. Sabedoria, saber e crítica 76

 a. Teologia como sabedoria 76

 b. Teologia como saber racional 78

 c. Teologia como crítica 79

 2. Teologia como ciência 79

 a. Submissão da ciência à teologia 80

 b. Surgimento dos conflitos 81

 c. Solução intermédia da harmonização apologética 82



ÍNDICE

d. O momento da ruptura: positivismo da ciência	82
e. Momento hermenêutico	84
f. Conclusão	87
3. A natureza da linguagem teológica	89
4. Momentos internos da teologia	93
a. “Auditus fidei”	94
b. “Intellectus fidei”	96
5. Teologia como prática teórica	97
6. Teologia dedutiva e indutiva	101
a. Teologia dedutiva	101
b. Teologia indutiva	103
Conclusão	105
Dinâmica I	106
Dinâmica II: Pequena pesquisa sobre o conceito de teologia .	108
Bibliografia	108

CAPÍTULO 3: BREVE HISTÓRIA DA TEOLOGIA

I. A “teologia originante” das primeiras comunidades cristãs	112
1. A fonte de toda teologia	112
2. Caracterização da “teologia originante”	114
II. A teologia simbólica da patrística	115
1. Contexto e desafios	116
2. Caracterização da teologia patrística	117
a. Bíblica	119
b. Litúrgica	120
c. Crística e eclesial	121
d. Criativa, inculturada e plural	122



3. Fases predominantes 124

4. Avaliação crítica 125

III. Teologia escolástica medieval 127

1. Etapas da escolástica 127

 a. A gestação 127

 b. Os inícios 128

 c. O esplendor da escolástica 130

2. Características da teologia escolástica a partir de Santo Tomás 131

3. Avaliação crítica 133

IV. A teologia antimoderna e manualística 135

1. Mudanças na sociedade, enrijecimento da teologia 135

2. Características 136

3. Avaliação crítica 138

V. A teologia em mudança 139

1. Século XIX: Tübingen e a Escola Romana 140

2. Início do século XX: o despertar da teologia católica 141

3. A crise modernista 142

4. A teologia no entre-guerras (1918-1939) 143

5. No limiar do Vaticano II 145

VI. Tendências e características da teologia contemporânea . 147

1. Teologia em diálogo com a modernidade 148

2. Teologia plural 150

3. Confronto com a subjetividade e a historicidade 151

4. Verdade, veracidade e prática 152

 Breve história da questão metodológica 157

 Dinâmica: Perguntas para reflexão 160

 Bibliografia 160



**CAPÍTULO 4:
A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO
(TdL): ESTATUTO TEÓRICO**

I. Contexto histórico de nascimento da TdL	161
1. Situação sociopolítica e econômica	162
a. Situação de dominação e opressão	162
b. Movimentos de libertação	164
c. Presença da Igreja	166
2. Situação cultural e teológica	169
II. Estrutura da teologia da libertação	172
1. Pontos de partida	172
2. Articulações com a prática	174
3. Os três momentos da TdL	174
a. Momento pré-teológico	174
b. Momento teológico	179
c. Momento prático	182
4. Teologia da libertação e práxis	184
III. Balanço crítico da TdL	186
IV. Perspectivas de futuro	191
V. Conclusão	194
Dinâmica: Revisão pessoal e discussão em grupo	195
Bibliografia	196

**CAPÍTULO 5:
O ENSINO ACADÊMICO DA TEOLOGIA**

I. Níveis da teologia	197
1. Teologia popular ou cotidiana	199
2. Teologia pastoral	202



ÍNDICE

3. Teologia profissional e acadêmica	203
4. Articulação entre os níveis	205
II. Teologia e pastoral: perspectivas distintas	206
1. Colaboração recíproca	207
2. Tensão	207
3. Teologia e pastoral no curso acadêmico	208
III. Áreas de estudos e disciplinas teológicas	212
1. Teologia fundamental	213
2. Teologia bíblica	216
3. Teologia moral	221
4. Teologia sistemática ou dogmática	224
5. Direito canônico	226
6. História da Igreja	229
7. Liturgia e espiritualidade	231
8. Outras disciplinas	234
9. Resumindo	236
IV. Processo de ensino-aprendizagem	237
1. Postura pedagógica	237
2. Metodologia	238
V. Teologia e espiritualidade	240
Dinâmica	243
Bibliografia	243

CAPÍTULO 6: DA TEOLOGIA ÀS TEOLOGIAS

I. Universalidade e particularidade da teologia	245
1. Universalidade ou uniformidade?	246
2. A pluralidade em questão	248



II. O caminho dos enfoques teológicos	249
1. Teologias do genitivo e enfoques teológicos	249
2. Como se elabora um novo enfoque teológico	250
3. Uso do enfoque teológico no ensino acadêmico	253
III. Enfoques teológicos recentes	254
1. Enfoque meta-sexista: a teologia feminista	255
2. Enfoques étnicos: o caso da teologia negra e ameríndia	258
3. Enfoque ecológico: teologia holística?	266
4. Enfoque macroecumênico: teologia das/nas religiões	270
5. Enfoque pluricultural: teologia inculturada	274
6. Enfoque geo-sócio-histórico: teologia continental	280
Conclusão	282
Dinâmica	283
Bibliografia	284

CAPÍTULO 7:

GRANDES MATRIZES OU PARADIGMAS DA TEOLOGIA

I. O sagrado	289
1. A força unificadora do sagrado	290
2. A teologia na matriz do sagrado	292
3. Sagrado e o tempo-espaço	293
4. O profano no sagrado	295
II. Gnose sapiencial	299
III. Ser-Essência	302
1. O esquema dual	303
2. Da dualidade ao dualismo	304
3. Dualismo, corpo e espiritualidade	307
4. Natural x Sobrenatural	308



ÍNDICE

IV. Subjetividade, intersubjetividade, existência	311
1. Subjetividade e hermenêutica	312
2. A intersubjetividade	314
V. História, práxis	315
1. A matriz da história	316
2. A matriz da práxis	320
VI. A matriz da linguagem	324
1. Linguagem e verdade consensual	325
2. Comunicação e libertação	326
VII. A narração	328
VIII. A holística	330
Conclusão	332
Dinâmica	333
Bibliografia	333

CAPÍTULO 8: TAREFAS DA TEOLOGIA

I. Tarefas gerais	336
1. Tarefa hermenêutica	336
a. Historicidade, sujeito e sociedade	336
b. Semiótica e hermenêutica	340
c. Desafios para a tarefa hermenêutica	341
2. Tarefa crítico-constructiva	343
a. Âmbito intra-ecclesial	345
b. Âmbito ecumênico e inter-religioso	347
c. Âmbito ético-social	348
3. Tarefa dialogal	350



ÍNDICE

a. Requisitos para o diálogo	351
b. Interlocutores	353
II. Tarefas específicas	354
1. Tarefa da práxis	354
2. Tarefa de unidade interna na diversidade	356
3. Aprimoramento dos instrumentais pré-teológicos: relação com as ciências	359
4. Algumas prioridades teológicas no Terceiro Mundo	361
5. Teologia e ecologia	363
6. Formação de leigos e sacerdotes	364
7. Produção de teologia pastoral e comunicação	365
8. Articulação com a pastoral e a espiritualidade	367
Conclusão	368
Dinâmica	369
Bibliografia	370
Conclusão	371



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



Introdução

Todo saber tem seu mistério. E no mistério deve-se ser iniciado. O saber teológico vê-se envolvido, mais que qualquer outro, por véu misterioso, por tratar-se, em última análise, de conhecimento a respeito do mistério dos mistérios: Deus. “Tira as sandálias de teus pés, porque este lugar em que estás é uma terra santa” (Ex 3,5) soa aos ouvidos de quem pensa aproximar-se do estudo da teologia. Só nessa atitude de reverência religiosa consegue-se penetrar o mundo da teologia. Nisso ela difere grandemente das outras ciências. O halo sagrado envolve-a, e, se ele se desfaz, termina-se por praticar teologia secularizada. E esta, por sua vez, acaba passando atestado de óbito para si mesma.

O estudo da teologia hoje navega por mares bravios, mas fascinantes. Talvez pudesse ter sido mais fácil estudar teologia em outros tempos, em que a nau da Igreja quase parara nas calmarias da cristandade ou neocristandade. Depois que os ventos da modernidade e pós-modernidade açoitam o pensamento religioso, ora ferindo-o em sua raiz, ora espalhando suas sementes por todas as partes, a teologia, ao mesmo tempo, viu-se postergada à condição de produto supérfluo da sociedade industrial burguesa e sumamente desejada por novo mercado religioso.

Em relação aos espaços do descaso, a teologia necessita renovar-se, vestir-se com roupas novas para tornar-se atraente e cobiçada. Vale a parábola do palhaço de Kierkegaard que, em vez de fazer as pessoas virem apagar o incêndio ameaçador, só conseguia hilaridade



diante de seu discurso ardente e dramático, já que estava vestido com fantasia de palhaço, alheia à seriedade da situação. A teologia pode, às vezes, parecer vestida com paramentos religiosos antigos e produzir mais riso que interesse. Trajar a roupa do momento histórico sem trair sua vocação de fidelidade à tradição persiste desafiante.

O aluno de teologia é chamado, desde o início, a esta tarefa exigente e ingente no sentido de continuamente refazer esquemas mentais e linguagens defasadas para falar com maior contemporaneidade a si próprio e a seus coetâneos. Labor que acontecerá no interior de cada um, mas lhe extravasará do coração em novos temas e linguagem.

Não menor desafio lhe vem de outros arrabaldes. Estes, sim, freqüentados pelos sedentos de teologia. O despertar da consciência do leigo na Igreja, a reação às pretensões secularistas das ciências e da tecnologia, a sede provocada pela sequeidão do anonimato urbano arregimentam sempre maiores curiosos e amadores da teologia. Esse novo *marketing* pode tentar o teólogo a embrulhar — com rapidez suspeita, mas compensada por embalagem atraente — produtos teológicos de pouco valor. A pressa é inimiga da perfeição.

Estudar teologia significa dois momentos antagonônicos, cujo equilíbrio dinâmico instável deve submeter-se a contínua avaliação. Ora o estudante deve estar envolvido até o âmago do coração com a realidade angustiante e questionadora dos irmãos, captando-lhes as perguntas, as interrogações, as dúvidas, as incompreensões. Ora necessita do recôndito silencioso de seu quarto para ruminar o lido nos livros, ouvido nas aulas, rezado nas orações. Assim a teologia descerá às profundidades de sua vida, para daí sair em gestos e palavras, em símbolos e ritos, em falas e escritos, em direção àqueles com os quais vive a aventura da existência ameaçada.

Destarte, ora enfrentando os ambientes hostis ou indiferentes, ora visitando os espaços religiosos desejosos de teologia, o estudante caminha entre Cila e Caribde. Equilibra-se entre o desânimo preguiçoso em face do descrédito e o afago fácil de situações gratificantes. A tenacidade, a seriedade, a constância silenciosa do estudo, de um lado, e a inserção consciente, a presença participada junto às pessoas, de outro, tornam-se exigência incontornável de um estudo de teologia



nos dias de hoje. Dessa feliz conjugação pode-se esperar a nova feição da teologia.

- ANTONIAZZI, A., "Enfoques teológicos e pastorais no Brasil hoje", in: J. B. Libanio-A. Antoniazzi, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp. 97-160.
- BOFF, L., "Práticas teológicas e incidências pastorais", in: L. Boff, *Igreja, carisma e poder*, Petrópolis, Vozes, 1981, pp. 29-57.
- FRANÇA MIRANDA, M. DE, "A situação da teologia no Brasil", in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), pp. 367-376.
- KERN, W., et alii, "Teologia", in: EICHER, P. (org.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, 1990, II. 483-592; trad. bras., São Paulo, Paulus, 1993.
- LIBANIO, J. B., "Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", in: *Perspectiva teológica* 9 (1977), n. 17, pp. 27-79.

Que é fazer teologia hoje?

"Sugeriram-me, entre outros, o tema 'Como estudar teologia hoje?' É este tema que gostaria de tomar, mudando-o um pouco. Não diria 'Como estudar teologia hoje?', mas 'Como fazer teologia?' Para mim, a diferença é muito importante. Quando se diz 'estudar ou aprender teologia', está-se, de certo modo, considerando que a teologia é uma coisa fixa, morta; uma coisa que se pode pegar, que se pode conhecer, que se pode adquirir como se adquire um quadro ou uma fortuna. É dizer que a teologia é um saber, que se pode, simplesmente, transmitir. Ora, teologia não é isto! A teologia é uma coisa viva; uma coisa que escapa, que se movimenta, que avança.

Tempos atrás, quando eu era estudante como vocês, 'estudando teologia', muitos professores me 'ensinaram teologia', isto é, expuseram-me soluções completas. Deram-me respostas a questões que eu não levantava. É muito importante compreender que teologia não é isto. É mais ou menos como o catecismo. Não sei se no Brasil o catecismo é como na Europa: são apenas perguntas e respostas. 'Quantas pessoas há em Deus? Há três pessoas em Deus'. Isto não é uma pergunta! A pergunta não é verdadeira. A pergunta está aí unicamente para obter a resposta. Dão-se respostas, mas não se levantam verdadeiras perguntas. E isto não é fazer teologia.

Por outro lado, antigamente, muitas vezes se estudava teologia porque estava no programa. Se alguém quer ser padre, tem de fazer filosofia, tem de fazer teologia. Isto não empolga a todos. E para os professores



é, às vezes, muito difícil, pois como diz um provérbio francês: “É sempre difícil fazer beber um asno que não está com sede” (Frei B. Olivier, *OP, Conferência pronunciada no Instituto Filosófico-Teológico Franciscano de Petrópolis. 17.3.1975*).

Orientação bibliográfica para o curso

Artigos introdutórios

- DUMÉRY, H.-GEFFRÉ, C.-POULAIN, J., “Théologie”, in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Enc. Univ. France, 1977, XV, pp. 1086-1093.
- FISICHELLA, R.-SECKLER, M., “Teologia”, in: LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R., *Dicionário de teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 931-949.
- FRIES, H., “Teologia”, in: *Dicionário de teologia*, São Paulo, Loyola, 1971, V, pp. 297-311.
- KERN, W. et alii, “Teología”, in: EICHER, P. (org.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, II, pp. 483-592; ed. fr., Paris, Cerf, 1988, pp. 722-795.
- LANE, G. et alii, “Teologias”, in: LATOURELLE, R.-FISICHELLA, R., *Dicionário de teologia fundamental*, pp. 963-982.
- MARGARITTI, A., “Teologia e filosofia”, in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino, Marietti, 1977, III, pp. 415-429.
- RAHNER, K., “Teología”, in: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona, Herder, 1976, VI, pp. 530-564.
- VAGAGGINI, C., “Teologia”, in: BARBAGLIO, G.-DIANICH, C. *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1979, pp. 1597-1711.
- VILANOVA, E., “Teología”, in: FLORISTÁN, C.-TAMAYO, J. J. (orgs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 1318-1327.

Obras fundamentais

- ADNÈS, P., *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1967, (col. Que Sais-Je? n. 1269): livro pequeno que trata da natureza, método e divisões da teologia.
- ALSZEGHY, Z. *Como se faz teologia?* São Paulo, Paulinas, 1979: mais exigente, estuda a estrutura da prática teológica.
- BEINERT, W., *Introducción a la teología*, Barcelona, Herder, 1981. Obra destinada aos alunos de faculdades de teologia alemã.
- CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, Tournai, Desclée, 1962, 121-272: livro didático, claro, mais sucinto que o anterior.
- FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991 (col. Teologia Sistemática): obra introdutória à teologia, em linguagem poética envolvente.
- LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, São Paulo, Paulinas, 1971: clássico manual, fundamental, claro, didático, de fácil inteligência.
- VILANOVA, E. *Para compreender la teología*, Estella, Verbo Divino, 1992: livro muito didático e realmente introdutório às questões fundamentais para compreender a natureza e história da teologia.
- VV.AA., “Teologia, para quê?” in: Revista *Concilium* 256 (1994/VI): número temático que aborda a situação atual da teologia, questões centrais de seu programa e a discussão sobre o método teológico.

Leitura complementar

- “A crise do humanismo e o futuro da teologia” (Editorial), in: *Concilium* n. 86 (1973/6), pp. 661-667.
- ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 123-174.
- ASSMAN, H., “Situação geral da teologia hoje”, in: *Texto e contexto* 1 (1968), pp. 16ss.



- BOFF C.,-BOFF, L., *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, Vozes, 1980, col. Como Fazer.
- _____, *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, Vozes, ³1982.
- BOFF, C., “Epistemología y método de la teología de la liberación”, in: ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., orgs., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid, Trotta, 1990, pp. 79-113.
- _____, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- BOFF, L. “Práticas teológicas e incidências pastorais”, in: IDEM, *Igreja, carisma e poder*, Petrópolis, Vozes, 1981, pp. 29-57.
- _____, “Que é fazer teologia partindo de uma América Latina em cativeiro”, in: *REB* 35 (1975), pp. 853-879.
- CHENU, M.-D., *La théologie est-elle une science?* Paris, Arthème, 1957.
- COMBLIN, J., “A teologia católica a partir do pontificado de Pio XII”, in: *REB* 28 (1968), pp. 859-879.
- COMBLIN, J., *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969.
- CONGAR, Y. “Théologie”, in: *Dic. Théol. Cath.* XV, 1, Paris, Letouzey et Ané, 1946, pp. 341-502.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, São Paulo, Paulinas, 1990.
- DARLAP, A., “Introdução”, in: FEINER, J.-LÖHRER, M., *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica*, I/1. *Teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1971, pp. 11-43.
- DUMONT, C., “La réflexion sur la méthode théologique”, in: *NouvRevTh* 83 (1961), pp. 1.034-1.050.
- EYT, P., “La théologie et la mort de l’homme”, in: *NouvRevTh* 96 (1974), pp. 471-488.
- GEFFRÉ, C., “Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique”, in: *Le point théologique. Recherches actuelles*, I, n. 1, Paris, Beauchesne, 1971, pp. 21-49.

- _____, *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989.
- GUCHT-VORGRIMLER, R. V., *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Paris, Casterman, vv. I e II.
- INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, “Recherches actuelles III”, in: *Le point théologique, Le déplacement de la théologie*, n. 21, Paris, Beauchesne, 1977.
- KASPER, W., *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, 1969.
- LIBANIO, J. B., “Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas”, in: *Perspectiva teológica* 9 (1977), n. 17, pp. 27-79.
- _____, *Estudos teológicos*, São Paulo, Loyola, 1969.
- _____, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo, Loyola, 1987, col. Fé e Realidade, n. 22.
- MESTERS, C., *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, 1980, col. CID-Exegese.
- MOLTMANN, J., *¿Que es teología hoy?* Salamanca, Sígueme, 1992.
- RAHNER, K., *Teologia e ciência*, São Paulo, Paulinas, 1971.
- RÉFOULÉ, F.-GEFFRÉ, C. et alii, *Avenir de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1968: trad. bras., São Paulo, Duas Cidades, 1970.
- SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e teologia*, São Paulo, Paulinas, 1968.
- SEGUNDO, J. L., *Libertação da teologia*, São Paulo, Loyola, 1978.
- SOBRINO, J., “Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana”, in: *Perspectiva Teológica* 21 (1989), pp. 285-303.
- TAVARD, G., “La théologie parmi les sciences humaines. De la méthode en théologie”, in: *Le point théologique*, n. 15, Paris, Beauchesne, 1975.
- VAGAGGINI, C., “L’insegnamento teologico e la vita di fede, speranza e carità”, in: *Seminarium* 8 (1968), pp. 570-590.



DINÂMICA INTRODUTÓRIA

1º Momento

Cada aluno procure fazer um exercício de memória, recordando-se de alguma experiência teológica. Para isso, procure lembrar-se de:

- quando fez a experiência de levantar um questionamento à sua fé;
- quando se percebeu em busca do sentido profundo, radical da existência;
- quando a fé lhe iluminou claramente uma ação concreta;
- quando percebeu outra pessoa fazendo uma reflexão sobre sua fé, isto é, teologizando;
- quando se identificou com um “sujeito social” letrado ou popular no momento em que ele levantava uma pergunta a ponto de ela ter-se tornado sua pergunta.

2º Momento

A partir dessa recuperação memorativa da experiência teológica em suas diversas formas, tente elencar por escrito algumas perguntas básicas que surgiram.

3º Momento

A partir do levantamento feito das perguntas básicas, como se lhe delineiam as expectativas para o curso de teologia? Formule as que quiser.

4º Momento

O professor poderá recolher as folhas dos alunos que quiserem entregá-las, e eventualmente abrir em aula um espaço para a partilha dessas folhas.



Capítulo

1

Contexto atual

“É A HORA EM QUE A VIGÍLIA DA RAZÃO AFUGENTOU
TODOS OS MONSTROS QUE O SEU SONO TINHA
GERADO” (UMBERTO ECO)

Todo saber está situado. Ensiná-lo fora de contexto aliena. O início de todo estudo requer um mínimo de contextualização. A teologia situa-se no cruzamento de duas experiências antagônicas. Uma manifesta-se prene de esperança. Como nunca em nossas terras, a teologia é procurada por leigos, é ensinada e praticada desde as formas simples nas comunidades eclesiais de base até as mais sofisticadas nos institutos teológicos. Outra veste-se de suspeitas. É vista com reserva e até desdém.

I. SINAIS DE ESPERANÇA PARA A TEOLOGIA

No céu da teologia, lucilam estrelas de esperança. A noite escura, que baixara, em dado momento, sobre o escampo teológico, vem sendo vencida lentamente por riscos luminosos. Não chega a ser nenhuma aurora boreal, mas desponta, sem dúvida, discreta luminosidade, alimentada por fatos novos.



1. Na era da teologia de e para leigos

H. C. de Lima Vaz anunciara profeticamente a virada de nossa Igreja latino-americana da condição de Igreja-reflexo para Igreja-fonte. Esse fenômeno assume as formas mais diversas. O campo da teologia não ficou alheio. Toda Igreja, em momento de vigor, expande-se em produções teológicas. A teologia estabelece relação de vida com os leitores. Estes a exigem, a consomem, mas também a provocam, a criticam, a condicionam. E, por sua vez, a teologia se revitaliza, se enriquece.

A nova onda teológica manifesta-se em um fato estatístico e um fato qualitativo. O dado estatístico significativo verifica-se no aumento de leigos e leigas que estudam teologia, quer em instituições acadêmicas com titulação oficial, quer em cursos de extensão teológica dos mais diversos níveis. Multiplicam-se os cursos de teologia para leigos nas dioceses, regiões e até mesmo paróquias, com boa frequência e assiduidade por parte dos participantes. As estatísticas revelam estar esse fenômeno em crescimento, de modo que se pode prever realisticamente o crescimento do número de leigos a estudar teologia.

Sob o aspecto qualitativo, o fenômeno acusa significativo deslocamento do interesse pela teologia. Está a aparecer mais forte e consistente entre leigos que entre aqueles que a devem estudar em vista do sacerdócio. A teologia transfere-se assim das mãos do clero para estudiosos leigos e leigas.

Tal fenômeno pode revelar maioridade intelectual do cristão leigo. Até então dependente das explicações dos teólogos, em sua quase totalidade pertencentes ao clero, ele começa a buscar inteligibilidade mais profunda para sua fé. Os embates do mundo moderno com filosofias alheias ao pensar cristão, com valorização excessiva da subjetividade individualista, com afã praxístico, com mentalidade histórica, com pluralismo religioso e de valores, estão a exigir do cristão atitude mais crítica e reflexiva a respeito de sua fé. Esta nova conjuntura desperta-lhe o desejo de estudos teológicos mais profundos que os catecismos aprendidos na infância e adolescência.

O cristão sente-se hoje, mais do que nunca, companheiro de muitos homens e mulheres que já não partilham de sua fé. Cabe-lhe dar razão

para si e para outros, que o interrogam, de sua crença cristã. A vida veste-se de aventura, tecida de crises, dificuldades e perguntas, que, em determinado nível, esperam da teologia alguma palavra de esclarecimento.

A complexidade e dificuldades dos problemas assinalam situações cada vez mais problemáticas para a fé do cristão médio. Sem avançar nos estudos de sua fé, ele se sentirá cada vez menos capaz para dar conta desse novo contexto cultural.

PINHEIRO, J. E., (org.), *Formação dos cristãos leigos*, São Paulo, Paulinas, 1995.

_____, (org.), *O protagonismo dos leigos na evangelização atual*, São Paulo, Paulinas, 1994.

2. No reino do pluralismo

A fé bíblica, desde o início, caracterizou-se por sua dimensão histórica. E a história, por sua natureza, rompe com a uniformidade essencial da matriz filosófica da natureza. Destarte, a fé bíblica manifestou-se de maneira pluralista. E a fé cristã na esteira da fé bíblica veterotestamentária herda a dimensão histórica pluralista. O mesmo fato-pessoa Jesus Cristo encontra quatro versões bem diferentes nos evangelistas e a interpretação original de Paulo. Na Patrística e na Idade Média, as diferentes escolas teológicas continuaram a mostrar essa pluralidade da única fé cristã.

No entanto, o pluralismo da modernidade, aguçado na pós-modernidade, adquire qualidade nova e diferente. À medida que se independentizaram do domínio da cristandade religiosa, as esferas culturais ganharam fôlego e desenvolveram-se consistentemente até mesmo em formas de sistemas autônomos de verdade e de expressões religiosas diferentes. Em outros termos, subjazia ao pluralismo tradicional certa homogeneidade filosófica, que se construía à base do platonismo e aristotelismo. Doravante, com a irrupção de diferentes matrizes modernas de filosofia e de ciências humanas, a teologia nutriu-se dessa diversidade, de modo que o pluralismo lhe atinge a própria estrutura interna do refletir. Não se consegue reduzir as filosofias e



ciências humanas a um denominador comum que permita homogeneidade teológica.

Além disso, passa-se de uma sociedade tradicional para uma sociedade liberal, marcada pela liberdade subjetiva das pessoas também em relação ao mundo dos valores e verdades últimas. Até então a religião católica cumprira a função de norma e integração social de todos os membros da cristandade. Ela oferecia carta de cidadania e referência de valor e ação para todos.

Com a irrupção da sociedade liberal, as diferentes esferas culturais rompem com a religião católica que as tinha coberto com seus ramos. Translada-se para a consciência pessoal a decisão livre no campo religioso. Ela se dava até esse momento no interior de uma tradição garantida pela cultura e autoridade religiosa dominante. Surge, portanto, o fato de possíveis decisões pessoais religiosas, configurando novo pluralismo religioso.

Não aconteceu unicamente um pluralismo irênico de independência das esferas culturais diante da fé católica. A modernidade, na expressão de seus maiores representantes humanistas, assumiu formas hostis, fustigando a religião católica que fora durante séculos dominante. Sobrou-lhe pouco ar para vicejar. Ficou plantada unicamente nos jardins eclesiásticos em sinal de defesa e rejeição da modernidade. A reconciliação veio praticamente com o Concílio Vaticano II.

A pós-modernidade fez-se mais generosa a respeito da religião. Abriu-lhe, de modo especial, espaço mais amplo. Curiosos de todos os tipos visitam-no com frequência. Com este estímulo, a teologia deixou o horto reservado dos seminários para frequentar alegre as praças da publicidade pós-moderna.

Se, de um lado, se lhe facilitou a entrada em ambientes até o momento cerrados, de outro, exigiu-se dela entrar em pé de igualdade com teologias de outras religiões. Já não se impõe por privilégios históricos e sociais. Em termos teóricos, essa nova situação implica saber dialogar não só com outros saberes, que propriamente não lhe são concorrentes, mas também com teologias e religiões que lhe disputam o mesmo público. Considerara-se décadas atrás ser avanço o diálogo ecumênico. Hoje se estende ao âmbito inter-religioso bem mais além da fé cristã.



Deste modo, o pluralismo apresenta-se para a teologia cristã como chance e desafio. Chance por permitir-lhe expor seus produtos nos mais diversos mercados. Desafio por esperar dela a capacidade de falar com sentido a interesses, buscas e gostos tão estranhos e diversificados, sem trair sua fidelidade fundamental à revelação.

As formas autoritárias de teologia desacreditam-se totalmente nesse mundo do pluralismo. Acostumadas a basear a verdade na autoridade extrínseca do poder, desconhecem o diálogo interno da verdade. Por sua vez, teólogos sensíveis a essa irrupção pluralista alegam-se de poder oferecer a originalidade de seus pensamentos, a provisoriedade de suas reflexões, a despreensão de suas propostas teológicas à espera do retorno do interlocutor e em espírito de diálogo.

Uma teologia na cultura pluralista necessariamente faz-se dialógica. Abre-se de dentro para o diálogo e faz-se e refaz-se tantas vezes quantas o diálogo lhe for ensinando esse refazimento. Se tal processo antes resistia séculos, depois décadas, hoje o teólogo considera um ano de literatura teológica tempo suficiente e longo para muitas revisões. Esta agilidade produtiva oferece à teologia chances inauditas de acompanhar o pensamento atual em suas vicissitudes com produções sempre novas e renovadas. O envelhecimento rápido dos produtos teológicos não permite a preguiça hermenêutica de ninguém. Do contrário, o risco de perder a condução da história agiganta e a teologia acaba ocupando logo alguma estante de museu, freqüentado por curiosos do passado, mas não por interessados de sua força evangelizadora presente.

O pluralismo avançou mais ainda. Já não se reduz a diferentes posições religiosas exteriores à teologia católica. Albergou-se em seu interior. No seio da Igreja, da própria teologia católica, proliferam posições teóricas e pastorais muito diversificadas. O leque amplia-se desde posições extremamente conservadoras até aquelas mais avançadas dentro do quadro ocidental na forma liberal e da libertação. Apesar de reações normais e naturais das instâncias burocráticas da Igreja, o pluralismo interno prossegue e torna-se irreversível.

Na esteira do pluralismo, ou, mais exatamente, como seu fator, a teologia assiste ao surto de inúmeras teologias genitivas do sujeito — da mulher, do negro, do índio — e teologias genitivas do objeto — do

trabalho, da matéria, do desenvolvimento, do progresso etc. —, ao avanço da atitude moderna de tudo interpretar, ao crescimento da tendência de descobrir em tudo um sentido religioso, à coragem teórica criadora de igrejas particulares, à liberdade do pensar, abandonando as trilhas tradicionais e enveredando por novas, ao encontro de outras crenças e religiões. E em íntima relação com este encontro estão as questões do ecumenismo no sentido amplo e a da inculturação.

FRIES, H., "Pluralidad de la teología y unidad de la fe", in: *Selecciones de teología* (1974/50), pp. 113ss.

GEFFRÉ, C., "Pluralidade das teologias e unidade da fé", in: B. Lauret-F. Refoulé (orgs.), *Iniciação à prática da teologia*. Tomo I: Introdução, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 91-108.

THIEL, J. E., "Pluralismo na verdade teológica", in: *Concilium*, n. 256 (1994), pp. 913-929.

3. No reino do ecumenismo e do diálogo inter-religioso

De fato, ultimamente o pluralismo tem-se deslocado para outros quadros e tradições culturais estranhas à versão ocidental. Rompe-se, pela primeira vez, na história da teologia a possibilidade de verdadeiras teologias não ocidentais de consistência que respondam a outras tradições culturais e religiosas, tais como as teologias indiana, africana, afro-ameríndia. Elas navegam nas mesmas águas do pluralismo teológico. Desafio e esperança para tantos cristãos e para o diálogo inter-religioso.

Este novo pluralismo surge do reclamo não simplesmente do ecumenismo em sua forma tradicional intercristã, mas também do macroecumenismo com religiões e tradições não cristãs. Visto de outro ângulo, defrontamo-nos aqui com a exigência de inculturação da fé e da teologia.

Este duplo fato — ecumenismo no sentido amplo e inculturação — vem trazendo oxigênio novo para a teologia e transformou-se nas últimas décadas em promissora primavera teológica, sobretudo no Terceiro Mundo. O ecumenismo europeu entre as igrejas cristãs enriqueceu muito a teologia e deu-lhe possibilidades únicas. Mas hoje parece já patinhar.

O espaço da esperança teológica deslocou-se para o Terceiro Mundo da Índia, da África e das Américas no diálogo com as grandes tradições religiosas orientais e com a tradição afro-indígena de nosso continente. Desponta esperançosa teologia. Novo contexto para que a criatividade teológica deslanche e rompa o marasmo em que muitas teologias se encontram.

Em estrita conexão com essa temática, avulta a questão da inculturação. Sem dúvida, destacou-se na Conferência de Santo Domingo como tema central e prenhe de perspectivas futuras. Aponta-se aí uma das novas e promissoras tendências teológicas.

AZEVEDO, M. DE C., *Modernidade e cristianismo. Desafio à inculturação*, São Paulo, Loyola, 1981.

FRANÇA MIRANDA, M. DE, "O pluralismo religioso como desafio e chance", in: *REB* 55 (1995), pp. 323-337.

TEIXEIRA, F., (org.), *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Paulinas, 1993.

_____, *Teologia das religiões*, São Paulo, Paulinas, 1995.

WILFRED, F., "Pluralismo religioso e inculturación cristiana", in: *Selecciones de teología* 29 (1990/114), pp. 119-123.

4. Uma pastoral mais exigente

A complexidade do cenário religioso e as transformações sociais do capitalismo industrial avançado sob a forma neoliberal estão a provocar situações novas e desafiantes à pastoral. Destarte, a busca da teologia surge da necessidade de lucidez em tal contexto. Exige-se do cristão maior preparo intelectual, antes de tudo, a respeito de sua própria fé.

Na verdade, J. L. Segundo, ao referir-se aos primórdios da teologia da libertação, explica-a como proposta de procurar libertar a teologia dos entraves conceituais, que impediam o cristão de tomar decisões corretas no campo da prática pastoral. Teologia cristalizada em outro contexto social, em que interesses de grupos dominantes conseguiram plasmar-lhe conceitos inibidores de ação libertadora, deve passar por processo de purificação conceitual. Esta exigência



supõe reflexão teológica mais aprofundada por parte dos agentes de pastoral.

O contexto de percepção das maiores demandas intelectuais deram-se em nosso continente no momento em que se passou de uma sociedade tradicional, fechada, agrária para uma sociedade industrial, urbana, moderna. Desenhavam-se no horizonte problemas novos, situações inéditas. Mas, a bem da verdade, na linguagem de A. Toffler, estava-se ainda na passagem da primeira para a segunda onda, a saber, da revolução agrária para a industrial. Como de fato a teologia cristã se tematizara no horizonte agrário e conservara-lhe durante séculos o imaginário, custou-lhe muito sofrimento hermenêutico a transposição para o mundo industrial, ainda que este se venha construindo há já trezentos anos.

Com muito maior gravidade impõe-se a situação atual da terceira onda que faz poucas décadas mina a civilização industrial, gestando nova civilização altamente tecnológica. As relações e método de poder, o modo de vida, o código de comportamento, o papel do Estado-nação, o tipo de economia, o universo da informação, os meios de comunicação de massa e inúmeros outros fatores na sociedade modificam-se profundamente. Nesse contexto, a pastoral torna-se ainda muito mais exigente para responder à enorme presença da mídia, como espaço novo para pensar e realizar a evangelização, em vista da qual se faz teologia.

Acrescentem-se ainda outras profundas transformações por que a sociedade humana está passando sobretudo depois do colapso do socialismo. Já desponta outra nova onda? O mesmo autor da Terceira Onda avança suas idéias explicitando a questão do deslocamento do poder, em que a flexibilização se torna a qualidade decisiva, a modo dos “móviles de Alexander Calder”, em que peças são substituídas, retiradas ou adicionadas à medida que a realidade o pede e, por isso, adaptam-se maravilhosamente a ela.

Esta pastoral mais exigente realizar-se-á máxime em universo de sempre crescente rapidez de informação, saltando os escalões médios da burocracia de modo que tanto o pároco como o bispo não serão somente informados por seus círculos burocráticos mais íntimos, mas poderão receber a cada momento de qualquer fiel informações precio-



sas para a pastoral, possibilitadas pelo uso inteligente da informática. Além disso, deslocar-se-á para o campo da permanente reciclagem das pessoas com cursos e habilitações o peso que se atribuía à rotina institucional da pastoral. E os sistemas de reciclagem podem assumir as mais variadas formas. O futuro da pastoral e da teologia vai depender de sua capacidade de criar novas formas de interação de informações, de saber, de conhecimentos. A modo de exemplo, basta ver com que rapidez já mesmo no Brasil milhões de jovens manuseiam os computadores sem que tenham seguido alguma escolaridade formal. Como aprenderam? Assim se aprenderão muitos outros saberes no futuro pelas vias mais diversas e informais. Abre-se este novo caminho para a teologia fora dos rituais institucionais¹.

SEGUNDO, J. L., *Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos*, São Paulo, Loyola, 1978.

TOFFLER, A., *A terceira onda. A morte do industrialismo e o nascimento de uma nova civilização*, Rio de Janeiro, Record, s/d (original inglês: 1980).

_____, *Guerra e antiguerra*, Record, Rio de Janeiro, 1994.

_____, *Powershift — a mudança do poder. Um perfil de sociedade do século XXI pela análise das transformações na natureza do poder*, Rio de Janeiro, Record, 1993.

5. A sede de espiritualidade em partilha

Ao lado de movimentos de leigos, cujo interesse quase exclusivo gira em torno da espiritualidade emocional e pouco teológica, há inúmeros grupos de vida cristã, que estão a surgir e desejam partilhar sua fé pelo estudo “do ensinamento dos apóstolos” no espírito da comunidade dos Atos (At 2,42).

Nem todos os envolvidos com interesses espirituais comungam com espiritualidade alienante e sem teologia. Há muitos que, pelo

1. A partir de São Paulo, por meio de Francisco Whitaker, tem sido criada em várias partes a “Universidade Mútua” que organiza encontros gratuitos de troca de saber entre pessoas dispostas a ensinar e pessoas interessadas em aprender — Para maiores informações: Universidade Mútua — Rede de Pinheiros. Rua Simão Álvares, 135/63. Fax: 011/853-3861. CEP: 05417-030. SÃO PAULO.

contrário, estão à busca de séria fundamentação teológica para sua espiritualidade.

A teologia desempenha papel fundamental na autojustificação da fé e na sua partilha em pequenos grupos. A novidade promissora deste movimento espiritual manifesta-se especialmente na criação de pequenas comunidades de vida cristã, onde as pessoas compartilham, em maior profundidade, sua experiência cristã. A teologia ajuda no aprofundamento e partilha de tal vivência religiosa.

Maior chance e desafio constitui-se o movimento da “Nova Era”. Chance porque manifesta imensa sede de escritos espirituais, religiosos. As livrarias povoam-se de tal tipo de literatura. Desafio porque a natureza da espiritualidade veiculada se distancia muito da visão cristã e entra em choque com nossas teologias. Cabe encontrar diálogo aberto e crítico com tal movimento religioso.

AMARAL, L. et alii, *Nova Era. Um desafio para os cristãos*, São Paulo, Paulinas, 1994.

BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, São Paulo, Ática, 1993.

_____, Frei Betto, *Mística e espiritualidade*, Rio de Janeiro, Rocco, 1994.

FELLER, V., “Nova era e fé cristã: mútua exclusão?”, in: *REB* 55 (1995), pp. 338-364.

LIBANIO, J. B., *Ser cristão em tempos de Nova Era*, São Paulo, Paulus, 1989.

6. A pós-modernidade: era da liberdade e da criatividade

Nos balanços que se fazem da pós-modernidade, ressalta-se, compensando a ruína da “grande narrativa”, dos mega-relatos teológicos, filosóficos, ideológicos e sociológicos, o surgimento de um canção de obras entregue à liberdade e à criatividade das pessoas.

Com efeito, o “pensamento forte” dos fundamentos últimos, dos sistemas bem estabelecidos, dos valores sólidos, das ideologias consistentes cede lugar ao “pensamento débil”, ao desmoronar-se. Abre-se à pessoa a oportunidade de criar-se seus fundamentos, seus valores, sua teologia. O enfraquecimento dos sistemas definidos deixa-se compensar altamente pela possibilidade de criatividade das pessoas. Se, de um lado, se amarga a falta de segurança e pontos de referência, de outro,



umentam os espaços limpos para novas construções. Com o enfraquecimento dos poderes centrais, a responsabilidade criativa de cada teólogo cresce em benefício de maior riqueza teológica original.

À primeira vista, o desmoronar dos arcaibouços sólidos de teologias anteriores soa trágico. No entanto, o teólogo é solicitado a deixar os jargões fáceis, os sistemas aprendidos de memória, as teses bem decoradas, para ir construindo sua teologia com abundância gigantesca de elementos acessíveis, ainda que em forma fragmentária.

Já Paulo Freire no final da década de 60 traçara o fascínio de uma educação como prática da liberdade. A pós-modernidade acrescenta a essa liberdade a dimensão de criatividade. A liberdade na modernidade dispunha de muitas estruturas de apoio que hoje, com a irrupção da pós-modernidade, vacilam e desfazem-se. E a liberdade sente-se duramente entregue a si mesma com o desmedido cometimento de criar seu mundo sem os suportes anteriores. As teologias escolástica e moderna deslizavam sobre trilhos epistemológicos e metodológicos bem plantados pela comunidade teológica. Hoje desafia-se o teólogo a forjar seus trilhos e encontrar os novos dormentes a que prendê-los. Se o risco de errar cresce, o fascínio da aventura entusiasma.

CARNEIRO DE ANDRADE, P. F., "A condição pós-moderna como desafio à Pastoral Popular", in: *REB* 53 (1993), pp. 99-113.

COLOMER, J., "Postmodernidad, fe cristiana y vida religiosa", *Sal Terrae* 79 (1991), pp. 413-420.

MARDONES, J. M., "El reto religioso de la postmodernidad", in: *Iglesia Viva* 146 (1990), pp. 189-204.

_____, "Un debate sobre la sociedad actual: I. Modernidad y posmodernidad", in: *Razón y Fe* 214 (1986) n. 1056, pp. 204-217; II. "Posmodernidad y cristianismo", in: *ibidem*, n. 1057, pp. 325-334.

SÁNCHEZ MARISCAL, J. D. J., "Postmodernidad: el encanto desilusionado o la ilusión del desencanto?" in: *Religión y cultura* 38 (1992), pp. 367-388.

7. *Pluridiversidade dos lugares teológicos*

A teologia clássica conheceu os famosos "loci theologici" — lugares teológicos —, elaborados sobretudo pelo teólogo Melchior



Cano, na esteira de Aristóteles. Funcionavam como pontos de referência e critérios mais gerais na epistemologia e metodologia teológica. Na inteligência de teologia sobretudo a partir de cima, esses lugares resumiam-se a autoridades e fontes principais da teologia: Santos Padres, Dogma, Concílios, Teólogos (especialmente Tomás).

A viragem da modernidade ensinou a descobrir, em sentido diferente mas real, como “lugar teológico”, a experiência humana quanto “lugar do sentido”. Privilegiaram-se as experiências de densidade existencial: dor, sofrimento, morte, angústia, tentação etc. A teologia da libertação, por sua vez, reconheceu o cotidiano, lugar privilegiado para teologizar.

Com esses dois novos lugares, a teologia pôde enriquecer-se grandemente. Com o avanço da pós-modernidade, o cotidiano tornou-se de posto de relevo. Com efeito, com o desfazer-se das “grandes narrativas” históricas, filosóficas, ideológicas, sociológicas etc., os pequenos relatos lhes ocupam o lugar. Eles convertem-se em lugares de descoberta do agir de Deus e, por conseguinte, em lugares de possibilidade de teologizar. Com isso, abre-se maravilhoso espaço para uma nova teologia do “pequeno”, das “breves narrações de qualquer lugar, em que se decidem a história, a vida, a aventura, o amor humanos em sua ambigüidade, torna-se “lugar teológico”. É uma nova e diversificada teologia.

A revista *Concilium* tem sido extremamente sensível a esse modo de fazer teologia e por isso tem-nos brindado numericamente interessantes e variados, entre outros: modernidade, Europa, mulher, Terceiro Mundo, fracasso, mídia, esporte, paz, poder, maternidade, vítimas, aids, terrorismo, olimpíadas, corrupção, pobreza etc.

ALVES, R., *Teologia do cotidiano. Meditações sobre o momento e a eternidade*. Olho d'Água, 1994.

PIERIS, A., “O problema da universalidade e da inculturação tendo em vista o pensamento teológico”, in: *Concilium* 256 (1994), pp. 930-942.



8. *Uma teologia para além da racionalidade cartesiano-kantiana*

O triunfo da ideologia do cientismo desprestigiara o pensamento das ciências humanas de tal modo que muitas delas preferiram submeter-se aos cânones da linguagem científica a aceitar o exílio. A teologia e todo tipo de discurso religioso padeceram do desconforto do império do cientismo.

A pós-modernidade rasga cruelmente a máscara ideológica desse discurso e joga-lhe em face o engodo de suas pretensões. Mostra, em termos claros, a pobreza da racionalidade experimental, da lógica positiva, da razão instrumental, que abafaram a dimensão simbólica e estética do ser humano.

A valorização da linguagem simbólica e estética abre promissoras possibilidades para o discurso teológico e religioso, a tal ponto que o risco reside no pólo oposto. Vindo ao encontro de sensibilidade simbólica e de sede de uma linguagem que fale à totalidade da pessoa, a teologia pode aventurar-se em discursos fáceis e superficiais, saltando açodadamente a racionalidade cartesiano-kantiana. Ocupar um espaço que se abre não implica necessariamente deixar o anterior.

A teologia permanece com a pretensão de um discurso que responda à racionalidade moderna. Mas tem possibilidades alvissareiras de trabalhar a linguagem simbólica e estética de modo que venha ao encaço da modernidade ressequida pelo cientismo e pela funcionalidade imediata da tecnologia.

FORTIN-MELKEVIK, A., "Métodos em teologia. Pensamento interdisciplinar em teologia", in: *Concilium* 256 (1994), pp. 967-979.

9. *A teologia como companheira do homem moderno*

A teologia difere das outras ciências no sentido de querer ser mais companheira do que objeto a ser conhecido. As ciências oferecem elementos para que se organize, se pense, se construa o mundo



e se aja nele. A teologia prefere dispor-se, de maneira gratuita, a ser companheira de viagem da solidão do homem moderno.

A vida humana intercala-se, como curto lapso diurno, entre duas gigantescas noites. A noite da não-existência. Ontem não éramos. Esse ontem recua bilhões de anos até o big-bang. E antes dele paira o silêncio do nada. Após a morte, abre-se nova noite escura sem término. Entre essas duas ameaças do caos inicial e final, o ser humano caminha solitário, sem luz. A teologia, ao fazer-se companheira, quer contar-lhe as histórias de Deus que lhe permitem encontrar sentido para esta aventura tão breve entre os infinitos do ontem e do amanhã.

A solidão desse viandante moderno, além dessa dimensão ontológico-existencial inexorável de originar-se da escuridão da noite do não-existir e para ela caminhar, vê-se acrescida pelo peso das condições históricas da modernidade e pós-modernidade liberal e seu reverso de exclusão. No lado avançado da modernidade liberal, a solidão veste-se do insaciável individualismo consumista. Quanto mais o cidadão da modernidade mergulha no oceano de seus interesses egoísticos, no afã inesgotável de buscar-se só a si mesmo, tanto mais o persegue a tristeza solitária de seu eu vazio. E, no Terceiro Mundo da pobreza, a dor da fome, a preocupação com o futuro inseguro, a morte “antes do tempo” espreitam ameaçadoras e tenebrosas, envolvendo as pessoas em doloroso penar.

Nesse momento, brotam as histórias do consolo. Algumas superficiais, mentirosas, enganadoras, alienantes. Nisso a mídia capitalista se especializou. A teologia sente a vocação de contar as mais belas histórias de conforto e consolo, hauridas na Palavra de Deus. O “era uma vez” divino adquire seu pleno significado. A teologia quer acompanhar o viajante moderno nessa peregrinação, contando-lhe as histórias da proximidade de Deus ao homem e das possibilidades da proximidade do homem a Deus.

O teólogo europeu falará do “rosto do outro” que remete ao Outro, fundamento de toda alteridade, dotado de anterioridade e heteronomia fundadora. As histórias de Deus narram e traduzem na analogia dos símbolos essa presença e companhia de Deus na trajetória humana. Evocam, com sua linguagem narrativa e analógica, aquele que as supera, e suscitam o que virá sem predeterminá-lo. Nestas



histórias abertas, memória de uma origem que não se deixa capturar na história, Deus nos seduz. O teólogo coloca-se ao lado de seus irmãos para ser-lhes contemporâneo, para ouvir-lhes as dores, as dúvidas, os sofrimentos e só depois contar-lhes as histórias de Deus. Na poética expressão de B. Forte, elabora-se uma apologética do êxodo do homem e do advento da Palavra condescendente de Deus.

O futuro da teologia se decide na sua arte de contar as estórias do êxodo do homem e do advento de Deus em maravilhoso encontro. Em sua caminhada solitária, o homem depara com a Palavra de Deus que lhe vem ao encontro e lhe ilumina as duas noites fundamentais. Antes de sua existência, estava a comunhão da Trindade. No final de sua existência, está essa mesma comunhão. Tudo se ilumina desde aí.

“Esta forma de apologética será o pensamento da ‘condescendência’ de Deus com relação ao homem — segundo o espírito dos Padres gregos —, mas também da nostalgia do Totalmente Outro, que existe no coração do homem — segundo o dito agostiniano ‘fecisti cor nostrum ad Te’ (fizeste o nosso coração para Ti) —, e de tantas histórias de sofrimento e incompletude, que em sua infinita dignidade estão cheias de perguntas abertas e tesouros escondidos. Sem esta apologética, a teologia não mais seria parte do mundo da linguagem, transformando-se em mera conversa fútil e em silêncio, devido não a um falar mais alto, mas apenas a um calar-se nu e vazio.

Para tentar semelhante apologética, é necessário propor-se, portanto, a pergunta sobre o sentido que possa ter a teologia, e não só a partir do homem, mas também a partir de Deus. O desafio do sentido é posto assim juntamente pelo movimento de êxodo que é a existência humana (existir é ‘estar fora’...) e pelo movimento do advento, pelo qual a Palavra vem preencher e perturbar o silêncio. Este desafio concerne ao mesmo tempo ao sentido de Deus para o homem, em sua dimensão pessoal e na histórico-social, assim como também ao sentido do homem para Deus, enquanto lhe é dado percebê-lo na Palavra de revelação. Mas concerne também e propriamente ao sentido do nosso falar de Deus e do homem, o sentido daquele pensamento do êxodo e do advento e do seu encontrar-se na cruz e ressurreição do Crucificado, que é a teologia cristã” (B. Forte, A teologia como companhia, memória e profecia, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 12s).



CODINA, V., “¿Teología desde un barrio obrero?” in: *Selecciones de teología* 16 (1977/61), pp. 25ss.

FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991 (col. Teologia Sistemática), pp. 7-67.

II. PERSISTÊNCIA DE SUSPEITAS EM RELAÇÃO À TEOLOGIA

Apesar desses sinais tão positivos de apreço, estima e busca de aprofundamento teológico, persistem ainda suspeitas a seu respeito. A teologia reinara tranqüilamente durante séculos. Não se lhe levantava então nenhuma suspeita sobre o papel hegemônico. Viviam-se nos reinos da cristandade. E, além do mais, uma cristandade bem introjetada e assumida. A crítica kantiana ainda não havia abalado os fundamentos do pensar, e a crítica ideológica tampouco tinha erguido sua bandeira incômoda de suspicácias aos interesses ocultos de todo pensar dominante.

Com a modernidade, levantam-se suspeitas a respeito da função, da natureza e do método da teologia. Estas surgem das hostes externas à fé e à Igreja e de dentro do próprio reduto eclesial. Talvez a virulência das críticas tenha passado, mas restam certas resistências teimosas em vários setores externos e internos à Igreja. Conhecer-las já no início do estudo da teologia permite lucidez maior para trajetória teórica mais transparente e tranqüila.

1. *A partir de uma pastoral imediatista “popular”*

As camadas populares foram e ainda são, em grande parte, submetidas ao império ideológico dos estamentos dominantes e dirigentes.

“O autoritarismo na cultura política brasileira não é apenas o resultado do agir das elites políticas, mas tem também suas raízes nas formas como as classes dominadas se submetem e reproduzem em suas próprias práticas cotidianas este autoritarismo.”²

2. Ilse Scherer-Warren, *Redes de movimentos sociais*. São Paulo, Loyola, 1993 (Col. Estudos Brasileiros, 1), p. 49.



Sem dúvida, o saber, possuído e retido pelas elites, deixa as classes populares em desvantagem informativa. Possibilita-se assim mais facilmente gerar a impressão de tratar-se de dois tipos de pessoas, as que sabem e as que ignoram. As últimas dependem das primeiras.

Nesse jogo ideológico de dominação, estabelecem-se duas igualdades: saber equivale a conhecimento teórico, saber é poder. As classes dominantes e dirigentes, retendo o saber, apossam-se do poder. E as camadas populares, não tendo acesso ao saber, sentem-se marginalizadas do poder. Cabe-lhes agir segundo a cartilha do saber dominante.

Já que tal fenômeno ainda funciona na sociedade, a Igreja dificilmente consegue escapar de sua influência. Ela está dentro da sociedade. Sem reproduzir automaticamente as estruturas da sociedade, é, no entanto, marcadamente influenciada por elas. E os fiéis também projetam sobre a clerezia teológica a imagem da instância do saber sobre a fé e revelação. Cabe-lhe ministrar os conhecimentos teológicos, e aos leigos aprendê-los.

Se tal atitude vale dos fiéis em geral, com muito mais razão das camadas populares. Estas, mais que nenhum outro grupo da sociedade, sentem-se indefesas e dependentes dos conhecimentos religiosos do clero, portador quase único da teologia.

No bojo do movimento de conscientização³, impulsionado e alimentado pelas idéias de Paulo Freire⁴, e reforçado por toda uma valorização do saber popular⁵, nascem suspeitas sobre o significado ideológico de tal corte entre teoria e prática, conhecimento e agir, saber e

3. H. C. de Lima Vaz, "Consciência histórica" I, II, in: *Ontologia e história*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 201-266.

4. P. Freire, *A educação como prática para a liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982; idem, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975; idem, *Educação e atualidade brasileira*. Tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco, Recife, 1959; J. Barreiro, *Educación popular y proceso de concientización*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.

5. A. A. Arantes, *O que é cultura popular?* (col. Primeiros Passos, 36), São Paulo, Brasiliense, 1981; E. Valle-J. J. Queiroz, *Cultura do povo*, São Paulo, Cortez, 1979; C. R. Brandão, *Educação popular*, São Paulo, Brasiliense, 1985.



ação, de modo que a teoria, o conhecimento, o saber pertencem às classes dominantes e dirigentes, e a prática, o agir, a ação cabem às classes populares. E, no campo da religião, o fato de o clero reter para si o saber, enquanto os fiéis, sobretudo populares, agiam em dependência de tal saber, vê-se questionado.

Pois bem, uma teologia construída nessa perspectiva cai de cheio sob a suspeita ideológica da dominação e manipulação, levantada sobretudo por agentes de pastoral popular. Eles, mais sensíveis ao saber do povo e imbuídos da nova linha pedagógico-política conscientizadora, desclassificam a teologia dominante e, em momentos de maior virulência, toda teologia.

Esta suspeita em face da teologia a partir da pastoral popular produziu vários efeitos. Na formação dos agentes de pastoral, clero ou não, sucumbiu-se ao antiintelectualismo pragmático com soberano desdém pela teoria, pela teologia, em nome de prática correta e coerente. Muitos do clero procuravam adquirir o mínimo teológico que lhes facultasse o acesso às ordens e refugavam qualquer estudo fora da religião. Na prática pastoral, as considerações teóricas eram remetidas para as calendas gregas. Hoje a conjuntura está em mudança. As camadas populares e seus respectivos agentes percebem a importância dos conhecimentos teóricos. Sem dúvida, desempenhou papel decisivo para descobrir a relevância da teoria o pensamento de A. Gramsci, que foi muito estudado em nosso contexto. A figura do “intelectual orgânico” era aplicada também ao teólogo. E a teologia adquiria então o estatuto de teoria orgânica ao processo de libertação. Por isso, parece que as baterias da pastoral popular já não estão assestadas contra o estudo da teologia. Haverá ainda alguns retardatários que repisam teclas passadas.

Ainda em conexão com a perspectiva popular, mas de viés conservador, não crítico-popular, existe profunda suspeita em relação à teologia moderna e à da libertação. São setores que querem conservar o povo em seu nível e tipo de conhecimento. Confundem a fé com a conservação de doutrina imutável e inquestionável. Partem do dado verdadeiro de que a imensa porção do capital religioso da fé é aceita pela comunidade pela via da transmissão e só pequena parcela é assumida



na liberdade. Mas concluem, equivocadamente, que então vale mais deixar o povo intocado em sua expressão religiosa tradicional que lhe levar as novas formulações teológicas. Teme-se até mesmo que a simplicidade piedosa dos seminaristas seja perturbada pelo estudo da teologia.

LIMA VAZ, H. C. DE, "A Igreja e o problema da 'Conscientização'", in: *VOZES* 62 (1968), pp. 483-493.

2. *A partir de uma perspectiva espiritualista*

O surto espiritualista abre perspectivas esperançosas à teologia, como se viu acima. No entanto, surgem, em outros movimentos espiritualistas, atitudes opostas de descaço e desinteresse pelo pensar teológico. Tal não acontece porque haja real contradição entre teologia e experiência espiritual. Pelo contrário, elas se alimentam mutuamente. Na verdade, em dado momento da história passada da teologia, aconteceu dolorosa ruptura entre teologia escolástica e espiritualidade, de modo que muitas vezes a reflexão teológica soava pouco espiritual e a espiritualidade, pouco teológica. H. von Balthasar atribui à entrada do aristotelismo na teologia a causa de tal estranhamento mútuo.

Na esteira dos movimentos preparatórios do Concílio Vaticano II e à sombra de sua autoridade, vicejou maior harmonia entre espiritualidade e teologia com inúmeros frutos no sentido de gerar teologia bem mais existencial, alimento da espiritualidade, e espiritualidade mais fundada na teologia.

Não obstante, mais recentemente vem surgindo espiritualidade de cunho emocional, arredia à teologia. Ela tem levantado a suspeita de a teologia estar fazendo mal à piedade com sua vertente crítica e secularizante. E a reação, em vez de ser de confronto crítico, manifesta-se em afastamento e tomada de distância.

A título de exemplo, H. Denis conta, já na década de 60, que uma jovem senhora no almoço festivo de ordenação pergunta ao neo-sacerdote que fizera ele durante os anos de seminário. Este responde-lhe que refletira sobre sua fé para aprofundá-la. E a senhora acrescenta em seguida: "Prefiro não refletir sobre a fé, para não perdê-la". É preferí-



vel ficar na posição cômoda de certo fideísmo a assumir o risco inerente a toda teologia, comenta H. Denis⁶.

Os principais representantes de tal tensão têm sido os movimentos de espiritualidade e apostolado de cunho internacional que se contrapõem, ao mesmo tempo, à vertente crítica da teologia moderna europeia e à de cunho social do Terceiro Mundo.

CNBB, *Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Documentos da CNBB, 53, São Paulo, Paulinas, 1994.

COMBLIN, J., "Os 'Movimentos' e a Pastoral Latino-Americana, in: *REB* 43 (1983), pp. 227-262.

3. *A partir de um maior controle centralizador*

Tensão positiva e estimulante, liberdade respeitosa ou agressividade mútua, imposição unilateral de seu ponto de vista são experiências históricas que a teologia e o magistério doutrinal da Igreja fizeram.

Há uma eclesiologia ideal, em que o magistério e os teólogos cumprem suas funções em perfeita harmonia. Em nível teórico teológico, pode-se chegar a posição muito criativa na relação entre essas duas instâncias.

A história concreta, porém, é feita da argamassa frágil dos seres humanos. Os modelos perdem sua beleza harmônica e vestem-se da concretude de suas paixões, limites, falhas. E, nesse movimento, ora um pólo se acentua mais que o outro num jogo de força, ora o contrário.

Atualmente acentua-se na Igreja católica o pólo centralizador do magistério em relação à teologia. Nas últimas décadas, vivemos alguns casos dolorosos de conflito entre as posições de determinados teólogos e o magistério romano⁷. No mundo em que as notícias se

6. H. Denis, *Pour une prospective théologique*, Paris, Casterman, 1967, p. 11.

7. Centro de Pastoral Vergueiro, *O caso Leonardo Boff*, São Paulo, 1986; J. B. Libanio, "A propósito dos casos Gutiérrez e Boff", in: *Perspectiva Teológica* 19 (1984) n. 40, pp. 345-352; Documentos sobre o processo Boff, in: *SEDOC* 18 (1985),



difundem facilmente, tais casos se tornaram mundialmente conhecidos.

A situação presente revela-se ainda de certa desconfiança mútua devido ao reforço do pólo central do magistério e à consciência de liberdade acadêmica dos teólogos⁸. Há maior tendência para a uniformidade e obediência que para a diversidade e criatividade, com reflexos em todos os campos da vida eclesial, inclusive na relação com a teologia⁹.

Esta questão da relação do magistério e teologia insere-se em contexto maior de Igreja. Fala-se de um “inverno da Igreja”¹⁰. Os maravilhosos movimentos eclesiais, que gestaram o Concílio Vaticano II, parecem perder fôlego. Com efeito, depois da Guerra de 39-45, a Igreja católica viu-se agitada de modo vigoroso por belíssimos movimentos: litúrgico, bíblico, pastoral, teológico, social, patrístico, missionário, ecumênico, de leigos etc. Alguns deles já vinham de longos

n. 183, col. 18-30; “Notificação romana: livro tem opções perigosas para a sã doutrina da fé”, in: *REB* 45 (1985), n. 178, pp. 404-414; E. F. Alves, “Notificação sobre livro perigoso para sã doutrina”, in: *Grande sinal* 39 (1985), n. 4, pp. 297-310; id., “Silêncio obsequioso: teólogo deve calar-se por tempo conveniente”, in: *Grande Sinal* 39 (1985), pp. 455-465; J. Hortal, “Atualidade teológica e religiosa: tentando compreender o ‘caso Boff’”, in: *Teocomunicação* 15 (1985), pp. 491-494; D. Grings, “O ‘caso Boff’”, in: *Communio* 4 (1985), pp. 41-50; C. Palacio, “Da polêmica ao debate teológico”. A propósito do livro: *Igreja: carisma e poder*, Rio de Janeiro, CRB, 1982; R. Franco, “Teología y magisterio: dos modelos de relación”, in: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984), pp. 3-25; *SelTeol* 25 (1986/97), pp. 14-26.

8. J. I. González Faus, “El meollo de la involución eclesial”, in: *Razón y fe* 220 (1989) nn. 1089/90, pp. 67-84; “O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso”, in: *Concilium* n. 161: 1981/1; F. Cartaxo Rolim, “Neoconservadorismo eclesástico e uma estratégia política”, in: *REB* 49(1989), pp. 259-281; P. Blanquart, “Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II”, in: P. Ladrrière-R. Luneau, dirs., *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987, pp. 161-178.

9. K. Rahner, “L’hiver de l’Église”, in: *ICI*, n. 585 (15.IV.1983), 17s; N. Greinacher, “¿Invierno en la Iglesia?” in: *ST* 28 (1989/109), 3-10; E. Biser, “¿Que futuro hay para la Iglesia?” *ST* 28 (1989/109), 11-18; idem, “El futuro de la Iglesia”, in: *ST* 28 (1989/111): 231-238.

10. Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 27.



anos, mas recebiam impulso emancipador com o clima eufórico de vitória sobre o nazismo e fascismo.

O breve pontificado de João XXIII, com a convocação e início do Concílio Vaticano II, deu-lhes mais alento ainda. Os anos do Concílio e os imediatamente seguintes ainda reforçaram esta “primavera eclesial”. O ensino da teologia participou desse momento de enorme criatividade. Praticamente todos os ramos da teologia renovaram-se profundamente em produtividade esfuizante. Foi neste momento que um grupo de teólogos europeus planejou a obra de fôlego do *Mysterium Salutis* em gigantesca reestruturação de toda a teologia sistemática, aproveitando das contribuições da exegese, patrística e outros ramos da teologia.

A coleção “Teologia e Libertação” revela último e tardio esforço de produzir obra do mesmo fôlego já em momento de menor carisma eclesial e quando os ventos invernais já sopravam. Exprime já novo momento. Depois de anos de preparação e de reuniões de teólogos de vários países da América Latina, lançaram-se os primeiros volumes. Logo surgiram as dificuldades institucionais. E agora prossegue a passo extremamente lento, deixando sérias dúvidas se chegará até o fim dos 50 volumes previstos.

O clima de liberdade das décadas anteriores foi substituído por certo rigor vigilante e controle de expressão. A teologia se ressentiu dessa situação. Sobretudo pesam suspeitas e restrições sobre a teologia neoliberal européia e a da libertação latino-americana. No momento, também a teologia das religiões do mundo asiático depara com seus problemas.

“Seria absolutamente urgente’ — assinalava K. Rahner em 1982, ao ser perguntado pelos traços que, a seu juízo, ostentaria a Igreja do futuro — ‘uma eficaz e legítima descentralização da Igreja, com todas as suas conseqüências.’ E acrescentava, unindo desta vez ao desejo a segurança de uma convicção para a qual julgava possuir fundamentos: ‘O atual centralismo romano já não existirá. Não encontrará mais legitimidade para sua existência’.

Ao menos no que se refere ao futuro imediato, os fatos parecem antes desautorizar, e de forma cada vez mais intensa, o ilustre teólogo em seu



prognóstico. Longe de observar critérios e práxis eclesiais que valorizem as peculiaridades das igrejas locais, que levem em consideração a possível diversidade da proclamação da fé em distintas encarnações culturais, que recordem aos bispos que na direção de suas igrejas particulares 'não devem considerar-se vigários do Romano Pontífice'¹¹, mas sim agir em função de sua própria responsabilidade unida em comunhão com aquele, o observador de dentro e fora da Igreja constatada, muitas vezes não sem preocupação, a multiplicação de manifestações de sinal contrário.

O Vaticano aparece muito mais como um fator de unificação que como um agente de unidade. Da autoridade central emanam disposições, tomadas de posição e medidas que têm suas repercussões tanto no terreno doutrinário como no da vida da Igreja. O procedimento para designar os bispos; a vigilância exercida sobre os centros de formação teológica por meio de comissões de visitantes; a exigência aos teólogos de uma profissão de fé em que se inclui um juramento de fidelidade aos representantes da autoridade pontifícia; a escassa força prática que se concede às contribuições dos bispos nos Sínodos na hora de traduzi-las em ensinamento e práxis para o conjunto da Igreja; o papel subsidiário a que o recente documento de trabalho reduz as Conferências Episcopais, são só alguns dos traços mais patentes de uma tendência centralizadora de crescente consolidação” (José J. Alemany, ‘La Iglesia, entre el centralismo y la colegialidad’, in: Razon y Fe 220 [1989] julho-agosto, pp. 96s).

“Vinte anos depois do término do Vaticano II, a tendência de conjecturar, após uma fase de abertura e renovação, um período de ‘restauração’ parece difundir-se na Igreja. Desde o tempo seguinte ao encerramento do Concílio, círculos, diversamente ligados ao tradicionalismo, esforçaram-se por impedir este ‘aggiornamento’, de que João XXIII fizera a finalidade primeira das sessões conciliares. Mas este esforço permanecera circunscrito a meios bastante limitados. Hoje, pelo contrário, a pretensão de bloquear dinamismos conciliares parece tocar setores muito mais vastos; ela encontra, com efeito, um eco junto a representantes importantes da hierarquia e da cúria romana. Além do mais, esta nostalgia de uma Igreja pré-conciliar se alimenta de um juízo histórico preciso: o Vaticano II deve ser lido e interpretado à luz deste período que encontrou seus momentos mais significativos nas deliberações dos Concílios de Trento e do Vaticano I.

11. J.-Y. Calvez, “Quel avenir pour le marxisme”, in: *Études* 373 (nov. 1990).



*A operação reducionista a que é submetida a tradição cristã bimilenar se evidencia: uma só época — secular certamente, entretanto limitada — é assumida como modelo ideal e paradigma ao qual a Igreja contemporânea deve remeter-se. Mas, fato ainda mais notável, esta concepção apresenta o catolicismo que se desenvolve a partir do Concílio de Trento até a convocação do Vaticano II como um bloco unitário, uma realidade homogênea e compacta, a ponto de servir de guia hermenêutico nas incertezas do presente. Este recurso a uma pretensa uniformidade da história da Igreja na idade moderna levanta, na verdade, uma questão: mais que as decisões conciliares, não é a volta à Contra-Reforma que se concebe como via de solução para os problemas eclesiais atuais?” (D. Menozzi, “Vers une nouvelle Contre-Réforme?” in: P. Ladrière-R. Luneau, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Centurion, 1987: 278/9).*

COMBLIN, J., “O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana”, in: *REB* 50 (1990), pp. 44-73.

4. Dificuldades do ensino da teologia

As suspeitas e as insatisfações em relação à teologia não se originam unicamente de fora, mas de suas próprias hostes. Os teólogos mostravam-se insatisfeitos com o tipo de teologia que predominava antes do Concílio Vaticano II, e ainda hoje se sentem perplexos.

a. O lugar de ensino da teologia

A teologia, em muitos de nossos países latinos, provoca certa insatisfação no referente ao lugar de seu ensino. Até antes do Concílio Vaticano II, predominava o ensino da teologia nos seminários. Se os seminários, por ocasião do Concílio de Trento, significaram relevante avanço na formação do clero, transformaram-se depois, porém, em relativa prisão para a teologia. Esta foi reduzindo-se, cada vez mais, à função de preparar o ministro para o sistema eclesiástico. Concentravam-se os estudos na temática diretamente relacionada com a vida



e atividade clerical, enquanto outros temas relevantes, não imediatamente percebidos por esse mundo clerical, caíam no mais profundo olvido. Em alguns casos, tais cursos recebiam a qualificação acadêmica eclesiástica, elevando, sem dúvida, o nível de exigências, mas modificando o viés do ensino e a problemática central.

Teologia ensinada, portanto, fora dos quadros das Universidades, dentro do recinto fechado do seminário, em latim, garantia uma unidade, uniformidade e imutabilidade tal que o aluno se fazia a ilusão de que poderia conservá-la intangível durante toda a sua vida. Os problemas surgidos, que porventura parecessem novos, eram trazidos para dentro desse universo tradicional e aí facilmente resolvidos.

As inovações introduzidas pelo Concílio Vaticano II afetaram diretamente o lugar de ensino. Muitos cursos deixaram os seminários, inseriram-se na estrutura de Universidades, em geral, católicas. Criaram-se também faculdades ou institutos teológicos independentes dos seminários, abertos a leigos e leigas. O destinatário já não eram exclusivamente os clérigos e em alguns casos já não se impunham numericamente. A teologia, com esse processo migratório, viu-se confrontada com problemática mais ampla. Mas mesmo assim os ambientes, que praticamente os professores e alunos de teologia freqüentavam, ainda se prendiam ao mundo eclesiástico ou, pelo menos, católico. Essa reflexão se refere ao nosso mundo latino-americano, já que na Europa há longa tradição de Faculdades de teologia no interior de Universidades do Estado.

Ultimamente se sente recuo dos cursos de teologia para ambientes ainda mais isolados, quer retornando aos seminários, quer se constituindo institutos eclesiásticos autônomos. A presença dos desafios da modernidade e pós-modernidade, encarnada por professores e estudantes das Universidades civis, permanece um tanto afastada dos re-dutos teológicos.

Esta inserção do ensino da teologia no coração da cultura contemporânea permanece ainda desiderato no nosso contexto. Iniciativas esporádicas e individuais permitem tal encontro, mas não se faz de maneira consistente e institucional.



No horizonte dos desejos, a inserção da teologia no campus das Universidades certamente trará vantagens mútuas para a Universidade e para a teologia.

O aluno de teologia pode freqüentar ambiente cultural mais rico e plural, ao entrar em contato com colegas e professores de outros ramos do saber. Mesmo que isto lhe seja questionamento na fé, termina por ajudá-lo a amadurecê-la no confronto com a diversidade ideológica e religiosa. Participa mais de perto da vida dos outros estudantes, de seus interesses, de seu mundo.

A teologia, ensinada dentro de Universidade, adquire cidadania no mundo da cultura. Os professores são mais exigidos, ao serem confrontados com as outras correntes do pensamento contemporâneo. A Universidade representa o acesso natural ao mundo cultural e sua problemática, porque lá se cruzam as tendências culturais existentes. Sadia convivência entre a teologia e as outras ciências pode provocar mútuo questionamento, evitando, por parte da teologia, tomada de posições simplistas em questões científicas e, por parte das ciências, a superação de chavões anti-religiosos. A simples presença da teologia pode ser excelente apostolado intelectual.

A Universidade também se enriquece. Traz-lhe clima espiritual que se torna fundamental para o equacionamento dos problemas fundamentais de nosso tempo. A presença da teologia no debate cultural pode evitar unilateralismos na compreensão da realidade e no encaminhamento das soluções. Certas monstruosidades científicas poderiam ter sido impedidas e ser impedidas no futuro por meio de debate ético sério com a presença da visão cristã. Em outras palavras, a teologia pode ser parceira do diálogo cultural de relevância para as próprias ciências.

Não seria pretensão dizer que o empobrecimento cultural de muitas Universidades do Leste europeu encontrou na ausência de debate teológico uma de suas causas. O monopólio fechado do pensamento marxista ateu empobreceu a cultura. O enjôo com o império único e totalitário do partido em todos os campos, inclusive da religião, certamente está na raiz do movimento libertário do Leste europeu¹².

12. J.-Y. Calvez, "Quel avenir pour le marxisme", in: *Études* 373 (nov. 1990): 475-485.

b. O aluno de teologia hoje e suas dificuldades

Antigamente era o jovem tradicional, candidato ao sacerdócio. Vinha para o seminário para ser padre. Estudava ou sofria a teologia conforme sua capacidade, como exigência incontornável para a ordenação.

Depois apareceu o jovem crítico. Vinha de compromissos pastorais e sociais. Carregava, em muitos casos, a carga moderna da subjetividade. Exigia uma teologia que lhe respondesse à existência. Criou muitos problemas no seminário e nos institutos teológicos com seus questionamentos. Sobre este jovem fala o texto de E. Schillebeeckx.

Hoje ele é plural. Uns vestem com os trajes religiosos tradicionais não só o corpo, mas sobretudo o espírito. Querem conservar a religiosidade tradicional mais por insegurança e medo da criticidade moderna. Sentem-se mal, indefesos diante dos arremessos da subjetividade e da problemática social. Escondem-se detrás das paredes, julgadas sólidas, mas profundamente minadas, do tradicionalismo religioso e familiar. Selecionam da teologia os elementos que os mantêm nessa situação de defesa. Outros conservam com toda pureza o corte religioso tradicional que querem cultivar no seminário e na vida sacerdotal. A teologia vale à medida que lhes alimenta esta espiritualidade tradicional. Outros ainda, vindos de meios populares pobres, pretendem com ganas sair definitivamente dessa situação e encontrar um *status* reconhecido na sociedade. A teologia e até mesmo o ministério sacerdotal como tal não significam muita coisa. Vale mais a função institucional que podem adquirir por meio deles.

Outros querem ser jovens com os jovens de hoje. Assumem-lhes os traços no vestir, na linguagem, nos cacoetes, na oscilação afetiva, na incerteza das decisões definitivas, na busca sôfrega de experiências variadas em vista de encontrar a que mais lhes responda afetivamente. A teologia faz parte do quadro de oportunidades a ser testado.

Existem aqueles de horizontes amplos. Aprenderam da modernidade a importância da razão, do estudo, da seriedade científica. Sensíveis aos problemas do momento atual, procuram na teologia respos-

tas para si e para seus coetâneos. O estudo da teologia faz parte integrante de sua pastoral presente e de seu ministério futuro.

Sem a mesma valência intelectual, outros encaram a teologia na perspectiva social. Envolvidos na problemática social, esperam da teologia luz para sua atuação pastoral. Sintonizam com a teologia da libertação. Na mesma perspectiva pessoal, há aqueles em que a problemática gira mais em torno do sentido da vida, de cunho vivencial. E a teologia é esperada como uma resposta a suas angústias e interrogações existenciais.

Cresce também entre os seminaristas, estudantes de teologia, aquele grupo de feição espiritualista. Dessimpatizam com todo tipo de teologia crítica a modo da teologia moderna européia ou da teologia da libertação latino-americana. Preferem aquela que venha confirmar-lhes a linha espiritualista que assumiram, em geral vinculada a algum movimento internacional de espiritualidade.

A esta sumária tipologia do seminarista estudante de teologia acrescente-se o novo tipo de estudante leigo e leiga. Estes trazem outras expectativas e exigências. A teologia para eles não faz parte de nenhuma exigência institucional. Aproximam-se dela por motivação pessoal, de convicção, de exigência interior. A atitude básica diante da teologia define-se pelo tipo de motivação que leva estes leigos a estudá-la: aprofundamento da fé diante dos questionamentos da modernidade e pós-modernidade, aprimoramento espiritual, exigências maiores da pastoral, consciência necessitada de explicitar a responsabilidade de ser Igreja.

Nestes casos, a teologia deve assumir cunho profundamente pastoral e espiritual mais amplo, não se prendendo às necessidades estritamente clericais. Esta presença de leigos está a exigir modificações na reflexão e docência da teologia.

A topografia atual de muitos institutos teológicos vem combinando esses dois tipos de estudantes, seminaristas e leigos. Requer-se uma teologia que responda simultaneamente a duas exigências diferentes e se defronte com gama bem plural de aluno. No entanto, duas características parecem cobrir a grande maioria de desejos, a saber, ser espiritual e pastoral, respondendo aos interrogativos do mundo sociocultural atual.



“De alguns anos a esta parte verifica-se nos estudantes, em todos os centros onde é mais intensa a atividade teológica, uma espécie de insatisfação, e até de repugnância, em face da teologia especulativa. Em parte pode isto resultar do caráter científico da teologia. Nenhuma ciência, com efeito, escapa às conseqüências do seu ponto de vista reflexivo, que lhe impõe assumir uma certa distância em relação à vida, distância indispensável para compreender a própria vida. Toda atividade científica deve contar com esta dificuldade, e penso que todos os que se dedicam a uma ciência — a menos que tenham perdido todo contato com a vida — em certos momentos não desejado mandar para o diabo os seus livros. (...).

A distância da ciência em relação à vida não constitui, porém, o motivo decisivo da insatisfação que a teologia atualmente provoca. As razões são mais profundas. Com efeito, desde que respeite a estrutura própria de seu objeto, a ciência jamais provoca uma ruptura total com a vida ou com a reflexão sobre a vida. Portanto, se entre a vida espiritual e a pregação, de uma parte, e a teologia, de outra, cavou-se um fosso tal que é impossível fazer que elas se reúnam, parecendo até concernirem a setores totalmente estranhos, é porque foi cometido um erro, ou em teologia ou na vida espiritual: uma ou outra afastou-se de seu verdadeiro objeto original. (...). Uma ruptura entre a vida e a reflexão constitui, inegavelmente, uma anomalia que não pode essencialmente explicar-se nem pela vida religiosa nem pela teologia como tais.

Evidentemente, não se resolverá este problema acrescentando uma espécie de ‘sobremesa existencial e afetiva’ ao prato principal da teologia, que teria parecido demasiado pouco nutritivo! Isto só faria aumentar a decepção, visto como um espírito que reflete jamais se contentará com alguns corolários piedosos. O prato principal é que deve constituir, neste caso, um alimento substancial para o espírito que pensa e reflete” (E. Schillebeeckx, Revelação e teologia, São Paulo, Paulinas, 1968, pp. 329s).

c. Falta de sistematização

Assola a teologia, como a toda ciência, a crise da perda de unidade, de sistematicidade, de visão de totalidade. As ciências e a teolo-



gia especializam-se, cada vez mais, em pequenos segmentos cada vez menores. O nível de informação cresce e o de síntese diminui. Há crise de unidade, de organicidade, de falta de síntese, por causa de enorme diversificação dos ramos das ciências e da teologia.

Com o colapso do socialismo, última gigantesca visão unificadora da realidade, este sentimento de esfacelamento aumenta. Chega a ser o traço dominante do movimento cultural denominado de “pós-modernidade”. No mundo cristão, Teilhard de Chardin fizera gigantesca tentativa de oferecer pensamento englobante. A sedução, que suas idéias exerceram na década de 60, cedeu lugar à frialdade estruturalista e ao ceticismo pós-moderno.

Nesse momento, em que um niilismo de verdade, de bem, de valores e de sentido lança suas raízes por todas as partes, atingindo também os freqüentadores da teologia, ela se vê desafiada em vista de ir reconstruindo sua unidade perdida. Já não mais nos moldes da escolástica, mas a partir de eixos fundamentais da teologia sistemática. Em todo caso, vive-se em plena crise de unidade e sistematização.

A escolástica brilhava por sua organicidade. Fora construída de modo harmonioso dentro de sistema compacto, claro, bem estruturado. Com o desenvolvimento de muitos estudos positivos nos campos da escritura, patrística e história dos dogmas, novos corpos foram inseridos no arcabouço doutrinal. Terminaram por romper-lhe a organicidade e unidade.

Além disso, se o princípio de unidade e de totalidade é hoje questionado em sua própria possibilidade e viabilidade nas ciências, com muito mais razão o é na teologia. As ciências se especializam, de modo que cada vez se sabe mais de cada vez menos.

Há, porém, enorme esforço por encontrar princípios de unidade e de sistematização. Os esforços tentados pela coleção *Mysterium Salutis* e pela coleção Teologia e Libertação ainda não deram os frutos esperados na linha da organicidade teológica.

5. *Distância entre teologia e pastoral*

O ensino da teologia, apesar de sua inegável melhora e de sua maior articulação com a pastoral, ainda sofre da suspeita de que não



serve à pastoral e perde-se em reflexões abstratas, alheias às práticas significativas do homem e mulher de hoje.

No fundo, a crítica é mútua. A teologia critica uma pastoral superficial e pouco teológica. E a pastoral queixa-se de uma teologia que não prepara os pastores nem oferece subsídios pertinentes para a pastoral de hoje. A teologia escolar tradicional era acusada de ter linguagem abstrata, repleta de finas distinções, mas que não tocava a realidade concreta das pessoas. A pastoral perdia-se, por sua vez, em receitas, enquanto a teologia discorria sobre os mistérios de Deus, desconectada da vida do cristão.

Este divórcio produzia nos alunos perigosa separação. Uns enveredavam-se pelos caminhos da pastoral desde cedo, desinteressando-se da teologia escolar. E aqueles que se atinham à teologia eram destinados a estudos posteriores, sem ter experiência pastoral consistente.

As mudanças introduzidas pelo Concílio Vaticano II atenuaram muito tal distância. Contudo, de quando em vez ainda brotam questionamentos que se originam da dificuldade de a teologia e a pastoral encontrarem correta articulação.

JEANROND, W. G., "Entre a prática e a teoria. A teologia na crise da orientação", in: *Concilium* 244 (1992), pp. 841-849.

LIBANIO, J. B., "Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas", in: *Perspectiva Teológica* 9 (1977), pp. 27-79.

METTE N., "Aprender teologia. O estudo da teologia em visão didática", in: *Concilium* 256 (1994), pp. 980-995.

III. CONCLUSÃO

Começa-se a teologia precisamente numa encruzilhada. A via da suspeita cruza o caminho da busca. O estudante, ao olhar para um lado, vê os inúmeros marcos da suspeita. Mas, olhando para o outro lado, lá estão também os sinais apontando para procura insistente de teologia que responda aos reclamos da atualidade.

Em suma, dos dois lados vêm estímulos. A suspeita acicata a inteligência. A busca acelera-a. Sob esse duplo impacto, vale a pena correr o risco de introduzir-se nesse mundo da teologia. Boa viagem!



DINÂMICA I

- I. Cada aluno elabore durante 30 minutos, de modo breve, pequeno esquema para falar (e não ler) durante 3 minutos sobre um dos temas indicados.
- II. Os temas sugeridos são:
 1. Quais são o significado e conseqüências para o ensino da teologia da entrada dos leigos como destinatário majoritário e sujeito produtor de teologia?
 2. Que riquezas e desafios traz para a teologia o clima pluralista?
 3. Que tipo de teologia vai exigindo o diálogo ecumênico e inter-religioso?
 4. Que aspectos da pastoral lhe parecem mais exigentes em relação ao estudo e produção da teologia?
 5. Como pensar uma teologia que responda à sede de espiritualidade sem tornar-se espiritualista e alienada?
 6. Que chances e possibilidades abre a pós-modernidade ao estudo e produção da teologia?
 7. Como responder à pluralidade dos lugares teológicos sem perder-se numa teologia fragmentada?
 8. Como pensar uma teologia que supere a razão iluminista sem renunciar a ela?
 9. Como responder teologicamente à solidão e desencanto do homem pós-moderno?
 10. Em que consiste fundamentalmente a suspeita em relação ao ensino da teologia vinda da pastoral popular?
 11. Em que consiste fundamentalmente a suspeita em relação ao ensino da teologia vinda de visão espiritualista?
 12. Como se vive atualmente a liberdade acadêmica no ensino da teologia?
 13. Qual lhe parece o lugar ideal do ensino da teologia? Por quê? Compare-o com o atual!
 14. Como você se situa, como aluno, diante da teologia?
 15. Como repercute em sua vida intelectual a crise generalizada de falta de sistematização?
 16. Como percebe a relação entre teologia e pastoral?
- III. No plenário, cada aluno exporá oralmente o ponto a ele designado.

DINÂMICA II: LEITURA E DISCUSSÃO DE TEXTO

Liberdade do teólogo

“Em várias oportunidades, o Magistério tem chamado a atenção para os graves inconvenientes trazidos para a comunhão da Igreja por aqueles compor-



tamentos de oposição sistemática, que chegam até mesmo a constituir-se em grupos organizados. (...) Trata-se aqui em particular daquele comportamento público de oposição ao magistério da Igreja, chamado também 'dissensão', e que é necessário distinguir claramente da situação de dificuldade pessoal, já tratada mais acima. O fenômeno da dissensão pode ter diversas formas, e as suas causas remotas ou próximas são múltiplas.

Entre os fatores que podem influir remota ou indiretamente, deve-se recordar a ideologia do liberalismo filosófico, do qual está impregnada também a mentalidade da nossa época. Daqui provém a tendência a considerar que um juízo tem valor tanto maior quanto mais provenha do indivíduo que se apóia sobre as suas próprias forças. Assim se opõe a liberdade de pensamento à autoridade da tradição, considerada causa de escravidão. Uma doutrina, transmitida e aceita de um modo geral, é 'a priori' suspeita e a sua veracidade é contestada. Em última análise, a liberdade de juízo entendida desta forma seria mais importante que a própria verdade. Trata-se, portanto, de algo totalmente diverso da exigência legítima da liberdade, no sentido de uma ausência de restrições, como condição exigida para uma leal investigação. Em virtude desta exigência a Igreja sempre defendeu que 'ninguém pode ser obrigado a abraçar a fé contra a sua vontade'. (...)

A dissensão pode revestir-se de diversos aspectos. Na sua forma mais radical, ela tem em mira a transformação da Igreja de acordo com um modelo de contestação inspirado naquilo que se faz na sociedade pública. Com maior frequência se sustenta que o teólogo seria obrigado a aderir ao ensinamento infalível do Magistério enquanto, pelo contrário, adotando a perspectiva de certo positivismo teológico, as doutrinas propostas sem que intervenha o carisma da infalibilidade não teriam caráter obrigatório algum, sendo deixada ao indivíduo plena liberdade de aderir a elas ou não. O teólogo seria dessa forma totalmente livre para pôr em dúvida ou refutar o ensinamento não infalível do Magistério, particularmente em matéria de normas morais particulares. E mais, com esta oposição crítica ele contribuiria para o progresso da doutrina. (...)

As intervenções do Magistério servem para garantir a unidade da Igreja na verdade do Senhor. Ajudam a 'permanecer na verdade', diante do caráter arbitrário das opiniões mutáveis, e são a expressão da obediência à Palavra de Deus. Mesmo quando pode parecer que limitem a liberdade dos teólogos, elas instauram, por meio da fidelidade à fé que foi transmitida, uma liberdade mais profunda, que não pode provir senão da unidade na verdade.

A liberdade do ato de fé não pode justificar o direito à dissensão. Na realidade esta não significa, de forma alguma, a liberdade em relação à verdade, mas o livre autodeterminar-se da pessoa em conformidade com o seu dever moral de acolher a verdade" (Congregação para a Doutrina da fé, Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo, São Paulo, Paulinas, 1990, nn. 32, 33, 35, 36).

PERGUNTAS PARA REFLEXÃO E DISCUSSÃO

1. Num primeiro momento, prescindindo do significado autoritativo do texto, analisá-lo sob o aspecto crítico:



- Como se entende o termo “dissensão” no documento e no contexto democrático cultural da modernidade e pós-modernidade? Comparar esses dois horizontes.
 - Como o documento se posiciona diante da mentalidade liberal moderna? A que raiz antropológica ele faz recuar tal mentalidade?
 - Que tipos de dissensão o documento conhece e como as avalia criticamente?
 - Como se vê o papel do magistério em questões doutrinárias?
2. Como um teólogo católico se situa diante de um documento do magistério da Igreja desta natureza?
- o documento como um todo;
 - as afirmações singulares do documento.

FRANCO, R., “Teología y magisterio: dos modelos de relación”, in: *Estudios eclesíasticos* 59 (1984), pp. 3-25; *SelTeol* 25 (1986), pp. 14-26.

MCCORMICK, R., “Dissent in moral theology and its implications”, in: *Theological studies* 48 (1987), pp. 87-105; *Selecciones de teología* 28 (1989/112), pp. 245-255.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

CODINA, V., “Por uma teologia mais simbólica e popular”, in: *Perspectiva teológica* 19 (1986), pp. 149-173.

GEFFRÉ, C., “La teología europea en el ocaso del eurocentrismo”, in: *Selecciones de teología* 28 (1993/128), pp. 286-290.

LEBEAU, P., “¿Hacia una teología postmoderna?” in: *Selecciones de teología* 28 (1993/128), pp. 279-285.

LIBANIO, J. B., “Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas”, in: *Perspectiva teológica* 9 (1977), pp. 27-79

RUH, U., “Teología en evolución”, in: *Selecciones de teología* 28 (1989/111), pp. 222-224.



Conceito e natureza da teologia

“A PRIMEIRA CHAVE DA SABEDORIA É A INTERROGAÇÃO ASSÍDUA E FREQUENTE... É DUVIDANDO QUE SE CHEGA À INVESTIGAÇÃO, E INVESTIGANDO QUE SE CHEGA À VERDADE” (PEDRO ÁBELARDO).

I. INTRODUÇÃO

Todo curso de teologia propõe-se realizar diversos objetivos, ainda que nem sempre na mesma proporção. Ele intenta ensinar teologia a alunos que têm o desejo de conhecer mais profundamente a fé da Igreja. Ao fazer isso, vai, pouco a pouco, introduzindo os alunos na arte de aprender a fazer teologia. E um bom professor certamente durante o curso terá ocasiões de ele mesmo fazer teologia ou criar pequenas ocasiões para o próprio aluno exercitar-se na produção teológica. Mas o objetivo mais importante visa a que o “aprendiz de teólogo” possa viver a teologia, celebrá-la, rezá-la.

O curso de teologia entrelaça, portanto, essas quatro funções diferentes: aprender teologia, aprender a fazer teologia, fazer teologia e viver celebrativa e orantemente a teologia. A riqueza de um curso



consiste em que aprender teologia não se transforme na quase única e tão dominante função em que as outras se vêem encolhidas. Pelo contrário, o aluno deve ser, desde o início, estimulado a entrar na engrenagem interna e profunda da teologia para aprender a fazê-la, ensaiando alguns vãos teológicos próprios e principalmente vivendo-a a partir de sua fé e oração.

A função de *aprender teologia* revela-se mais passiva. O acento cai no trabalho, por suposto necessário, de apropriar-se do conteúdo teológico já elaborado anteriormente e simplesmente comunicado em aula pelo professor. Considera-se a teologia, nessa perspectiva, como algo feito, acabado, fixo, de que o aluno se apossa pela aprendizagem, sobretudo memorativa. Função extremamente valorizada na teologia escolar e escolástica de antes do Concílio Vaticano II. Ou, como se chamava também, “teologia do Denzinger”, isto é, do livro dos documentos eclesiásticos que o aluno manuseava à saciedade e onde aprendia a identificar os principais textos conciliares e pontifícios. A teologia ilumina a inteligência, povoa-a de conhecimentos importantes para a vida do aluno.

Fazer teologia pertence a outro departamento. Acontece em duplo nível. No nível do discurso religioso e espontâneo, todo cristão, ao dar razão de sua fé a si mesmo e aos outros, envolve-se com a tarefa de fazer teologia. Por esta operação, quem crê reflete e discorre sobre sua fé. Produz uma teologia espontânea, popular. Quando, porém, quem crê elabora tal reflexão segundo as regras internas do discurso teológico, estabelecidas e reconhecidas, pratica teologia no sentido técnico do termo. A vida em suas mais diversas manifestações oferece o lugar de fazer teologia. Faz-se teologia ao produzir-se novas formas de expressão da revelação, da tradição viva da Igreja. Isto acontece quando a pessoa se vê provocada pelas perguntas levantadas pela realidade e existência. Processo sempre vivo, interminável, sujeito às novidades da vida. A prática pastoral arvora-se hoje em lugar privilegiado de apresentar as novas perguntas, e, portanto, de desencadear o processo de fazer teologia.

Aprender a fazer teologia toca outro registro. Significa, antes de tudo, entrar na própria mecânica teológica. Inicia-se com longa e atenta visita à fábrica da teologia, não para comprar o produto

feito, mas para, em contato com os operários, técnicos e engenheiros, aprender como se fabrica o produto desejado. Não basta nem estudar teologia, nem praticá-la de modo espontâneo na vida. Implica deter-se mais demoradamente no estudo das regras internas da teologia, que vão aparecendo cada vez mais claras à medida que ela é estudada. O fato de aprender teologia com a intenção crítica de conhecer-lhe as entranhas prepara o aluno para fazer teologia no sentido técnico do termo.

Celebrar e rezar a teologia implica situá-la em seu verdadeiro lugar. Ela nasce da fé da comunidade e orienta-se para a fé. No centro da teologia está o mistério de Deus. E o acesso mais profundo a ele se faz pelo coração, pela conversão, pela vida. Sem essa percepção pascaliana da teologia, o estudo pode ficar preso no departamento da inteligência, seco e até mesmo estéril. No fundo, entra em jogo a experiência mística. O teólogo, mais que um ativo perscrutador de Deus, é alguém que se sente capturado por Ele. Percebe-se antes movido por um coração que deseja aproximar-se do Absoluto, porque Ele o seduziu, o atraiu. Deus se deixa experimentar despertando o coração do teólogo em direção a Ele. Fala-se da teologia orante, feita de joelhos, diante do maravilhoso mistério de Deus. Facilita muito esta tarefa da teologia o contato, desde o início, com as fontes litúrgicas. A liturgia, de fato, é teologia rezada, celebrada. “Lex orandi, lex credendi, lex theologandi”: a lei de orar é a lei de crer e de fazer teologia.

O resultado do estudo da teologia vai depender da motivação e intencionalidade que têm o aluno e os professores durante o curso. Da parte do aluno, pode haver a simples vontade de comprar o produto feito, e da parte do professor de vendê-lo o mais bem condicionado possível. Entra-se numa fábrica simplesmente para comprar o produto. Por mais vezes que se entre nela, nunca se compreenderá e aprenderá o processo de produção. Entretanto, se, diferentemente da visita anterior, procura-se observar, estudar como funciona a fábrica, prontificar-se para fazer algum estágio, vai-se pouco a pouco dominando a técnica de produção.

Se no mundo da técnica fosse possível visitar desde a primeira fábrica que iniciou a produção daquele produto até a mais avançada e sofisticada, o aprendiz adquiriria um conhecimento profundo do



processo de produção ao longo de toda a sua história. Talvez o consiga fazê-lo por meio de livros, desenhos. Na realidade só se faz possível visitar a última e mais moderna fábrica.

O aluno de teologia, se fosse exclusivamente introduzido no último produto de teologia, como seria, na América Latina, a teologia da libertação, talvez pudesse aprender tanto seu conteúdo como sua maneira de produção. Mas desconheceria como tal fábrica chegou a esse momento, a este tipo de produto. Por isso, durante a teologia faz-se mister conhecer como a teologia foi produzida ao longo dos séculos e entrar em contato com seus produtos: teologia bíblica, patrística, monástica, oriental, escolástica, moderna européia, da libertação etc. Para que não se saia confundido com produtos tão diversos, cabe, além de conhecê-los, freqüentá-los em suas leituras, situá-los criticamente na fábrica teológica da época.

A teologia tem uma especificidade. Nisso a comparação claudica. O produto — a teologia já produzida — incorpora-se aos meios de produção à medida que vai sendo produzido. Opera sempre novas interpretações a partir de tudo que ele naquele momento já cristalizara durante séculos de produção teológica. Evidentemente nem todo produto se deixa igualmente incorporar a este processo. Só aqueles que foram obra de teólogos de maior envergadura. Por isso, durante a teologia, o aluno deve ir, de maneira crítica, aprendendo o produto teológico como elemento constitutivo dos meios de produção que usará para ele mesmo fazer teologia. Nisso consiste fundamentalmente um estudo crítico e não simplesmente memorativo da teologia.

Para que tal estudo da teologia possa ser bem desenvolvido, supõe-se que durante o curso de teologia o aluno e os professores vão trabalhando os conteúdos teológicos de maneira crítica — aprender/ensinar teologia —, ao localizá-los devidamente em sua fábrica teológica — aprender a fazer teologia — e também articulando-os com as novas questões surgidas sobretudo das experiências pastorais de ambos — fazer teologia. Além disso, quer o aluno, quer o professor, tanto em nível pessoal como mesmo enquanto comunidade acadêmica, terão seus momentos de celebrar e rezar a teologia.

Cabe insistir, desde o início, na relevância das experiências pastorais dos alunos e professores para o exercício do ensino e aprendiza-



do da teologia. As perguntas, que a pastoral desperta, enriquecem o estudo e ensino da teologia de várias maneiras. Servem para obrigar ambos — professores e alunos — a repensar a testar a própria teologia ensinada/aprendida, e assim se aprende a fazer teologia. Elas obrigam a reformular-se a teologia, e assim se faz teologia. E então novos conteúdos são produzidos, e assim se aprende teologia. E nos momentos do “sábado da gratuidade” celebra-se e reza-se a teologia. A teologia vive a dialética da criação, como nos descrevem as primeiras páginas do Gênesis. Nos seis primeiros dias, aprende-se teologia, aprende-se a fazer teologia, faz-se teologia. No sétimo dia, quando Deus descansa, celebra e festeja sua criação, o teólogo, profissional e aprendiz, vê-se chamado a imitar a Deus, festejando e rezando sua teologia. O sábado não é simplesmente um dia da semana, mas o espírito de toda a semana.

A articulação entre pastoral e o fazer teologia pode ser praticada de várias maneiras concretas. Existe um modelo inspirado nas intuições teológicas de J. L. Segundo. Como ideal, não deveria ser um momento no horário do currículo teológico, mas, antes, projeto envolvente de todo ensino com determinados momentos privilegiados para sua realização mais explícita e consciente.

Para o aprendiz de teólogo, no início dessa longa viagem de estudos das Letras Sagradas, impõe-se o quádruplo desafio de aprender, aprender a fazer, de fazer e de celebrar a teologia. De todos esses objetivos, o mais importante permanece imergir na teologia como num imenso mistério que sana, purifica, santifica, enleva. No nível do afeto e da vida, da meditação e da contemplação, do amor e da prática caritativa, é que se decide o sentido profundo da teologia. Um fato da vida de São Boaventura ilustra tal navegação espiritual:

“Certa vez, Frei Egídio, homem muito simples e piedoso, assim falou ao Ministro Geral, Frei Boaventura (†1274), um dos maiores teólogos da Igreja:

— Meu Pai, Deus lhe deu muitos dotes. Eu, pessoalmente, não recebi grandes talentos. O que devemos nós, ignorantes e tolos, fazer para ser salvos?

O douto e santo Frei Boaventura lhe ensinou:

— *Se Deus não desse ao homem nenhuma outra capacidade senão a de amar, isto lhe bastaria para se salvar.*

— *Quer dizer que um ignorante pode amar a Deus tanto quanto um sábio?* — *perguntou Frei Egídio, tentando entender.*

— *Mesmo uma velhinha muito ignorante — disse-lhe com ternura o grande teólogo — pode amar a Deus mais do que um professor de teologia.*

Dando pulos de alegria, Frei Egídio correu para a sacada do convento e começou a gritar:

— *Ó velhinha, ignorante e bronca, tu que amas a Deus Nosso Senhor, podes amá-lo mais do que o grande teólogo Frei Boaventura.*

E, comovido, ficou ali, imóvel, por três horas” (Neylor J. Tonin, Eu amo Olga e outras histórias, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 31).

CODINA, V. “¿Teología desde un barrio obrero?” in: *Selecciones de teología* 61 (1977), pp. 25ss.

LIBANIO, J. B. “Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta”, in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), pp. 321-352.

II. CONCEITO DE TEOLOGIA

Sob vários aspectos, pode-se elaborar um conceito, conhecer a natureza de uma ciência. Cada um deles oferece panorama diferente. Depois de ter-se percorrido todos eles, poder-se-á obter mapa mais completo da região teórica.

1. A origem do termo

Toda palavra paga tributo à sua etimologia. É possível libertar-se dela, mas sempre permanecerá resquício e marca de sua origem. Os genes do pai e da mãe perseguem o filho, mesmo quando este grita sua independência.

O termo teologia compõe-se etimologicamente de dois termos, que lhe definem já grandemente a natureza: *Theós* + *logía* = Deus + ciência. No centro está Deus, seu objeto principal. Qualquer reflexão teológica refere-se de alguma maneira a Deus. Ao determinar-se mais exatamente o estatuto teórico, ver-se-á como tal referência se produz.

Teologia tem a ver com “logia”, com palavra, com saber, com ciência. Coloca-se Deus em discurso humano. Etimologicamente, significa um “discurso, um saber, uma palavra, uma ciência de ou sobre Deus”.

Há termos parecidos com “teologia”, que têm também referência fundamental a Deus, mas a partir de outro ponto de vista. Assim “*teosofia*”, apesar de seus diversos significados, conota determinado tipo de conhecimento de Deus que remonta a uma especulação filosófica de raiz mística, refere-se a estudo especulativo da sabedoria divina e, em sua forma vulgar, a forma de ocultismo relacionado com religiões do Extremo Oriente. Diferentemente da teologia, propugna um saber sobre a divindade, que deriva mais da intuição iluminadora provocada por sentimento religioso que de discurso intelectualivo¹. E, por sua vez, “*teodicéia*” significa, na acepção de Leibniz, que criou a palavra, a justificativa da bondade divina em resposta ao problema da existência do mal. Depois tornou-se sinônimo de “teologia natural”, que procura — à luz da simples razão humana, isto é, da filosofia — responder às duas questões “*an sit Deus*” — se Deus existe — e “*quid sit Deus*” — qual é a essência de Deus.

A etimologia abre suficiente clareira que delimita já o espaço da teologia. Deixa, porém, inúmeras questões abertas, que outras aproximações virão esclarecer.

CABRAL, R., “Teodicéia”, in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, Lisboa Verbo, 1975, XVII, p. 1329.

_____, “Teologia”, in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1347-1348.

DUMÉRY, H., “Théologie”, in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Enc. Univ. France, 1977, XV, pp. 1086-1087.

HENRICI, P., “Teologia natural”, in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1357-1360.

1. A. de Oliveira, “Teosofia” in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, Lisboa, Verbo, 1975, XVII, pp. 1368-1369.



OLIVEIRA, A. DE, "Teosofia" in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, op. cit., pp. 1368-1369.

2. Os diferentes usos do termo na história

A semântica estuda o significado das palavras. Debruça-se sobre as transformações de sentido que um termo sofreu ao longo da história. Como o termo "teologia" tem longa história, pode-se acompanhá-lo as transformações de acepção.

Não se trata no momento de tecer história da teologia, mas simplesmente de perseguir alguns momentos históricos em que o conceito de teologia passou por mudanças semânticas.

Deparamos, logo de início, com um paradoxo. A teologia, que no Ocidente se vinculou fundamentalmente à tradição bíblico-cristã, não encontra na Bíblia seu nascimento semântico. As Escrituras não conhecem tal termo. Em seu lugar, está a expressão "Palavra de Deus".

O Novo Testamento conhece os inspirados de Deus — *Theópneustos* — (2Tm 3,16) —, os aprendizes de Deus — *Theodídaktoi* (1Ts 4,9) —, mas não conhece os teólogos. Além disso, o termo "conhecer" na Escritura não tem o sentido de "logia" do mundo grego. Significa, antes de tudo, fazer experiência profunda a ponto de exprimir até as relações íntimas sexuais (Gn 4,1.17.25; 19,8; 24,16; Lc 1,34).

Portanto, sem conhecer o termo, a primeira epístola de S. Pedro exorta o cristão, sobretudo aquele que vai aparecer diante do tribunal, a que saiba justificar sua fé (1Pd 3,15). Essa tarefa implica certo nível de reflexão teórica sobre a própria fé, próprio da teologia. Nos sinóticos, há um momento em que Jesus pergunta aos discípulos: "E vós que dizeis que eu sou?" (Mt 16,13). No fundo, a comunidade se faz a pergunta teológica sobre Jesus Cristo. Não se usa, porém, o termo teologia, que naquele momento não viria bem para uma reflexão sobre Jesus Cristo.

O termo lança suas raízes no mundo grego pagão. No teatro, havia acima do palco um lugar onde os deuses apareciam: "theologeion"². O verbo "theologēō" significava discursar sobre os

2. Poll. 4, 130.

deuses ou sobre cosmologia³ ou referir-se a uma influência divina⁴. O termo “theologia” exprimia a ciência das coisas divinas⁵ ou a oração em louvor de um deus⁶ ou o encantamento e invocação de um deus⁷. E o “theologos” era aquele que discursava sobre os deuses, ou sobre poetas como Hesíodo ou Orfeu⁸ ou sobre cosmólogos como os órficos⁹. Usava-se para adivinhos¹⁰. Essas informações lexicográficas ajudam-nos a uma primeira intelecção do termo¹¹.

Platão retivera o termo “teologia” para exprimir o discurso sobre Deus ou os deuses. Termo aplicado às narrações mitológicas. Aristóteles já delimita para a teologia determinado campo de saber, além de, às vezes, usá-lo também no significado de fábulas mitológicas¹². Trata-se da filosofia primeira que estuda as causas necessárias, eternas e imutáveis. Corresponde ao que hoje entendemos por metafísica, ontologia. Situa-se no alcândor das ciências teóricas (matemática, física). Sentido que o neoplatonismo reterá.

Na teologia latina cristã antiga, o termo “teologia” conservou o significado pagão de estudo dos deuses, ciência dos deuses. Assim, Agostinho se refere a Varrão e às três teologias no sentido de mitologia (fabulosa), estudo dos deuses utilizado pelos filósofos para explicar a natureza (*naturalis*) e o estudo dos deuses honrados no culto da cidade (*civilis*)¹³.

“Tria genera theologiae sunt, id est rationis quae de diis explicatur: eorumque unum mythicum, alter physicum, tertium civile.”¹⁴ “Três

3. Aristóteles, *Metafísica*, 983b29.

4. Sch. Ptol. Tetr. 103.

5. Platão, *República*, II 379a5.

6. SIG 1109.115.

7. PMag. Par. 1.1037.

8. Aristóteles, *Metafísica*, 1000a9.

9. Aristóteles, *Metafísica*, 1071b27.

10. Phld Piet 48.

11. H. G. Liddel-R. Scott, *A greek-english Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1968, p. 790.

12. *Metafísica* B 4 1000 a.9; *Meteorol*; B I 353 a34.

13. *De Civitate Dei*, VI,5.6.7.8.12.

14. *De Civitate Dei*, VI, 5.



são os gêneros de teologia, isto é, da razão que dá explicações sobre os deuses: um tipo dela é mítico, outro físico (natural) e o terceiro civil.”

Foi usado também como teodicéia na acepção de estudo da divindade baseado na razão¹⁵. E finalmente “teologia” significava também ciência divina, ou seja, conhecimento do mistério mesmo de Deus, de Cristo¹⁶. Essas outras informações lexicográficas complementam as anteriores¹⁷.

Orígenes, mesmo tendo usado o termo “theologos” no sentido pagão, assume também a acepção cristã de discurso sobre Deus e Cristo. Eusébio contribui para que se adote cristãmente este termo pagão, ao referir-se à teologia sobre Cristo. O uso freqüente deste termo no “Corpus dionysiacum” termina por fazê-lo aceitar. Assim, a partir do século IV, a patrística grega assume o termo para o discurso sobre o Deus verdadeiro, sobre a trindade em distinção à “œconomia”, que tratava do mistério de Cristo.

No mundo latino, Abelardo usa-o em sentido teológico cristão para referir-se ao tratado sobre Deus, enquanto se empregava o termo “beneficia” para a teologia sobre Cristo. Apesar desse uso de Abelardo, a escolástica preferiu outros nomes para a teologia: “doctrina christiana”, “doctrina divina”, “sacra doctrina”, “divina institutio”, “divinitas”, “Scriptura”, “Sacra Pagina”. Santo Tomás manuseia os termos “sacra doctrina” ou “doctrina christiana” e raramente o termo “theologia”, e num sentido diferente do atual. O termo “theologia” ainda não se firmara na alta escolástica.

No período que vai entre Santo Tomás e Escoto, o termo “teologia” assume o significado técnico que tinha a “sacra doctrina”. Ora, porque fora a teologia especulativa que provocara esse deslocamento semântico, pagou-se o tributo de vincular a “teologia” propriamente dita à teologia especulativa, reduzindo assim a significação ampla que

15. *De Civitate Dei*, VI, 8.

16. Mario Vitormino Africano, *Ephes. prol.*

17. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, p. 816.



a “sacra doctrina” possuía. Para exprimir outros aspectos da teologia, surgiu então no romper da Idade Moderna uma plêiade de teologias e distinções: teologia mística, teologia ascética, teologia moral, apologética, teologia positiva e teologia escolástica. Da ramificação da antiga “teologia”, restou o que se chama hoje de “teologia dogmática ou sistemática”.

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, p. 816.

LIDDEL, H. G.,-SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1968, p. 790.

SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e teologia*, São Paulo, Paulinas, 1968, p. 81-86.

3. A *intelecção do termo*

O conceito “teologia” situa-se numa seqüência de movimentos que terminam em Deus. Trata-se, antes de tudo, de operação intelectual humana. Configura-se determinado tipo de saber, de conhecimento. Esforço de compreensão que a inteligência humana empreende.

O ser humano quer compreender sua fé. Pela fé, ele lança ponte intermédia que o liga a Deus. Não quer fazer qualquer estudo de Deus. Mas intenta aprofundar, justificar, esclarecer seu ato de fé nele. Portanto, a teologia define-se como reflexão crítica, sistemática sobre a intelecção de fé. E a fé termina em Deus e não nos enunciados a respeito de Deus, como muito bem explicita Santo Tomás.

“Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.”¹⁸ O ato do que crê não termina no enunciado, mas na coisa.

Nesse sentido, a teologia trata de Deus, mas mediado pela fé, pela acolhida de sua Palavra, que, por sua vez, nos vem comunicada pela revelação transmitida na Tradição da Igreja — escrita, vivida, pregada, celebrada, testemunhada.

Evidentemente, poderia parecer muito simples dizer que pela teologia se busca a inteligência da fé — “fides quaerens intellectum”

18. Santo Tomás, *Suma teológica*, II II q. 1 a. 2, ad 2m.



[fé que busca inteligência], na expressão de Santo Anselmo. Pois os dois termos — fé e inteligência — não são unívocos, não têm um único sentido. A Escritura e a patrística entenderam o termo “inteligência” diferentemente da escolástica aristotélico-tomista.

Na patrística, a inteligência, o conhecimento vinham carregados do componente afetivo, intuitivo, que, em termos modernos, chamaríamos de “existencial”. Buscava-se um saber com sabor. O objeto considerado era o mistério, e a maneira de aproximar-se dele tinha de ser por meio de uma inteligência amorosa. O símbolo prevalecia sobre o conceito.

A escolástica, por sua vez, salientava a dimensão intelectual, nocial, do entender. A inteligência sentia a necessidade de penetrar com argúcia o universo das verdades reveladas. O conceito prevalecia sobre o símbolo.

E a modernidade introduz outras dimensões do conhecimento. Com Kant, valoriza-se o conhecimento crítico dos próprios pressupostos do conhecer. Conhecer é criticar o seu próprio pensar, os próprios conceitos, a sua validade. Mais. Conhecer é interpretar a realidade desde as dimensões prévias, anteriores, de cunho pessoal, social, ideológico. Conhecer visa transformar a realidade. Com todas essas diferentes compreensões do conhecimento, entende-se a teologia em sua função cognitiva de diversos modos.

Destarte, a teologia, como inteligência da fé no sentido bíblico-patrístico, significa conhecer pela penetração afetiva e experiencial da fé. No sentido escolástico, pela teologia busca-se compreender a fé em seus princípios constitutivos, em sua estrutura ontológica, em seus elementos fundamentais. No sentido da filosofia moderna transcendental, ela procura atingir e tematizar suas próprias condições de possibilidade de ser teologia até o ato mesmo de crer. Ela critica os próprios fundamentos. No sentido da filosofia hermenêutica, ela intenta percepção mais profunda das condições anteriores que afetam o teólogo, da pré-compreensão do próprio ato de crer. Ela se compreende como interpretação da fé. Finalmente, a teologia se faz inteligência da fé no sentido prático pelo estudo das condições sociais, políticas, econômicas e ideológicas do ato de crer. Enfim, todos os matizes do sentido de “inteligência” interferem na compreensão de teologia.

Se, porém, se quer escapar dessa pluralidade de compreensão do próprio ato de entender, pode-se recorrer a uma linguagem menos técnica. A teologia eleva o nível de conhecimento, que se tem da fé, conforme as exigências e demandas da inteligência, da experiência, da vida. Na linguagem da primeira epístola de S. Pedro, busca-se “dar razão” da esperança, da confiança em Deus (1Pd 3,15).

Do lado da fé, existe complexidade semelhante. Significa fazer teologia debruçar-se objetiva e friamente sobre o objeto de fé e ir elaborando reflexões a respeito dele? Desvendar-se-ia, neste caso, pelo esforço penetrante da inteligência humana um objeto acessível a qualquer inteligência? Ou a teologia implica da parte de quem a pratica um compromisso existencial com a realidade de fé sobre que se discorre, se reflete? Assim, ela brotaria antes da subjetividade do teólogo que da objetividade do conteúdo. Ou talvez se deva articular esta dupla dimensão? Mas em que medida?

Na verdade, as teologias católicas só fazem jus a sua cidadania eclesial se conjugam, na tarefa reflexiva sobre a fé, a dupla postura de um sujeito que se entrega à fé que elabora e que sabe não lançar-se num vazio objetivo e sim acolher a Palavra dada anteriormente e transmitida na tradição viva da Igreja.

Em termos da teologia clássica, o teólogo trabalha com a dupla dimensão da fé: “fides qua” e “fides quae”. “Fides qua”, enquanto ato pelo qual ele se entrega em liberdade à Palavra revelada de Deus e comunicada pela Igreja na pregação viva (querigma). “Fides quae”, enquanto reconhece que esta Palavra tem uma densidade objetiva a que deve aderir e à qual sua subjetividade se conforma.

A teologia se faz, portanto, desde esta dupla atitude de fé. No sentido estrito, não faria teologia alguém que duvidasse da revelação, que estivesse em busca de uma certeza na fé que não tem. A teologia supõe uma posição de sintonia, sob certo sentido, serena e tranqüila com a revelação cristã. Em termos de hermenêutica moderna, a tarefa de fazer teologia implica uma pré-compreensão de fé, um estar-situado-no-âmbito da fé. Fora dele, não há teologia cristã possível. A fé constitui base insubstituível da teologia. Não há teologia sem fé, como não há fé sem um mínimo de teologia, de inteligência, de aprofundamento.



A teologia apóia-se na estrutura paulina tripartida do crer (Rm 10,14-15.17). Ouve-se acolhedoramente uma pregação da Palavra de Deus. Sobre tal acolhimento se reflete, se constrói a teologia. O último objeto, a Palavra de Deus, Deus mesmo, chega ao teólogo pelo querigma da Igreja. E diante do querigma o teólogo se posiciona em atitude de escuta, de acolhimento. E o ato de teologar consiste em refletir sobre tal fé. A teologia acrescenta à aceitação da fé o aspecto metódico e crítico. De tal modo que pode ser definida, enquanto ato do teólogo, como:

“Reflexão metódica e crítica sobre o que vem exposto no querigma da Igreja e aceito no ato de fé, pelo qual o homem se submete à Palavra de Deus”¹⁹.

Numa palavra, a teologia, como ato do teólogo, reflete sobre a fé. Vista do aspecto do objeto, ela faz ciência sobre Deus. Entretanto, esses dois aspectos fundem-se em um único movimento que pode ser lido de duas maneiras: Deus é o objeto da teologia — aspecto objetivo — ao qual o teólogo tem acesso pela fé transmitida na pregação viva da Igreja — aspecto subjetivo —, e sua reflexão crítica e metódica se faz a respeito de Deus na mediação da fé acolhida na tradição viva da Igreja.

O Espírito e a esposa

“Se teologia é pensamento do encontro entre o humano caminhar e o divino vir, o sujeito dela, em sentido próprio e fontal, só pode ser Aquele que neste encontro tem a iniciativa absoluta: o Deus vivo e santo. É ele que, vindo ao homem, suscita também a abertura da criatura ao mistério, é ele que, amando, nos torna capazes de amar, e, conhecendo, abre os olhos da mente de quem por ele é conhecido. ‘Deus semper prior!’: Deus vem sempre em primeiro lugar. É ele a eterna pré-suposição de toda possível iniciativa do êxodo, de toda via que, da morte, se abre à vida, é ele o criador e o redentor do homem. Por pura gratuidade, sem ser de nenhum modo constrangida, sua Palavra é saída do eterno silêncio do diálogo sem fim do Amor; ela ‘se fez carne’ (Jo 1,14) a fim de tornar-se acessível e comunicável ao

19. A. Darlap, Introdução, in: J. Feiner-M. Löhner, *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica, I/1. Teologia fundamental, Petrópolis, Vozes, 1971, p. 15.



homem. E tudo o que nela nos foi dado de invisível, de inaudito e de impensável, é o Espírito que o faz presente para nós: 'O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que o amam. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito. Pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus... Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus' (1Cor 2,9s.12).

Todos (os cristãos) recebem o dom da verdade e da vida e todos devem generosamente transmiti-lo: é uma tradição apostólica da Igreja, que compromete na recepção, bem como na transmissão ativa do advento divino, todo o povo dos peregrinos de Deus...

O teólogo é aquele que — pelo carisma recebido do Espírito e pelo reconhecimento e recepção da comunidade — se esforça para levar à palavra de maneira orgânica e acabadamente reflexiva a vivência pessoal e coletiva da experiência do advento divino. Ele 'pertence à massa e possui a palavra' (C. L. Milani): como tantos outros, ele é crente que experimentou o dom do encontro, que lhe mudou a vida; com estes outros — povo da Palavra escutada, proclamada e crida — ele se sabe ligado por vínculos de profundíssima e concreta comunhão, articulada no tempo e no espaço; a seu serviço ele põe sua inteligência e seu coração, enamorado do seu ministério e também consciente dos limites, que lhe são próprios. Como Tomás, ele confessa: "Eu penso que a tarefa principal da minha vida seja a de expressar Deus em toda palavra e em todo o meu sentimento" (Bruno Forte, A teologia como companhia, memória e profecia, São Paulo, Paulinas, 1991, 134, pp. 135, 137).

BYRNE, J. "Teologia e fé cristã", in: *Concilium* 256 (1994), pp. 848-859.

4. Teologia: diálogo entre o homem e Deus na comunidade eclesial

O aspecto sistemático salientou a relação entre teologia e fé. Se se quer percorrer o movimento interno da teologia, dois caminhos se

apresentam. Pode-se partir do teólogo que vai construindo a teologia e chegar a seu objeto fundamental — Deus — ou da fonte mesma da teologia — Deus — até chegar ao teólogo. Assim, há dois esquemas:

teólogo → fé transmitida na Igreja → Revelação de Deus
 Revelação de Deus → fé transmitida na Igreja → teólogo

Ao olhar-se para esse duplo caminho, percebe-se que nos dois casos a Igreja intermedia os dois parceiros fundamentais: Deus e o teólogo. Numa descrição da teologia, como atividade humana, aparece por primeiro o teólogo preocupado em aprofundar sua fé. Provocado pela vida, por experiências, por questionamentos, intenta dar-se a si mesmo razão e conta de seu crer. Aquela fé, que já tinha recebido na família e/ou na catequese, alimentada nas pregações e vida eclesial, pede maior aprofundamento. O primeiro encontro do nascer da teologia realiza-se entre o teólogo e a sua fé vivida numa comunidade.

Esta fé, porém, não lhe aparece desde o início como posse sua. Antes, recebe-a da Igreja e a vive na Igreja. A Igreja está na origem e no lugar de sua reflexão. Fora dela, não há sentido refletir sobre essa fé que ele tem. Romper com a Igreja seria também romper com essa fé. Justificar esta ruptura já não seria teologia católica, mas contrateologia.

Tanto mais importante se faz o aspecto eclesial da teologia quanto mais os tempos pós-modernos favorecem a extrema individualização da fé. Cada um sente-se convidado a construir por si sua religião própria, descuidando a comunidade. A teologia cristã não pode ser pensada fora da vivência comunitária, no sentido de lugar de realização e de destino último. A teologia elabora-se no interior da comunidade e em vista de sua fé. O indivíduo nutre-se dela como membro da comunidade.

Todo teólogo elabora suas reflexões como membro da Igreja. Sua teologia assume as questões, os problemas, as angústias, as dúvidas que lavram dentro das comunidades. Elaboras-as com clareza e didática para devolvê-las à comunidade como alimento de sua fé. Mais. A comu-



nidade torna-se instância crítica de sua teologia. Se esta não responde a seus problemas, se não se deixa entender por ela, se não a ajuda a crescer, o teólogo, com razão, deve suspeitar da validade de sua teologia. E todo esse processo de teologizar exige ser feito em sintonia com a vida da comunidade.

A teologia, no fundo, se resume em transpor para a linguagem a experiência da fé, como acolhida da revelação. Pelos dois lados, impõe-se a dimensão comunitária. A experiência da fé se realiza numa comunidade, já que a revelação lhe foi dirigida. E toda linguagem nasce da comunidade e dirige-se à comunidade. A linguagem e a comunidade relacionam-se mutuamente, de tal modo que a comunidade cria a linguagem e a linguagem cria a comunidade. Ora, a teologia participa dessa circularidade mútua. A comunidade na pessoa do teólogo cria a teologia, e a teologia, por sua vez, cria a comunidade com sua linguagem.

A respeito da relação entre teologia e comunidade, vale a analogia entre a criança e a linguagem. Assim como a criança se constrói a si mesma pela linguagem, superando o isolamento do sonho e da loucura, assim também a comunidade se constitui a si mesma na linguagem da fé, de que a teologia se faz expressão sempre atualizada. A criança vive embalada na fé da comunidade humana, ao ir acreditando na linguagem das coisas que recebe. E repetindo esta linguagem compreende-se a si mesma, relaciona-se com as outras pessoas e com as coisas. A comunidade repete a linguagem, falando para si sua fé e comunicando-a com os outros de dentro e fora da comunidade. Heráclito já dissera que “a palavra é comum”. Só por meio da linguagem da fé a comunidade tem acesso à realidade mesma que a linguagem significa. A comunidade de fé — a Igreja — fala, primeiro, para si mesma a fé e depois no-la diz. Ela se constrói, por sua vez, nesta e com esta linguagem. E nesse processo a teologia, enquanto ciência da linguagem da fé, contribui insubstituivelmente.

A comunidade eclesial na história participa da fragilidade do pecado e do erro, apesar de ter recebido de Jesus a promessa de não falhar definitiva e radicalmente. “O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato de fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso



sobrenatural da fé de todo o povo quando, ‘desde os Bispos até os últimos fiéis leigos’, apresenta um consenso universal sobre questões de fé e costumes.”²⁰ A teologia presta o serviço nessa situação intermédia de poder errar, mas não radicalmente no referente a questões de fé e costumes. A assistência de Deus oferecida ao magistério e ao conjunto dos fiéis incentiva o teólogo a cumprir sua missão de ajudar todos permanecerem na verdade, discernindo na ganga das interpretações possíveis a que mais condiz tanto com a revelação quanto com o momento histórico.

Evidentemente, isto não significa que seu pensar se restrinja unicamente aos problemas internos da Igreja. A Igreja existe em vista do mundo. E a teologia, ao situar-se dentro da Igreja, assume essa vocação de serviço a todos os seres humanos, a fim de oferecer-lhes elementos de verdade em vista de sua libertação. A verdade de Deus liberta (Jo 8,32). A dimensão eclesial da teologia não lhe impõe peias, mas antes açula-a a lançar-se, de maneira responsável e ousada, a pensar a revelação no meio das turbulências da história humana.

Nesse processo de refletir sobre sua fé, o teólogo defronta-se imediatamente com a fonte mesma desta fé, a Palavra de Deus. Esta Palavra lhe foi comunicada na revelação, automanifestação de Deus na história em ações e palavras por causa de nossa salvação, e consignada por escrito na Bíblia. E, por sua vez, esta revelação vem sendo desenvolvida seja pela “compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, seja pela contemplação e estudo dos que crêem, os quais as meditam em seu coração (cf. Lc 2,19 e 51), seja pela íntima compreensão que experimentam das coisas espirituais, seja pela pregação daqueles que com a sucessão do episcopado receberam o carisma seguro da verdade”²¹.

Em todo esse processo, a teologia brota da iniciativa do teólogo como obra humana, fruto de sua inteligência. Entretanto, por defrontar-se precisamente com a fé, reconhece que essa sua inteligência só realiza obra teológica se iluminada pela fé e envolvida pela graça de Deus. Aquilo que poderia parecer, à primeira vista, obra do orgulho ou

20. Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 12.

21. Concílio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 8.

da pretensão humana de penetrar os mistérios insondáveis de Deus realiza-se como ato de obediência à fé e de docilidade à graça. A estrutura da revelação decide sobre a teologia, já que se faz teologia da revelação de Deus.

BURKHARD, J., "Sensus fidei: Theological Reflection since Vatican II": I: 1965-1984: *The Heythrop Journal* 34 (1993), pp. 41-59: II: 1985-1989: id., pp. 123-136.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, São Paulo, Paulinas, 1990.

HAIGHT, R., "A Igreja como lugar da teologia", in: *Concilium* 256 (1994), pp. 860-871.

KERN, W.,-NIEMANN, F. J., *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986 (col. Biblioteca de teología 5).

5. A teologia como atividade complexa

Uma palavra significa o que querem dizer aqueles que a pronunciam, nem mais, nem menos. Portanto, o princípio de identificação do sentido do termo "teologia" vem de seu uso lingüístico. Nesse sentido, H. Duméry, na citação de Z. Alszeghy e M. Flick, pôde afirmar: a teologia é aquilo que os teólogos cristãos, especialmente católicos, designam com este termo²². À guisa de resumo, entende-se, no âmbito do catolicismo, a palavra "teologia" como atividade da fé, ciência da fé e função eclesial.

Como atividade da fé, ela ultrapassa o campo estrito do discurso sobre Deus, ao tratar, na perspectiva de Deus, de realidades como da libertação, do mundo, da história, da pregação etc. Nem tudo, porém, que se relaciona com Deus é teologia, pois muitas ciências se ocupam disso sem ser teologia: etnografia religiosa, história das religiões, antropologia religiosa etc. Portanto, para ser teologia implica que o estudioso exerça uma "atividade de fé", isto é, aja a partir da fé que possui na revelação cristã. Portanto, fora do âmbito da fé, não há teologia.

22. H. Duméry, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris, 1957, p. 259, cit. por: Z. Alszeghy-M. Flick, op. cit., p. 14.



É ciência porque esta atividade segue as exigências da racionalidade de um discurso estruturado e segundo regras bem definidas. Todos reconhecem que se pratica algo mais que um simples discurso religioso, piedoso. Faz-se uma reflexão disciplinada, séria, elaborada, articulada, ao responder questões que se levantam à compreensão da fé. Portanto, sem determinado caráter científico, não se faz teologia.

Tanto a atividade de fé como o exercício científico se fazem dentro da comunidade eclesial e para ela. Não é nenhuma aventura individual, arbitrária. Portanto, sem eclesialidade, não se constrói teologia.

ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *Como se faz teologia. Introdução ao estudo da teologia dogmática*, São Paulo, Paulinas, 1979, col. Teologia Hoje 14, pp. 13-38.

III. ESTRUTURA TEÓRICA DA TEOLOGIA

O estudo do conceito permite já compreender algo da natureza da teologia. Uma análise de sua estrutura teórica permite maior aprofundamento. Tal se faz possível sob vários aspectos. No fundo, trata-se de aprofundar a questão do método ou dos métodos que a(s) teologia(s) usa(m). Antes de tudo, a teologia se arroga o direito de ser ciência. Esta pretensão não se isenta de uma série de dificuldades.

1. Sabedoria, saber e crítica

a. Teologia como sabedoria

No centro da teologia, está Deus, mistério insondável. A Escritura abre aos seres humanos acesso a Deus, uma vez que Deus nelas se revelou. No tempo da patrística, os autores interessaram-se sobretudo pela meditação desses textos como alimento espiritual para sua piedade e perfeição cristã. O cultivo espiritual fazia-se à custa do distanciamento das realidades temporais, do mundo. A teologia cristalizava-se como sabedoria espiritual, usando as categorias platônicas e neoplatônicas.



Mergulhar nos escritos teológicos dos Padres da Igreja inunda os corações de fervor e vigor espiritual. Tal teologia alimenta até hoje a igreja em suas orações, fazendo parte da oração litúrgica oficial dos ministros ordenados. Teologia, como sabedoria, diz respeito à totalidade da pessoa. Expressa-se preferentemente em símbolos e alegorias. Opõe-se a um saber teológico mais analítico e lógico das realidades individuais em benefício de um conhecimento que insere cada coisa e tudo no todo da realidade criada por Deus, originada de Deus e ordenada para Deus. Valoriza a dimensão de espírito aberto ao Mistério, envolvendo a totalidade da pessoa.

Esta dimensão da teologia supõe que os hagiógrafos não conseguiram passar tudo o que queriam na simples linguagem literal. Outra linguagem, cifrada, subjaz a esta. Contém uma sabedoria inacessível ao comum dos mortais, e unicamente uma interpretação alegórica decifra a mensagem oculta sob a aparência da mera asserção. A antropologia platônica favorece tal leitura, ao considerar o ser humano como corpo, alma e espírito. Assim, um texto da Escritura tem a carne do sentido literal, a alma do sentido moral e o espírito do sentido mais perfeito que só se alcança até a vida posterior, incluindo componente escatológico.

A Idade Média explorou os quatro sentidos do texto: literal, alegórico, tropológico e anagógico. De maneira densa, formulou-se em dístico latino este quádruplo sentido:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.
(Agostinho de Dinamarca, †1285).**

Assim, o sentido literal refere-se aos acontecimentos, o sentido alegórico ao que se crê, o sentido moral ao que se deve fazer e o sentido anagógico ao para onde caminhamos, a vida eterna. Destarte, a teologia ia muito além da percepção literal, racional do texto, para alcançar as alturas do sentido escatológico.

“A letra ensina os acontecimentos, a alegoria o que deves crer, a moral o que deves fazer, e a anagogia para onde tendes.”



Esta dimensão sapiencial da teologia vale sempre, mas exceu na época da patrística até a entrada da metafísica de Aristóteles e a ruptura posterior entre teologia e espiritualidade. Nesses tempos de pós-modernidade, ressurgue com vigor essa dimensão da teologia. O cansaço diante da razão instrumental, tão redutora da dimensão humana, pede uma teologia mais sapiencial, simbólica e estética que envolva a totalidade da pessoa no mistério de Deus.

b. Teologia como saber racional

A entrada do pensamento aristotélico trouxe significativo avanço para o pensar teológico. A gramática, a dialética e a metafísica oferecem à teologia maior rigor intelectual. Ela se estrutura como verdadeiro saber racional e cintila no olimpo das ciências, como a rainha das luzes.

A alta escolástica não perde o sentido espiritual e sapiencial da teologia, acrescentando-lhe essa dimensão racional. Mas pouco a pouco, com sua decadência, a razão mais fria destrona a sabedoria e se entroniza como normativa da verdadeira teologia.

A teologia, naturalmente, construiu-se desde o início com os serviços da razão, que acompanharão todo o seu desenrolar até o dia de hoje. A teologia sempre terá, como seu momento interno, a razão. No entanto, a Idade Média alimentou, de modo especial, esta função racional da teologia. A partir de então, esse papel ocupou o proscênio do palco da teologia, ora com os instrumentos da escolástica, ora com os de outras filosofias.

Nessa dimensão racional da teologia, a realidade “razão” impôs-se ao “intelecto”. A razão opera fundamentalmente a relação entre meio e fim. O intelecto debruça-se sobre os valores e metas que servem de guia. Encurtou-se freqüentemente o aspecto racional da fé à simples dimensão da razão, esquecendo-se do papel do intelecto, sobretudo por influência do positivismo. A razão positivista vê-se desarvorada toda vez que se volta para o fundamento último do saber, já que ele escapa de sua verificação e comprovação.

c. Teologia como crítica

Ao entrar, porém, a filosofia moderna no cenário teológico, o saber racional adquire nova especificidade. Assume corajosamente o papel da crítica. Esta, por sua vez, instala-se no coração da teologia a partir de duas fontes distintas.

Antes de tudo, a crítica nasce das suspeitas teóricas filosóficas atingindo os próprios pressupostos da teologia. Esta arma-se então de ferrenha apologética para defender-se dos assaltos da razão crítica.

Passados os primeiros embates, a função crítica teórica incorporou-se como tarefa permanente da teologia. Os clássicos mestres da suspeita — Marx, Nietzsche e Freud —, sem falar de E. Kant e L. Feuerbach, desempenharam papel relevante no despertar dessa função crítica.

Mais recentemente, a suspeita crítica emerge da prática. K. Marx já levantara a suspeita de a religião cumprir o papel de “ópio do povo”. Em sua esteira, as teologias política, da esperança e sobretudo da libertação entronam a crítica na perspectiva da práxis. Em termos teológicos, a teologia, reflexão sobre a fé, permite-se ser criticada pela caridade, pelo agir cristão.

GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação. Perspectivas*, Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 16-27.

KERN, W.-NIEMANN, F. J., *El conocimiento teológico*, Barcelona, Herder, 1986, (col. Biblioteca de Teología 5).

2. Teologia como ciência

A teologia e as ciências são realidades históricas. Sua relação depende fundamentalmente do conceito que se tem de ciência e de teologia nos diferentes momentos da história. Varia, portanto, segundo se desenvolve a consciência humana e se modificam as condições sociais, cosmovisões, ideologias, interesses, em que tal relação se situa.



a. *Submissão da ciência à teologia*

Teologia e ciência viveram longa lua-de-mel ou, mais exatamente, matrimônio patriarcal de fidelidade. As ciências dependiam da teologia que desempenhava o papel de rainha. Santo Tomás, nesse contexto, define com rigor a relação entre teologia e ciência, servindo-se do conceito aristotélico de ciência e readaptando-o de tal modo que a teologia lhe realiza as condições básicas.

Ciência define-se, neste sentido, como conhecimento certo e sempre válido, resultado de dedução lógica. Certo, porque procede de evidências primeiras e indemonstráveis. Dedutivo, porque articula as conclusões com os princípios universalmente válidos por meio de raciocínios necessários. Perfeito, porque atinge as coisas em seus princípios essenciais e necessários. Por conseguinte, ciência pretende conhecer, de maneira certa, as causas ou razões de ser.

Teologia diz-se ciência, não no sentido de ter evidência imediata de seus princípios, a saber, das verdades reveladas, mas enquanto ciência subordinada à ciência de Deus. Os princípios da teologia só tornam-se evidentes na ciência mesma de Deus, i. é, na ciência que Deus tem de si. A teologia recebe da ciência de Deus — ciência subordinante — os seus princípios. Está em continuidade com essa ciência de Deus, em que as verdades reveladas participam da evidência divina pela revelação e fé. É conhecimento certo e dedutivo, mas a seu modo²³.

A teologia, como ciência subalterna, subordina-se à ciência superior de Deus e dos santos. Adquire, por isso, mais dignidade que aquelas que se fundam em princípios conhecidos à luz natural do intelecto e por si evidentes.

Estribando-se na própria ciência de Deus, que não se pode equivocar nem pode enganar-nos, toda verdade teológica se faz normativa para as outras ciências. Em qualquer conflito de inteligência, a teologia nessa compreensão levava vantagem inegável. Tutelava, por isso, tranquilamente todos os outros saberes humanos.

23. Santo Tomás, *Suma teológica* I q. 1 a. 10



b. Surgimento dos conflitos

Com o surgimento da ciência moderna com Copérnico, Galileu Galilei e Newton, nascem os primeiros conflitos entre teologia e ciência. Aparece claro o choque entre as pretensões de ambas²⁴. A teologia, acostumada ao regime de cristandade, oferecia um sistema de representação completo e global da realidade, apoiado sobre a base da fé, como princípio integrador e totalizador. As ciências modernas invertem o método. Partem da experiência verificável, matematizável e tentam estudar os fenômenos, as causas segundas, em termos de leis físicas, constantes, universalmente válidas, independentemente do aval de outra ciência. Sua verdade se apóia na racionalidade da experiência que se deixa repetir e verificar em determinadas condições. E suas verdades são pensadas em relação às coordenadas que elas mesmas se traçam. A certeza já não se fundamenta nem na autoridade da Escritura nem na de filósofos da Antiguidade (Aristóteles), mas em sua verificação experimental.

O conceito moderno de ciência é, por conseguinte, outro. Os conhecimentos, que formam o corpo teórico das ciências, adquirem-se por meio de métodos muito precisos de experimentação, nos quais as afirmações se provam imediatamente, podem ser verificadas e por isso admitidas universalmente, desde que se respeitem as condições do experimento. As ciências pretendem ter um controle de todas as proposições pela experimentação. Seus conhecimentos são elaborados e controlados por procedimentos de demonstração e verificação.

Evidentemente, com esse conceito de ciência, viveu-se um primeiro momento de mútua condenação. A teologia não cumpria essas condições de ciência e, por isso, era rejeitada como tal. Por sua vez, a teologia adjudicava ao orgulho humano esta pretensão de absoluta autonomia. O processo contra Galileu Galilei se fez simbolicamente o marco deste conflito. Fato histórico assaz conhecido, que finalmente encontrou seu último desfecho no atual pontificado de João Paulo II

24. M. Viganò, "Alcune considerazioni nel caso Galileo", in: *CivCatt* 136 (1985/IV), pp. 338-352.

com o reconhecimento por parte da Igreja de seu equívoco e pela plena reabilitação do cientista italiano²⁵.

c. Solução intermédia da harmonização apologética

Em seguida, buscou-se harmonização apologética. Mantendo-se enquanto possível as afirmações teológicas, bíblicas ou outras, idênticas em sua materialidade literal, de um lado, e as afirmações científicas que pareciam contradizê-las, de outro, torciam-se os textos a tal ponto que se encontrava uma harmonização. Nesta linha, tornou-se famoso o livro até hoje reeditado: *E a Bíblia tinha razão*²⁶. Tal solução precária não resistiu à crise provocada pela consideração epistemológica sobre os diferentes tipos de saber.

d. O momento da ruptura: positivismo da ciência

Entrou-se em nova fase de relacionamento. Da “bela unidade” tradicional passando pelo conflito, chegou-se ao divórcio com liberdade total para cada cônjuge. As ciências, independentemente da teologia, vão fixando sua episteme própria, e a teologia esforça-se por ser ainda reconhecida com certa dignidade no consórcio das ciências. Inverte-se o cenário. Antes as outras ciências mendigavam o beneplácito da teologia. A filosofia se dizia “*ancilla theologiae*” — serva da teologia. Agora a teologia debate-se para ser considerada com seriedade e não relegada ao mundo das fábulas.

Cada mundo de saber explicita sua verdade própria, intra-sistêmica, autônoma, irreduzível a qualquer outra. Ela se torna instância crítica de si mesma e não de outras, nem se deixa criticar por outras. Reina visão positivo-hermenêutica no sentido de que cada interpretação científica delimita ela mesma seu mundo de verdade, seus pa-

25. S. Pagani-A. Luciani, *Os documentos do processo de Galileu Galilei*, Petrópolis, Vozes, 1994.

26. Keller, W., *Und die Bibel hat doch recht. Forscher beweisen die historische Wahrheit*, Düsseldorf/Viena, Econverlag, 1955; nova edição revisada e ampliada, Reinbek b/Hamburg, Rowohlt, 1989; trad. bras. São Paulo, Melhoramentos, 1992.

râmetros, sua objetividade. As ciências exatas reivindicam a explicação dos fenômenos por razões imanentes e verificáveis em condições estabelecidas. As ciências humanas posicionam-se no universo do sentido das coisas. O modelo principal, o “analogatum princeps” na linguagem da escolástica, cabia às ciências positivas, exatas, experimentais. As outras se moldavam por elas e eram tanto mais ciência quanto mais se aproximavam desse modelo positivista e empirista, que reduzia a ciência ao experimental e a experiência ao âmbito do sensível, relegando para o mundo subjetivo e fabuloso tudo o que transcendesse tal esfera sensível e constatável. Nesse sentido, ciência se dizia aquele conjunto de teses formado unicamente com o auxílio de métodos muito precisos de experimentação. As afirmações provam-se imediatamente por sua aptidão em suscitar aplicações concretas que efetivamente são admitidas por todos.

Esta visão positivista marcou muito a compreensão vulgar de ciência, como se ela fosse baseada na evidência mais sólida e irrefutável, e como se suas descobertas fossem inquestionáveis com a pretensão de desvendar todas as áreas da experiência humana. Seria questão de tempo. Ela gozaria de uma neutralidade irrefutável, já que o cientista abordaria a realidade sem nenhum pressuposto.

Evidentemente nesse quadro, a teologia fazia pobre papel. Tendo como objeto Deus, realidade transcendente e inexperimentável no sentido positivista, ela era alijada do mundo científico. O filósofo positivista A. Comte relegara a religião — o mesmo vale para a teologia — ao mundo da infância da humanidade e das pessoas. A idade adulta da razão considera-a definitivamente superada como toda possível fé em Deus. Afirmações contundentes de alguns cientistas iluminam tal postura:

“O cosmos — tal como o conhece a ciência — é tudo o que existe, o que existiu e o que existirá” (Carl Sagan: Serie TV Cosmos).

“A vida é uma enfermidade da matéria” (G. Feinberg).

“Quanto mais inteligível parece o mundo, menos sentido tem. O esforço por compreender o universo é uma das raríssimas coisas que tira à vida humana da comédia para conferir-lhe algo da grandeza da tragédia” (S. Weinberg, Prêmio Nobel de Física).



“O Antigo Testamento fez-se aos pedaços. Por fim, o homem sabe que está só na cega imensidão do universo de que saiu por puro acaso” (J. Monod).

“Cremos que o mundo é conhecível, que há leis simples que governam o comportamento da matéria e a evolução do universo (...) Cabe descobrir leis naturais que são universais, invariáveis, invioláveis, neutras e verificáveis (...). Não posso provar nem justificar esta afirmação. Esta é minha fé” (S. Glashow, Prêmio Nobel de Física).

Contudo, enquanto a teologia pode exibir um conjunto de conhecimentos ordenados, com objeto, método, unidade e sistematização próprios, merece, com direito, o título de ciência.

e. Momento hermenêutico

A discussão vai mais longe. A dúvida, a suspeita, a crítica bateam às portas da pretensão objetivista e empirista da concepção positivista da ciência. A experiência científica, exemplar máximo do dado objetivo, é envolvida pela suspeita hermenêutica e ideológica. Hermenêutica, ao afirmar-se que não há puro dado. Todo dado é interpretado. A experiência tem a face objetiva da presença do dado, mas também implica a percepção desse objeto pelo sujeito que o penetra e o exprime em linguagem. E, ao fazer isso, interpreta-o. Suspeita ideológica, porque todo conhecimento reflete interesse. Rui o universo frio e asséptico do conceito positivista de ciência. Por revelar visão interessada e querer passar por absoluta e apodítica, torna-se equivocada.

Institui-se a heurística distinção entre o êxito instrumental da ciência que permite prever corretamente o funcionamento do mundo natural e as teorias científicas pelas quais os cientistas descrevem tal funcionamento de modo complexo e objetivo. Enquanto há uma unidade e neutralidade da ciência no controle e previsão do comportamento de nosso mundo, há diversidade de teorias explicativas, conflitivas entre si e carregadas de valor. Se a ciência instrumental se rege pela perfeita adequação ao mundo físico, as teorias, por sua vez, se definem pela coerência interna e pelo fato de obter consenso entre os cientistas.

Com efeito, a multiplicidade de possíveis interpretações impede de recorrer à correspondência empírica pela via da verificação. Questiona-se então a objetividade absoluta e impessoal das teorias científicas.

Caminha-se, assim, para novo patamar de relação. Toda experiência, também a científica, ao converter-se em teoria, reflete a interpretação do sujeito, traduzida em determinada linguagem. Este sujeito pode ser a comunidade científica, que se relaciona com o objeto mediante modelos, categorias ou paradigmas. Ela os constrói para captar e interpretar o dado em discurso científico. Ora, sob este aspecto, todas as ciências, inclusive a teologia, sofrem esse mesmo procedimento. Submetem-se a este mesmo estatuto epistemológico. Em outros termos, toda ciência interpreta modelarmente a realidade, seja explicando-a, seja dando-lhe sentido, ao compreendê-la. Explica interpretando, interpreta explicando.

A visão positivista pretendia violar a subjetividade totalmente entre parênteses. Entretanto, ela entra no centro da concepção de ciência. Não se trata de um sujeito abstrato, nem de uma razão pura, mas da coletividade pesquisadora e geradora de ciência. Há uma subjetividade coletiva inserida na história, articulada num horizonte sociopolítico e movida por interesse.

Mais. As teorias de W. Heisenberg e N. Bohr levam mais adiante a reflexão, sobretudo em relação ao mundo atômico. Não se consegue nenhuma previsão do comportamento global de nada nesse microcosmo. As partículas não podem ser conhecidas em si mesmas, mas somente em sua relação com o observador. A ocular do observador define também o fenômeno e não simplesmente o capta.

A comunidade científica trabalha com paradigmas, que exprimem o conjunto de pressupostos conceituais e metodológicos de determinada tradição científica e a partir dos quais os fenômenos são interpretados. Quando, porém, novo fenômeno descoberto relevante já não cabe dentro desse paradigma, elabora-se outro diferente daquele vigente, sob o influxo da intuição genial de algum cientista. Acontece uma revolução científica, como sucedeu nos casos da passagem do paradigma ptolomaico para o newtoniano, deste para o einsteiniano²⁷.

27. Th. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1978.



Os interesses das ciências exatas e das ciências humanas revelam-se diversos. Mas são interesses. As primeiras buscam um acúmulo de informações com o objetivo de dominar com êxito a natureza e seus processos. E, ao lado desse interesse geral, somam-se outros interesses ainda mais ideológicos. Quando a comunidade científica americana investiu inteligência no estudo da química que terminou produzindo a bomba napalm, certamente esteve presente o interesse geral de domínio das leis químicas. Mas por que precisamente a bomba napalm e não outra composição química? Isso já não se explica, nem pela pura objetividade das leis químicas, nem pelo interesse geral de conhecimento e domínio da natureza, mas tem conexões econômicas-políticas, ligadas à guerra do Vietnã.

Os interesses epistemológicos das ciências humanas aparecem mais claramente vinculados com o objetivo de incrementar, ampliar a interação e comunicação entre os homens dentro de um universo de sentido. Elas usam modelos e paradigmas que permitam ao ser humano situar-se em suas relações consigo, com os outros, com o mundo por meio do conhecimento melhor de seus mecanismos e de seu sentido em vista de construir vida mais humana. Evidentemente, a liberdade humana pode perfeitamente inverter o interesse fundamental que justifica o nome de “ciências humanas”, ao orientar seu estudo e pesquisa no sentido de ampliar a exploração sobre o homem. O modelo psicológico skinneriano está na base do “admirável mundo novo” de A. Huxley, que de admirável só tem sua desumanidade, sua distopia. E o filme “Laranja mecânica” encena este mundo, tecido com os fios do novo teórico psicológico do behaviorismo.

A teologia utiliza também modelos e paradigmas para entender seu objeto central, a saber, a autocomunicação de Deus na história em ações e palavras. Tem o mesmo estatuto epistemológico no sentido de aproximar-se da revelação de Deus com categorias, matrizes, paradigmas interpretativos, hauridos da filosofia e das experiências humanas. Além disso, deixa-se mover pelo interesse maior de interpretar a Palavra de Deus para dentro da história humana em vista de sua libertação. Infelizmente, também a liberdade humana pode transgredir esse estatuto emancipatório da teologia, como ciência humana hermenêutica, e transformá-la em mais uma teia do processo de dominação. A clareza da percepção, não só dessa possibilidade, mas de sua concre-



tização em determinadas categorias teológicas, levou J. L. Segundo ao projeto teológico de “Libertação da teologia”²⁸.

A teologia, fiel a seu propósito último e fundamental de ser libertadora, pode dialogar com as outras ciências exatas e humanas no sentido de mutuamente se criticarem e se estimularem em vista da concretização do projeto emancipatório, sentido último de toda ciência feita pelo ser humano. Nesse movimento de dominar o mundo, criando modelos interpretativos e transformadores, e de dar-lhe sentido, as ciências podem dialogar com a teologia, cujo único escopo é desvelar o sentido último e transcendente da vida humana. Pois ela priva com o mistério de Deus, realidade última e fundante de todo sentido e de toda ciência. A mais positiva e exata ciência remete, em última instância, ao mistério do ser, do real — Deus —, como um não-saber que sustenta todo saber. E a teologia vive deste e para este mistério. Nesse nível se restabelece plenamente o diálogo entre teologia e ciência.

K. Rahner avança a reflexão no sentido de a teologia ter consciência de ser uma concepção da existência humana, que, no plano dos princípios, antecede à ciência e à sua concepção de mundo e do homem. Mantém, portanto, especificidade e dignidade própria diante das exigências das ciências. Ela pretende produzir enunciados sobre o todo da realidade e da existência humana, já que trata de Deus e de todo o resto enquanto se relaciona com Deus. Ora, Deus, o único princípio de toda a realidade, envolve e fundamenta todas as coisas. A teologia, ao tratar de Deus, pensa sempre no todo da realidade à medida que a única e total realidade da experiência possível do homem se fundamenta sobre este único princípio. A teologia, como pensamento do homem, refere-se ao todo da realidade como tal e a seu princípio único e unificador²⁹.

f. Conclusão

Depois desse entrevero teórico, resulta claro que a teologia cumpre determinadas funções da ciência, mas que também não responde a outras. Diz-se ciência de maneira original.

28. J. L. Segundo, *Libertação da teologia*, São Paulo, Loyola, 1978.

29. K. Rahner, *Teologia e ciência*, São Paulo, Paulinas, 1971, pp. 59-61.

A ciência, enquanto voltada para o mundo do fenômeno, ao constatável, do verificável, e, portanto, sujeita ao processo de verificação e comprovação de suas verdades pela via da experimentação, não corresponde à natureza da teologia.

Uma vez aceita a pluralidade dos jogos lingüísticos, dos diversos saberes, das diferentes maneiras de conduzir o próprio método, de pautar seu rigor teórico e de fazer parte de uma comunidade científica como expressão moderna de ciência, a teologia faz-lhe pleno jus.

Que é ciência?

“Ciência é o conhecimento geral e sistemático da realidade sob determinado objeto formal.

Quando os distintos conhecimentos de uma ciência se conformam à realidade, dizemos que são verdadeiros; em caso contrário, são falsos.

Esta definição conceitual faz possível estabelecer algumas condições importantes para as afirmações que pretendem ser científicas. Ainda quando não existe unanimidade sobre todas e cada uma destas condições, o certo é que se consideram basicamente iniludíveis as seguintes:

1. Numa ciência só podem dar-se perguntas, definições e afirmações (postulado proposicional). Nas perguntas se expressa o interesse peculiar do observador (p. ex.: que é ciência?). As definições são determinações conceptuais com as quais se assegura que quem utiliza as mesmas palavras fale da mesma coisa. Por afirmações se entendem asserções capazes de ser verdadeiras (quando o presidente da república diz a alguém: ‘Nomeio-o ministro da Educação e Cultura’, a frase não é nem verdadeira, nem falsa; pode ser atinada ou desatinada segundo o designado esteja capacitado ou não; mas não é, naturalmente, uma frase científica).

2. Todas as proposições científicas devem referir-se a um objeto unitário (postulado de coerência). Isto é uma consequência de que a ciência não pretende saber sem mais todas e cada uma das coisas, mas sim que tem um objeto formal.

3. A pretensão de verdade que ostentam as proposições científicas deve ser demonstrável (postulado de controlabilidade). Deve haver meios e possibilidades para examinar as afirmações do observador a partir do

ponto de vista de sua exatidão. Do contrário, poderia alguém afirmar impunemente quanto se lhe antolha, até mesmo coisas contraditórias, e ninguém poderia atingir a realidade (W. Beinert, Introdução a la teología, Barcelona, Herder, 1981: 48).

- ALFARO, J., "Teología, filosofía y ciencias humanas", in: *Gregorianum* 55 (1974): 209-238; versão brasileira resumida: *Atualização* 4 (1973): 1.070-92.
- BOFF, L., *Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema*, mimeo, Petrópolis, 1974.
- CHENU, M.-D., *La théologie est-elle une science? (Je sais — Je crois)*, Paris, Fayard, 1957.
- DERR, S., "Ciencia y teología, nuevas perspectivas para el trabajo ecuménico", in: *Selecciones de teología* 64 (1977), pp. 308ss.
- GUITTON, J.-BOGDANOV, I., *Deus e a ciência. Em direção ao metarrealismo*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- LADRIÈRE, J., *A articulação do sentido*, São Paulo, EDUSP, 1977.
- LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, São Paulo, Paulinas, 1971, pp. 47-55.
- MOONEY, C. F., "Teología y ciencia: Un nuevo cometido para el diálogo", in: *Selecciones de teología* 32 (1993/128), pp. 305-326; [original: in: *Theological Studies* 52 (1991), pp. 289-329].
- RAHNER, K., *Teologia e ciência*, São Paulo, Paulinas, 1971.
- TABORDA, F., "Teologia e ciências no diálogo interdisciplinar", in: *REB* 34 (1974), pp. 824-839.
- TABORDA, F., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, São Paulo, Loyola, 1984, (col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 173-201.

3. A natureza da linguagem teológica

Vivemos entre dois mundos de linguagem. A linguagem comum, corrente, diária, e a linguagem científica, pautada por regras decididas pela comunidade científica. A linguagem da teologia não se coaduna bem com nenhuma das duas. Vai além da linguagem corriqueira. Mas não se deixa prender nas malhas da linguagem objetivista, fria, neutra das ciências.

Prefere a linguagem simbólica, ama o ícone. Sente-se bem no universo da liturgia. Fala à inteligência, mas pretende aquecer as fibras do coração, provocar a conversão, levar à ação sob a luz da fé e



o imperativo do amor. Sua linguagem orienta-se a promover o ato de fé, centrado no diálogo existencial entre Deus e o teólogo no interior da comunidade de fé. Sua linguagem põe-se a serviço dessa vida, dessa prática e não de interesses de alguma instituição ou comunidade científica.

Na linguagem comum ou científica, não se percebe a distância que vai entre o objeto e as palavras. Crê-se conseguir adequação entre ambos. As duas linguagens respondem também às nossas experiências e se fazem facilmente contemporâneas. A linguagem teológica, no entanto, esbarra com dificuldades nesses dois pontos. Responde a duas exigências difíceis e desafiantes. A primeira e fundamental refere-se a seu objeto principal: Deus. Ela sofre a vertigem de Deus. A linguagem humana dista infinitamente do mistério sobre o qual quer discorrer. Esta experiência tem produzido a oscilação entre a teologia apofática, que se refugia no silêncio do mistério ou se perde em paradoxos quase ininteligíveis, e a teologia catafática, que ousa verbalizar o mistério.

Assim, teólogos, sobretudo místicos, aproximam-se do mistério, conjugando palavras antitéticas, transgredindo os códigos vigentes semânticos. Sua linguagem enche-se de paradoxos, ao querer exprimir o inexprimível.

“Os espirituais procuram exprimir a experiência de uma realidade que se encontra além do humanamente imaginável e do conceitualmente exprimível. Espontaneamente, sem sacrificar a um gênero literário fácil, eles recorrem a locuções hiperbólicas e a expressões antitéticas. São estes dois modos de sugerir aquilo que supera a expressão direta ou própria. Dionísio multiplicou as hipérboles e a justaposição de termos contrários para sugerir que aquilo de que se tratava transbordava das realidades ou modalidades conhecidas por todos. De um lado, usa palavras como ‘supereminente’, ‘superessencial’; de outro, expressões como ‘amargura cheia de doçura’, ‘luz obscura’, ‘a obscuridade muito luminosa de um silêncio cheio de ensinamentos profundos’. E também os célebres termos: docta ignorantia — ignorância douta —, ‘sobria ebrietas’ — ebriedade sóbria”. Y. Congar, Situação e tarefas atuais da teologia, São Paulo, Paulinas, 1969, col. Revelação e Teologia, pp. 163-164).

A segunda exigência consiste em que, ao falar do mistério, se consiga atingir um leitor, o qual, muitas vezes, se sente alheio e hostil a esse universo religioso. O horizonte sagrado da pré-modernidade desfez-se. Se, em nossos dias, existe forte surto do sagrado, isto acontece de outra maneira e reflete outros problemas. Responder a esse momento torna-se desafio à teologia.

Interessa-nos aprofundar a natureza da linguagem teológica a partir de seu objeto: o Mistério. No fundo, está em jogo uma linguagem que se faz necessária mas impossível. Necessária, porque sem linguagem não temos acesso à realidade. Por mais misterioso que seja, Deus é realidade. Impossível, porque nossa linguagem se forja a partir de nossas experiências humanas, criaturais, históricas, e Deus é Deus para além de toda criatura, toda história.

Por isso, a linguagem teológica não pode situar-se na ordem da objetividade expositiva. Não exprime, sem mais, dado verificável, observável, descritível. Não expressa simples pensamento. Seu pressuposto último é uma atitude de fé diante da Palavra reveladora de Deus no interior de uma comunidade.

A linguagem simbólica responde-lhe melhor à natureza. Entra-se em outra lógica, própria das imagens e diferente da dos conceitos. O conceito ambiciona a exatidão, a univocidade. Sofre com a equivocidade e com a analogia. O símbolo, por natureza, provoca a diversidade de sentidos. Sorrio para alguém: ironia? desprezo? carinho? acolhida? timidez? O símbolo prova menos, mas sugere mais. Não permite que se chegue a conclusões “preto no branco”, mas aproximativas.

Falar de Deus, de seu mistério, está a pedir linguagem mais sugestiva que argumentativa, mais aberta que fechada, mais próxima da encruzilhada que da mão única. O símbolo capta o mistério profundo da realidade, o lado escondido que o conceito deixa escapar. O conceito trabalha na superfície ensolarada, enquanto o símbolo vai às profundezas escuras do oceano. Onde há tensões, paradoxos, conflitos, plurissemia, faces antitéticas, o símbolo torna-se mais útil que o conceito. Enfaixa em si os elementos duais, enquanto o conceito refuga-os.

É verdade que a dialética pretende resolver tais tensões. No entanto, implica caminhar árduo e penoso intelectualmente, enquanto o símbolo a precede, faz-se mais acessível às inteligências simples.



Os encontros de comunidades de base revelam essa experiência. As discussões difíceis e complexas terminam frequentemente com encenações, com quadros, com desenhos, com apresentação de elementos simbólicos. O que os relatórios eruditos dos assessores não conseguem condensar nem sintetizar, os grupos traduzem em símbolos. O mistério da vida do povo, de sua relação com Deus — no fundo, sua teologia — exprime-se em simbolismo.

A linguagem simbólica aproxima-se mais desta vida que a conceitual e por isso dá mais conta do mistério em jogo. A linguagem simbólica consegue melhor percepção unitária do mistério. Capta-o em maior profundidade intuitiva por meio de comunhão interior. A unidade e a totalidade profundas identificam-se. A linguagem simbólica, sendo unitária, é também totalizante. E neste momento de extrema fragmentação vem em socorro às nossas mentes dilaceradas. Além disso, a linguagem simbólica goza de enorme força evocativa. Desperta no leitor o mistério interior já presente, mas que dormia na inconsciência. E permite, além do mais, maior movimento, flexibilidade. As ressonâncias dos mesmos símbolos diferenciam-se segundo as épocas, as pessoas. Consegue-se alcançar mais tempo e mais espaço, sem ter de fazer gigantesco esforço hermenêutico. A hermenêutica simbólica parece, portanto, responder mais à natureza da linguagem teológica que pretende aproximar-se do mistério por excelência: a Santíssima Trindade.

A linguagem simbólica toca mais profundamente a natureza figurativa de nossa inteligência. Mesmo as idéias mais abstratas são captadas por nós sob certa conotação imaginativa para responder à estrutura de nossa inteligência. Nesse sentido, a linguagem simbólica responde muito mais a nossa qualidade e necessidade imaginativa. Destarte, ao falar da Igreja, o Concílio Vaticano II recorre a série enorme de imagens e figuras tiradas da vida pastoril ou da agricultura, da construção ou da família e dos esponsais, tais como: redil de que Cristo é a única porta, ou grei da qual Deus prenunciou ser o pastor, lavoura ou campo de Deus, construção de Deus, Jerusalém celeste, nossa mãe, além das clássicas imagens de Corpo de Cristo, Reino de Deus, Povo de Deus³⁰.

30. Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, nn. 5-6,9.

“Impossível afirmar o que é Deus positivamente. O conhecimento de Deus não é o não-conhecimento, mas sim um desconhecimento. No referente a Deus, todo progresso de conhecimento é paradoxalmente um progresso de desconhecimento; o caminho vai em direção às trevas, em direção à negação de tudo o que cremos saber ou provar de Deus. É o caminho dos místicos, de todos os que experimentam a Deus como uma queimadura em sua existência, a prova da noite e do deserto. É o caminho que nos livra da ilusão, do imaginário, para aproximar-nos da verdade que nos conduz em direção à profundidade de nós mesmos. Aprender a conhecer a Deus é, em primeiro lugar e a cada momento, dirigir-nos em direção a nós mesmos, é aprender a conhecer-nos, a aceitar o que procede de nós e sabê-lo criticar. A cada passo, conhecer a Deus é livrar-nos de nossos falsos deuses, pré-fabricados cada dia, imagens fantasiosas ou sublimadas do próprio eu. Tudo isto não é Deus. Desta maneira, Deus não está aqui ou ali, Deus está constantemente em outro lugar. Em último termo, Deus está ausente. Resta-nos o nada, na linguagem de São João da Cruz” (E. Vilanova, Para compreender la teología, Estella, Verbo Divino, 1992, p. 28).

CODINA, V., “Una teología más simbólica y popular” in: *Parábolas de la mina y el lago*, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 117-148.

LANE, G. et alii, “Teologías”, in: LATOURELLE, R-FISICHELLA, R., *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, pp. 1475-1503.

4. Momentos internos da teologia

A teologia constitui-se movimento de espiral. Capta determinado dado inicial, reflete sobre ele, ampliando-o, para, em momento ulterior, retomá-lo e sobre ele avançar a reflexão. Ao momento de escuta, a tradição chamou de “*auditus fidei*”, e ao momento de reflexão de “*intellectus fidei*”. Não se trata de dois tipos de teologia positiva — “*auditus fidei*” — e especulativa — “*intellectus fidei*” —, como equivocadamente, às vezes, se entendem esses dois momentos internos de um único processo teórico.

Não há possibilidade de opor-se de um dado — “*auditus fidei*” —, sem interpretá-lo — “*intellectus fidei*”. Nem se faz uma reflexão —

“intellectus fidei” —, sem que ela não termine cristalizando-se no dado — “auditus fidei”. O ser humano pensa interpretando, acumula dados fazendo hermenêutica. A própria estruturação em que os dados se configuram tem seu marco teórico.

Entretanto, no processo do pensar teológico, pode-se privilegiar, em dado momento, um dos pólos. O pólo do “auditus fidei” consiste em coletar o dado da revelação, tal qual exposto na Escritura, nos Padres da Igreja, nos grandes teólogos, na reflexão teológica mais recente. Sua preocupação principal não é ainda a sistematização, a interpretação mais acurada do dado, mas sua descoberta, sua acumulação.

Tal tarefa não se executa sem um mínimo de inteligência, de compreensão, de interpretação — “intellectus fidei”. Ou, pelo contrário, o teólogo pode entregar-se à tarefa especulativa do “intellectus fidei”, ao ir avançando na penetração intelectual do dado. Tal empreendimento não se realiza sem que o próprio dado — “auditus fidei” — se amplie, se enriqueça, de um lado, e, de outro, seja pressuposto para a reflexão.

A mútua e interna relação entre esses dois momentos do pensar teológico não impede poder aprofundar separadamente cada um deles, desde que, no trabalho de aprofundamento de um pólo, o leitor tenha sempre presente o outro pólo constitutivo de único processo.

a. “*Auditus fidei*”

Geneticamente falando, o primeiro movimento e momento da teologia consiste em levantar o dado da revelação sobre o tema ou assunto em questão. Assim, se o teólogo quer saber, por exemplo, o que diz a revelação sobre o trabalho, ele vasculha a Escritura, os Padres, os concílios, as liturgias, o magistério, a experiência da Igreja retratada na história da Igreja e a reflexão dos teólogos em busca de elementos já elaborados sobre tal questão. É o processo de levantamento de dado. É ouvir a revelação, a tradição, a reflexão teológica anterior. Mesmo que os escritos sejam reflexões, especulações, o que se busca não é avançar em tais reflexões, mas coletá-las como um dado já constituído. Por isso, chama-se “auditus fidei”. Ouve-se a fé.

A própria pesquisa do dado já lhe aumenta a inteligência. Quando esparso e perdido na floresta de textos antigos, ele não fazia falar

muito de si. Agora coletado e ordenado numa taxionomia teológica, ele se deixa entender melhor. Assim, cada dado novo vai sendo ponto de luz no quadro geral. No final desse primeiro momento do “auditus fidei”, tem-se maior “intellectus fidei”.

Este tipo de teologia, que se propõe fundamentalmente levantar o dado teológico, recebe o nome de “teologia positiva”. O termo “positivo” denota o manuseio de dados objetivos. Conota certo “empirismo”, já que o teólogo se propõe recolher o mais objetivamente possível todo dado sobre o tema em questão, anterior a uma reflexão mais aprofundada.

Recorre-se, em geral, aos métodos históricos, crítico-literários, filológicos, estruturalistas, lingüísticos para esclarecer o máximo possível o próprio dado em si mesmo. O pólo do interesse se desloca para a objetividade do dado revelado com a intenção de corrigir especulações apressadas e sem base na Escritura e tradição viva da Igreja. Vem contrapor-se a um pensamento que se tornara na escolástica tardia extremamente especulativo e abstrato.

O simples fato de ir levantando os dados positivos faz surgir novos problemas, novas questões e novas intuições, corrige acentuações anteriores, relativiza certas absolutizações demasiadamente dogmáticas e rígidas e permite ir solucionando problemas até então abertos ou abre questões até então fechadas. Assim, um colecionador de conchas, que tinha uma teoria sobre a concha, pelo simples fato de ir colecionando muitas outras termina por levantar dúvidas, questões, suspeitas a respeito de seu conhecimento anterior sobre as conchas.

Este trabalho de “auditus fidei” refontiza a teologia. Foi chamado de “volta às fontes”, precisamente no momento em que se queria romper com uma teologia especulativa fixista e rígida. Cumpriu papel relevante na renovação da teologia que desembocou no Concílio Vaticano II, dando xeque-mate à teologia escolar reinante. Mais. O próprio Concílio Vaticano II incentiva no documento *Optatam totius*³¹ o estudo da evolução histórica do dogma, que, no fundo, é ouvir a tradição da fé (“auditus fidei”), que deve terminar em reflexão sobre esta (“intellectus fidei”).

31. Concílio Vaticano II, *Optatam totius*, n. 16.



Esse método é descrito pelo Concílio como um processo em que certo tema teológico é primeiro estudado na Sagrada Escritura. Depois trabalham-se as contribuições que os Padres da Igreja do Oriente e do Ocidente deram para a fiel transmissão e desenvolvimento desta verdade da revelação. Em seguida, leva-se também em consideração, na ulterior história do dogma, sua relação com a história geral da Igreja, para no final terminar com consideração sistemática global de natureza especulativa, tendo como mestre a Santo Tomás.

Este método inspirou a gigantesca obra teológica *Mysterium Salutis*, que se ocupou de todos os grandes tratados da teologia católica. Em geral, quase todos os manuais de teologia, elaborados no espírito do Concílio Vaticano II, seguem-no. Na primeira parte, emprega-se o método positivo do “*auditus fidei*”, para na segunda parte terminar-se com reflexão sistemático-especulativa correspondente ao “*intellectus fidei*”. Estes dois momentos são bem marcados nesse método; usam-se, no primeiro, as regras das pesquisas, positivas e no segundo trabalha-se com instrumental filosófico, inspirado nas filosofias modernas.

Nos manuais, estas etapas do método — Sagrada Escritura, Patrística, concílios, teólogos, sobretudo medievais, e reflexão sistemática — ou correspondem a grandes capítulos diferentes ou a passos que em cada tese se percorrem.

O momento do “*auditus fidei*” cumpre na teologia o papel de testar a validade das reflexões especulativas, de examinar-lhes a coerência.

O dado da fé impõe limites a esse processo. Não se podem assumir quaisquer categorias filosóficas ou de outras ciências. Pois existem aquelas cujos pressupostos básicos são incompatíveis com a revelação cristã. É como se alguém quisesse usar martelo para consertar algum aparelho de precisão.

b. “*Intellectus fidei*”

Fundamentalmente consiste no movimento de reflexão especulativa sobre o dado coletado — “*auditus fidei*” — em busca de maior compreensão. Intenta explicá-lo, ordenando-o, percebendo as relações

entre os mistérios e verdades expressas nele. Dispondo de ferramentas teóricas, tomadas da filosofia e de outras ciências, o teólogo submete o dado positivo a processo de aprofundamento e de inteligibilidade. Criam-se assim sistemas, visões gerais, sínteses. Julgam-se criticamente os dados. Aprofundam-se com novos elementos do pensar filosófico. Eles são reinterpretados em novos esquemas mentais, em novas matrizes.

Pelo “*intellectus fidei*” procura-se sobretudo que a revelação, expressa em categorias tão diversas ao longo da história, possa ser compreendida pelo homem situado em outras coordenadas de tempo e espaço. Busca-se não só criar nova estrutura mental, mas também linguagem compreensível e acessível à inteligência de hoje.

O método usado é sobretudo especulativo por meio de raciocínios, deduções, reflexões teóricas, análises estruturais, existenciais, fenomenológicas e lingüísticas, considerações históricas etc. O fundamental é o emprego de instrumental teórico a respeito dos dados coletados.

A relevância de tal momento consiste em traduzir o dado para o momento atual, defrontando-se com a problemática de hoje. Além disso, desoculta-lhe as potencialidades teóricas existentes. Aproveita-se das categorias filosóficas para enriquecer um dado expresso em outro universo teórico. Obtêm-se assim novas e ricas intelecções do “*auditus fidei*”. Tiram-se conseqüências de elementos implícitos.

Mais uma vez, a questão da linguagem se faz importante e fundamental. Com freqüência, o dado da revelação se configurou em linguagem simbólica, de parábola, de alegoria e é traduzido em linguagem técnica, rigorosa, conceitual.

ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*, Salamanca, Sígueme, 1969, pp. 37-93.

LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, São Paulo, Paulinas, 1971, pp. 71-104.

5. Teologia como prática teórica

Cl. Boff distingue a teologia enquanto produto e enquanto prática teórica. No primeiro caso, a teologia são os conhecimentos teológicos

que o ato de fazer teologia produz. No segundo, é vista em sua própria atividade produtiva. Ao trabalhar a estrutura teórica da teologia desde a perspectiva da prática teórica, da produção de seus próprios conhecimentos, Cl. Boff parte do conceito althusseriano de prática teórica. Trata-se da transformação de um tipo de saber, de idéias (matéria-prima teórica) em outro novo tipo de saber, outras idéias (produto teórico) por meio de determinado modo de conhecer (meios teóricos de produção). Assim, a teologia assume como matéria-prima uma matéria já trabalhada ao longo da história em forma de idéias, conceitos, experiências, práticas inteligíveis e até elementos já elaborados teologicamente. Num segundo momento, exerce sobre estas idéias uma ação transformadora com os instrumentos teóricos de que dispõe, a saber, o corpo de conceitos teológicos já possuídos. À sua luz, reinterpreta os dados anteriores, transformando-os em teologia.

Cl. Boff distingue o discurso da teologia do discurso religioso. Teologia é operação teórica disciplinada, auto-regulada, enquanto o discurso religioso realiza a mesma operação de maneira espontânea, não autocontrolada e regrada. A teologia tem abordagem formal semelhante à prática teórica das outras ciências. E, como ciência, pode prestar conta de sua abordagem, justificando-a, como prática consciente, crítica e auto-regulada. O discurso religioso exprime percepção da fé a-sistemática, não submetida ao tribunal crítico da razão. A teologia se torna uma meditação comparativa, examinadora, crítica. Busca ser reconsideração séria do objeto conhecido na experiência de fé. Pede rigor, seriedade e lógica, imanentes à natureza de seu objeto. Enquanto o discurso religioso não sistematiza, a teologia é, por excelência, sistemática, ordenando e organizando seus conhecimentos. Usa categorias e esquemas teóricos elaborados para assim exprimir seu conteúdo.

Visto sob outro ângulo, temos quatro níveis:

- o nível da ordem concreta da salvação de Deus: o real salvífico;
- o nível da captação consciente da salvação de Deus na e por uma religião: a fé;
- um discurso espontâneo sobre tal realidade: discurso religioso;
- e um discurso técnico e auto-regrado sobre a mesma realidade: discurso teológico.



A salvação capta a realidade de Deus na e pela prática do “Ágape”, do amor. A fé assume consciente e livremente tal realidade: considera a revelação como crível. E os discursos religioso e teológico abordam, de modo reflexivo, esta mesma realidade salvífica, um de maneira espontânea e outro no nível do conceito elaborado; ambos consideram a revelação como inteligível.

A teologia especifica-se não pela matéria-prima, mas pelos meios teóricos de produção. Cl. Boff chama-os de “mediação hermenêutica”. O termo “mediação” explicita que o fato de apossar-se de um dado não se faz de maneira imediata, empirista, mas através de processo mediado. Com o termo “hermenêutica”, indica-se a natureza desta mediação, a saber, a de interpretar. Por conseguinte, a expressão “mediação hermenêutica” refere-se à atividade interpretativa que se exerce sobre o dado estudado, a saber, texto, idéias, conceitos anteriores. Ao tratar-se de teologia, a mediação hermenêutica é teológica. Destarte, com o conjunto de dados teológicos já possuídos — Escritura, Tradição, teologia elaborada anteriormente —, o teólogo se aproxima de novo dado a ser trabalhado teologicamente. O produto pode ser duplo. Este dado é reinterpretado à luz do conjunto teológico anterior e assume nova forma. É novo produto teológico que se incorpora a partir desse momento ao capital teológico anterior. Mas tal dado pode também produzir um contra-efeito no capital teológico anterior, obrigando-o a reformular-se. Assim, temos também outro novo produto teológico.

A prática teórica teológica não é a simples transformação de dado pré-teológico em teológico, mas pode ser releituras de dados teológicos em outra versão teológica, quer porque eles foram repensados, quer por causa do impacto que novos dados pré-teológicos exercem sobre os dados teológicos.

Tal reflexão pode induzir o leitor a uma concepção extremamente formal e abstrata da teologia. Emerge então a pergunta: que relação tem a teologia com a fé, com a ordem da salvação?

O pressuposto da reflexão implica que a matéria-prima da teologia — a saber, a realidade, o concreto, a vivência da fé, a experiência de Deus, os questionamentos da existência — possa tanto ser objeto de reflexão (o mundo da teologia) como esta reflexão teológica pode depois ser de novo traduzida em vida, em realidade. A intelecção



teórica de tal realidade depende da filosofia que o teólogo tenha: abstrata, essencialista, existencialista, praxica, histórica, da linguagem etc.³²

J. C. Scannone apresenta pequena divergência em relação à reflexão de Cl. Boff. Enquanto Cl. Boff considera a matéria pré-teológica vinda do trabalho teórico das ciências sociais, J. C. Scannone amplia este objeto.

“O objeto material completo tanto de uma reflexão cristã cientificamente teológica como da reflexão pastoral (também a do magistério social) são a história e a sociedade reais, não somente o resultado teórico elaborado pelas ciências sociais, ainda que este seja devidamente tido em conta e — eventualmente — assumido pela dita reflexão. Pois cada ciência humana só tem em conta um aspecto regional ou parcial de algo humano global como são a história, a sociedade e a cultura. Cada uma destas, tomada em sua globalidade, e seu conjunto global são o objeto material da dita reflexão de fé. As ciências humanas não proporcionam, por conseguinte, todo o objeto material que deve ser interpretado, julgado e avaliado à luz da Revelação (objeto formal), mas sim que cada uma delas colabora na compreensão crítica e científica de um aspecto regional desse objeto.”³³

DARLAP, A., “Introdução”, in: FEINER J.,-LÖHRER, M., *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica, I/1. *Teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1971, pp. 11-44.

BOFF, C., *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 139-174: 238-271.

SCANNONE, J. C., “Ciencias sociales, ética, política y doctrina social de la Iglesia” in: *Teología y liberación: Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Vol. III./V. Eliondo... (et al.).-Lima: CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 263-293.

VILANOVA, E., *Para comprender la teología*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992, pp. 19-30, 53-57.

ALTHUSSER, L., “Marxismo, ciência e ideologia”, in: *Marxismo segundo Althusser*, São Paulo, Sinal, 1967, pp. 10-56.

32. Ver capítulo 7.

33. J. C. Scannone, “Ciencias sociales, ética, política y doctrina social de la Iglesia” in: *Teología y liberación: Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Vol. III./V. Eliondo... (et al.).-Lima: CEP/Instituto Bartolomé de las Casas, 1991, pp. 268s.





6. *Teologia dedutiva e indutiva*

Permite entender melhor a estrutura interna da teologia perceber-lhe o duplo movimento possível. A teologia pode partir em sua reflexão desde os princípios universais da fé e por dedução ir explicitando-os, aplicando-os a outras realidades, como uma luz sobre regiões escuras. É a teologia dedutiva. Ou pode partir de perguntas que emergem da vida humana e respondê-las à luz da revelação: teologia indutiva. Explicitar esse duplo caminho possibilita-nos sobretudo entender a virada que trouxe o Concílio Vaticano II para a produção e ensino da teologia.

a. Teologia dedutiva

A teologia dedutiva dominou o cenário até os albores do Concílio Vaticano II. Ela se caracteriza por ser uma “teologia de cima” — “von oben” ou “katábasis” [a partir de cima] —, ao usar o método dedutivo. Parte do dogma, da própria fórmula da Revelação a fim de adquirir-lhe maior compreensão pela via da analogia com as realidades humanas, percebendo-lhes os pontos de semelhança e dessemelhança.

A escolástica trabalhou tal método de modo exímio. Sua expressão mais esplendorosa e genial encontrou-se em Santo Tomás de Aquino. A estrutura fundamental dessa teologia consiste em sistematizar, definir, expor e explicar as verdades reveladas. Para isso, parte dessas próprias verdades e busca relacioná-las entre si, dentro de uma visão de globalidade, por meio da “analogia fidei”, isto é, procurando ver como todas as verdades da fé se explicam e se relacionam mutuamente.

É dedutiva porque trabalha, de modo especial, com o silogismo. Parte de afirmações universais, dos princípios da fé (maior), estabelece uma afirmação de natureza filosófica (menor) e conclui por dedução uma afirmação teológica. Por exemplo, Jesus é verdadeiro homem (maior: afirmação da fé de Calcedônia); ora, um verdadeiro homem tem uma liberdade e consciência humanas (menor: verdade filosófica), logo Jesus tem uma liberdade e consciência humanas. A finalidade não é provar o princípio da fé, mas o que dele decorre: “Assim esta teo-



logia (doutrina) não argumenta para provar seus princípios, que são os artigos de fé, mas procede deles para mostrar algo diferente”³⁴.

Sua finalidade é declarar, explicitar o que está na revelação, procurando trazer maior inteligência para a fé. Realiza de modo direto e explícito o programa estabelecido por Santo Anselmo: “fides quaerens intellectum” — a fé que busca inteligência. Para facilitar tal inteligência da fé, procura formular, de modo claro e lapidar, as afirmações da fé em forma de tese. Estabelecida esta, prova-a com afirmações da Escritura, dos Santos Padres, dos concílios, dos grandes teólogos e finalmente com uma reflexão de natureza especulativa. Esta teologia articula as “auctoritates” e a “ratio”. As “auctoritates” são os argumentos, os ditos tirados da Escritura e dos teólogos mais recentes para provar a tese. E a “ratio” é a reflexão especulativa que procura resolver possíveis incompatibilidades entre as “auctoritates” ou das verdades entre si.

O esforço desta teologia não só visava mostrar o que estava incluído no universo da fé, mas também a excluir as posições doutrinárias em oposição à fé, condenando os erros, resolvendo as dificuldades, refutando as falácias dos adversários.

Por isso, ela se pôs a serviço da hierarquia na defesa da fé católica, no exame das doutrinas, na solução das dúvidas, na ilustração e explicitação da doutrina “oficial” da Igreja. Construiu verdadeiro corpo doutrinário, um sistema complexo, bem travado e estruturado, das verdades dogmáticas, como expressão autoritativa da doutrina. Perdeu lentamente o impulso da pesquisa, para firmar-se mais na defesa, salvaguarda e explicitação do “depositum fidei”, “o dado objetivo conservado da fé”.

Ela, que respondeu certamente de maneira excelente aos questionamentos da Igreja em dado momento de sua história, foi-se enrijecendo, assumindo caráter abstrato, a-histórico, formal e autoritativo. Transformou-se em poderoso instrumento da autoridade, coibindo a liberdade de pesquisa, perdendo a sensibilidade aos novos problemas e temas que surgiam. Sua proximidade com o magistério eclesiástico foi tal que ela assumiu certo ar de oficialidade, imutabili-

34. Santo Tomás, *Suma teológica* I q. 1 a. 8c.

dade, universalidade. Chamou-se “Theologia perennis”, não se abrindo mais aos questionamentos do mundo moderno que despontava.

Numa sociedade de fé religiosa, em que as principais perguntas surgiam do interior mesmo da fé e em que se buscava mais uma compreensão dessas verdades entre si, ela respondia plenamente às necessidades e expectativas dos fiéis. A teologia dedutiva, numa palavra, nasceu, teve vigência, prosperou numa sociedade de cristandade. E até hoje sua aceitabilidade e atualidade se dão em sociedades próximas à cristandade ou em relação a grupos de cristãos que vivem, no campo da fé, a problemática de cristandade.

Ela começou a mostrar seus limites no momento em que a modernidade se foi impondo com suas perguntas da ciência, da subjetividade, da história, da razão crítica etc. Acontecem então o momento da ruptura e o nascimento de outro tipo de teologia.

b. Teologia indutiva

A teologia indutiva — chamada também “von unten” ou “anábasis” [a partir de baixo] — vem sendo trabalhada nos movimentos de renovação teológica, iniciados sobretudo no século passado e tornados hegemônicos depois do Concílio Vaticano II. Ela se caracteriza por começar sua reflexão a partir de questionamentos que nascem da realidade humana. Os problemas surgem da vida, de baixo, pela via da indução. Vai da experiência ao dogma. O primeiro momento de tal teologia é ver. Ver os problemas que tocam a vida de fé dos fiéis e num segundo momento refletir sobre tais questões à luz da revelação. Em outras palavras, as perguntas que se fazem à fé nascem não da própria fé, não de um interesse em sistematizar e organizar as verdades de fé já aceitas (teologia dedutiva), mas da experiência (indutiva). Esta experiência pode ser a mais diversificada. Nesse sentido, a teologia indutiva se ramifica numa pluralidade enorme de teologias.

Didaticamente podemos distinguir, no início, duas grandes experiências fundamentais que permitem uma bifurcação da teologia. A pergunta pelo sentido da experiência existencial e a pergunta pelo sentido da práxis. Ambas partem da busca de um sentido à luz da revelação. A teologia européia quer interpretar a revelação para dentro



de uma experiência existencial, enquanto a teologia latino-americana intenta entender à luz da mesma revelação as práticas sociais e históricas dos cristãos.

Ao tratar da história da teologia, retomar-se-á essa questão sob o ponto de vista da evolução das teologias. Aqui interessa perceber a diferença de natureza dessas duas teologias.

COMBLIN, J., *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969, pp. 163-180.

Teologia diante das culturas

“Depois de vinte anos de ensino numa faculdade de teologia espanhola, encontro-me, faz cinco anos, na Bolívia, encarregado do departamento de evangelização num centro de promoção popular, na cidade de Oruro, no altiplano. As dificuldades não residem na mudança do nível do mar para uma altitude de 3.700 metros, nem nas mudanças no nível de vida, mas sim sobretudo na mudança cultural:

- do mundo cultural ocidental europeu para a cultura andina, pré-colombina, aymara;*
- do mundo secular para um mundo sumamente religioso;*
- do mundo da ‘galáxia Guttenberg’ para o mundo da tradição oral;*
- do mundo da lógica para o mundo do símbolo;*
- do mundo da pressa (‘time is money’) para o mundo das relações humanas sem pressa;*
- do mundo da eficácia empresarial para o mundo da festa;*
- do mundo do individualismo do neocapitalismo liberal para o mundo do comunitarismo participado;*
- do mundo urbano para o mundo pré-urbano, suburbano, camponês, cósmico;*
- do mundo da Primeira Ilustração para o da Segunda Ilustração (práxis, libertação...). (...).*

Não possuo a sabedoria ancestral e popular sobre a vida e a morte, sobre a terra e a saúde, sobre o corpo e o amor, sobre o trabalho e a festa, sobre o mistério e o coração, sobre as plantas e os animais. (...).

Talvez a única coisa que se possa fazer em meio a esta cultura diferente seja levar o que se sabe e colaborar para que dos setores populares vão

surgindo cristãos, líderes, teólogos, que a partir de sua cultura própria evangelizem a seu povo e possam ir criando algo novo, diferente do ocidental, e mais em consonância com suas tradições, purificadas da pobreza e dependência. Só eles mesmos poderão fazer esta síntese” (V. Codina, Parábolas de la mina y el lago. Teología desde la noche oscura, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 103-105).

IV. CONCLUSÃO

Este capítulo deixou o leitor no limiar da intelecção da natureza da teologia. Conhecer-se-á deveras, em profundidade, a verdadeira realidade da teologia ao longo de toda a vida. Cada estudo teológico desvela-lhe um traço do rosto. Quando se imagina que o pensar teológico se esgotara, eis que surgem novos rebentos verdes de esperança. Para a teologia vale o pensamento de Guimarães Rosa ao referir-se ao nascimento de uma criança:

*“Minha senhora dona
uma criança nasceu
e o mundo tornou a começar...”*

Em cada teologia que nasce, em cada ano de estudo teológico que se empreende, em cada estudante de teologia que enceta seus estudos, a teologia “torna a começar”.

E ao terminar a vida o teólogo Santo Tomás, olhando para trás e vendo aquela pilha gigantesca de obras escritas, não hesita, diante do mistério insondável do Deus em que mergulhara nos últimos anos de vida mística, em exclamar: “Tudo o que escrevi me parece palha em comparação com o que me foi revelado”³⁵.

Deus é o sujeito da teologia

“Em seu sentido próprio, a teologia faz-nos conhecer a Deus como causa suprema, isto é, não só segundo o que dele podemos conhecer a partir das criaturas... mas também segundo o que só ele conhece de si

35. J. Weisheipl, *Thomas von Aquin*, Graz, 1980, p. 294.



mesmo e comunica aos outros mediante revelação” (Santo Tomás, Suma teológica I q. 1, a. 6) (...).

“Deus é o objeto desta ciência, porque o objeto está para a ciência como para a potência ou hábito. Ora, propriamente, é considerado objeto de potência ou hábito aquilo sob cujo aspecto se lhes refere qualquer coisa. Donde, referindo-se à vista, enquanto coloridos, o homem e a pedra, é a cor o objeto próprio da vista. Ora, a sagrada doutrina tudo trata com referência a Deus, por tratar ou do mesmo Deus ou das coisas que lhe digam respeito, como princípio ou fim. Pelo que é Deus, verdadeiramente, o objeto desta ciência — o que também se demonstra pelos princípios da dita ciência, ou artigos da fé, de que Deus é objeto. Ora, idêntico objeto têm os princípios e toda a ciência, por estar a última, total e virtualmente, contida nos primeiros. — Certos, porém, atendendo às matérias tratadas e não, ao ponto de vista, a esta ciência assinaram outro objeto; como, a realidade e os símbolos, ou as obras da reparação; ou todo Cristo, i. é, a cabeça e os membros. E, com efeito, são consideradas nesta ciência todas essas matérias, se bem com relação a Deus” (Santo Tomás, Suma teológica I q. 1 a. 7c).

DINÂMICA I

Lendo abaixo as definições de teologia, procure detectar:

- a. Que elemento aparece como fundamental e comum a todas elas?
- b. Que definição lhe parece mais condizente com sua compreensão do que seja teologia e por quê?
- c. Que definições parecem menos esclarecedoras e por quê?
 1. Teologia é a fé cristã vivida em uma reflexão humana (Schillebeeckx, 1968, pp. 92).
 2. Teologia é uma atividade da fé, ciência da fé e função eclesial (Z. Alszeghy-M. Flick, 1979, pp. 13-38).
 3. Faz-se teologia quando se vive uma existência autenticamente cristã, mesmo sob o prisma intelectual, interpretando criticamente a realidade eclesial, segundo as exigências da Palavra de Deus, no contexto epistemológico do próprio ambiente cultural (Z. Alszeghy-M. Flick, 1979, pp. 256).
 4. Teologia é a atividade complexa do espírito pela qual o homem, que crê, busca melhor penetrar o sentido do que ele crê, para melhor aprofundá-lo e compreendê-lo (Adnès, 1967, p. 9).
 5. Teologia é uma ciência pela qual a razão do cristão, recebendo da fé certeza e luz, se esforça pela reflexão de compreender o que crê, isto é, os mistérios revelados com suas conseqüências. Em sua medida, ela se conforma à ciência divina (Y. Congar, 1962, p. 127).



6. Teologia faz com que a fé, mediante um movimento de inclinação espiritual e de reflexão, procure um entendimento do que crê, sem, por isso, deixar de ser fé (A. Darlap, 1971, p. 13).
7. Teologia trata de Deus, enquanto Ele se abre ao homem em sua Palavra, e esta Palavra é recebida na fé (A. Darlap, 1971, p. 15).
8. Teologia é a ciência de Deus a partir da revelação; é a ciência do objeto da fé; a ciência daquilo que é revelado por Deus e crido pelo homem (R. Latourelle, 1971, p. 16).
9. Elas (as teologias) são um esforço de tradução para a razão (doutrina), para a prática (ética) e para a celebração (liturgia) desta experiência fundante, a saber, um encontro com Deus que envolve a totalidade da existência, o sentimento, o coração, a inteligência, a vontade (L. Boff, 1993, p. 149).
10. A teologia não é senão a própria fé vivida por um espírito que pensa, e este pensamento não pára nunca; a teologia é a fé científica elaborada — “fides in statu scientiae” (E. Schillebeeckx, 1968, pp. 333, 335).
11. A teologia é a busca de inteligibilidade do dado revelado à luz da fé ou, mais simplesmente, a ciência de Deus na revelação (P. Hitz, 1955, pp. 902s).
12. Teologia é uma reflexão metódica, sistemática sobre a fé cristã.
13. Teologia é um discurso coerente sobre a fé cristã, uma reflexão crítica sobre a experiência cristã de Deus, do homem, do mundo, de si; uma reflexão sobre o conteúdo vivo da fé e sobre a finalidade salvífica do homem.
14. É uma linguagem coerente, científica sobre a linguagem da revelação e da fé. Reflexão sobre a interpelação da Palavra de Deus, acontecida de modo irreversível e absoluto em Jesus Cristo, e sobre a resposta do homem na história.
15. É reflexão organizada sobre a Palavra de Deus, manifestada em Jesus Cristo para a salvação do mundo. Ciência dessa Palavra de Deus. Reflexão sistematizada dos cristãos sobre sua fé em Jesus Cristo e sua experiência cristã num tempo e cultura determinados.
16. Teologia não é uma ciência que descreve a Deus, mas sim que se refere a Ele (C. Mooney).
17. Teologia como história é pensamento do êxodo enquanto determinado pelo advento, e também pensamento do advento enquanto mediado nas palavras e nos eventos do êxodo humano: pensamento reflexivo e crítico da existência crente, marcada pelo Mistério, autoconsciência reflexiva da fé da comunidade cristã, emergente da revelação, que se torna resposta pessoal, em motivada decisão de se dispor no “seguimento de Cristo” (B. Forte, 1991, p. 131).
18. Teologia é a expressão lingüística da autoconsciência crítica da experiência eclesial: é dizer o advento (de Deus) com as palavras do êxodo (caminhar humano histórico); é carregar o caminho do êxodo com a transcendência do advento (B. Forte, 1991, p. 131).



DINÂMICA II: PESQUISA SOBRE O CONCEITO DE TEOLOGIA

1^o passo: leitura do texto

Santo Tomás: *Suma teológica*: I q. 1 aa. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

2^o passo: responder às seguintes perguntas

1. Por que foi necessária a doutrina revelada para nossa salvação?
2. Por que a revelação se fez necessária para conhecer as verdades sobre Deus que a razão não pode atingir?
3. Quais as dificuldades de a teologia ser ciência?
4. Que duplo tipo de ciência existe?
5. Que tipo de ciência é a teologia?
6. Como a teologia trata de Deus e das criaturas?
7. Por que a teologia é mais especulativa que prática?
8. Por que razões as outras ciências parecem mais dignas que a teologia e por que razões a teologia é mais digna?
9. Por que a teologia é sabedoria?
10. De onde a teologia recebe seus princípios?
11. Em que a teologia se distingue das outras ciências?
12. Que significa que tudo na teologia se trata “sub ratione Dei” — com referência a Deus?
13. Como são consideradas na teologia as outras matérias que não sejam Deus?
14. Em que ponto a teologia não usa argumentos?
15. Para que a teologia usa argumentos?
16. Por que é conveniente que a Escritura use metáforas?
17. Quais são os sentidos da Escritura e em que consistem?

BIBLIOGRAFIA

- ADNÉS, P., *La théologie catholique*, Paris, Puf, 1967, (col. Que Sais-Je? n. 1.269), pp. 31-90.
- BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, São Paulo, Ática, 1993 [série: Religião e Cidadania].



- COMBLIN, J. *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969.
- CONGAR, Y., *La Foi et la Théologie*, Tournai, Desclée, 1962, pp. 121-172.
- DARLAP, A., Introdução, in: J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica, I/1*. Teologia Fundamental, Petrópolis, Vozes, 1971, pp. 11-43.
- FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia. Introdução ao sentido e ao método da teologia como história*, São Paulo, Paulinas, 1991 (col. Teologia Sistemática).
- HITZ, P., "Théologie et catéchèse", in: *NouvRevTh* 77 (1955), pp. 897-923.
- LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, São Paulo, Paulinas, 1971.
- RAHNER, K., *Teologia e ciência*, São Paulo, Paulinas, 1971.
- SCHILLEBEECHX, E., *Revelação e teologia*, São Paulo, Paulinas, 1968.
- VILANOVA, E., *Para compreender la teología*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



Breve história da teologia

“COMO ANÕES NAS COSTAS DE GIGANTES, GRAÇAS A ELES OLHAMOS MAIS LONGE DO QUE ELES: É REVISITANDO O CAMINHO FEITO PELOS QUE NOS PRECEDERAM NA HISTÓRIA DA FÉ E DO SEU PENSAMENTO REFLEXIVO, QUE É POSSÍVEL MOTIVOS E SINAIS, CAPAZES DE IMPULSIONAR A VIDA PARA A FRENTE. LONGE DE SER A CASA DA NOSTALGIA, A MEMÓRIA, HABITADA PELO PRESENTE E NELE RESIDINDO COM SUAS PROVOCAÇÕES E SEUS TESOUROS, É TERRENO DA PROFECIA, CAMINHO DE FUTURO” (B. FORTE).

A teologia cristã experimentou, no correr dos tempos, vários caminhos e multiformes expressões. Sua história está intimamente ligada à História da Igreja e das sociedades. De um lado, a teologia sofreu os condicionamentos da prática eclesial, no esforço de responder a algumas de suas necessidades. De outro lado, engajou-se sobremaneira na tarefa de inculturar a boa nova. Influenciou decididamente a Igreja, contribuindo ora para renová-la, ora para enrijecê-la. A teologia, reflexão crítica e sistemática sobre a fé cristã, vivida na comunidade eclesial, não deixa de ser tributária do contexto em que

nasceu, bem como do modelo de Igreja hegemônico no momento. Aí residem tanto seu mérito como sua fraqueza.

Ao percorrer rapidamente as grandes etapas da história da teologia, importa reter especialmente que configuração predominante ela assumiu em cada período, seus protagonistas, principais interlocutores e características gerais. As informações aqui apresentadas deverão ser integradas com as “grandes matrizes” (capítulo sétimo) e enriquecidas com os dados sobre os métodos indutivo e dedutivo na teologia (capítulo segundo). Por ser uma síntese, serve-se de generalizações que não permitem matizar as riquezas de subdivisões, nem mostrar particularidades seguramente significativas.

I. A “TEOLOGIA ORIGINANTE” DAS PRIMEIRAS COMUNIDADES CRISTÃS

A primeira geração cristã, que compreende o século I de nossa era, realizou verdadeira teologia. Tratou de refletir sua fé, interpretando o evento fundante da vida-morte-ressurreição de Jesus, bem como a constituição e implementação da Igreja. Os escritos, que testemunham este enorme esforço de inteligência para responder às perguntas: “quem é Jesus para nós” e “quem somos nós a partir de Jesus”, foram agrupados no que chamamos hoje de “Novo Testamento”.

1. A fonte de toda teologia

Segundo alguns autores, o Novo Testamento não é, justa e propriamente, um compêndio de escritos teológicos. Se a Sagrada Escritura é a fonte da teologia, como pode ser o Novo Testamento, parte integrante da Bíblia e caracterizadora de sua identidade cristã, também teologia? Soaria estranho que ela fosse manancial de si própria. O erro de tal pergunta radica no anacronismo de, já tendo um conceito de teologia desenvolvido no correr de dois milênios, aplicá-lo rigidamente à reflexão de fé realizada pela comunidade primitiva. O Novo Testamento é teologia fontal, paradigmática e estimuladora de toda futura teologia, ao mesmo tempo que sua base irrenunciável. Simultaneamente é a “teologia do princípio” (K. Rahner) e o princípio da teologia.

*"No Novo Testamento existe uma teologia, suscitada pelo próprio revelar-se divino e caracterizada pelas diversas situações de vida em que a mensagem foi acolhida e transmitida, uma história da verdade revelada originária (...) O Evangelho originário e fontal, cumprimento das promessas divinas e promessa inquietante de um novo e ulterior cumprimento, entra nesta história real para expressar-se em palavras dos homens e tornar-se assim acessível a cada um (...) Todo o processo formativo das teologias neotestamentárias poder-se-ia resumir no esforço de passar da teologia da Palavra às palavras que fielmente a veiculem, a fim de que destas palavras se possa passar sempre de novo, sob a ação do Espírito, à experiência vivificante do encontro com a Palavra do advento divino."*¹

A teologia das primeiras comunidades cristãs toca, pela primeira vez e de forma incomparável, a fonte de onde surge a própria fé: o encontro de homens e mulheres com Jesus Cristo, vivo e ressuscitado. Palavra de fé convoca a fé. A comunidade tem a consciência de que em Jesus a revelação de Deus alcançou seu cume. O Filho, Palavra encarnada de Deus, está no centro tanto do processo de reinterpretação das Escrituras e das Tradições judaicas quanto da adesão dos que provêm da gentilidade. Essa experiência fontal foi refletida e transformada em anúncio.

1 Jo 1, ¹O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos, e nossas mãos apalparam da Palavra da vida

²— porque a Vida manifestou-se: nós a vimos e lhe damos testemunho e vos anunciamos esta Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu —

³o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos para que estejais em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo.

⁴E isto vos escrevemos para que nossa alegria seja completa.

1. B. Forte, *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991, p. 84.



2. Caracterização da “teologia originante”

O sujeito da teologia (evangelista ou autor de epístola), protagonista da reflexão de fé, dirige-se a uma comunidade cristã concreta ou grupo de comunidades. Enquanto anúncio, os escritos do Novo Testamento também se destinam aos que estão fora da comunidade, desde que predispostos a aderir ao grupo dos seguidores de Jesus. Longe de ser reflexão acadêmica e especulativa, expressam os resultados da experiência cristã fundante, pretendem suscitar e alimentar a fé.

Conhecemos os diferentes estilos desta reflexão: teologia narrativa dos evangelhos e Atos, literatura epistolar e apocalíptica. Em seu núcleo conjugam-se fato e interpretação, compreensão e anúncio, sob notório influxo do judaísmo. Lentamente, a comunidade de fé se desprega da religião de Israel, mas esta permanece o ponto de referência básica, mesmo para os grupos advindos da gentilidade.

Sinteticamente, a teologia fontal do Novo Testamento pode ser caracterizada como:

- *Pneumática*, embebida pelo Espírito que suscita a continuidade dos seguidores de Jesus;
- *Eclesial*, nascida no seio vivo de uma comunidade a caminho e referida a ela;
- *Missionária*: destinada a transmitir e recriar a fé cristã;
- *Vivencial*, repleta de sentimentos, conotações afetivas e força convocatória, proveniente da experiência de seguimento do ressuscitado;
- *Contextualizada* na história da comunidade em que foi elaborada. Não retrata desejo explícito de fazer reflexão única e universal, válida igualmente para todos. Como “anamnese da Palavra”, torna presente o dado revelado em diversas situações. Cria unidade como solidariedade entre os diferentes²;
- *Aberta ao futuro*, estimulando assim interpretações enriquecedoras, novas releituras situadas.

2. Cf. E. Käsemann, “Diversidade e unidade no Novo Testamento” in: *Concilium* 191 (1984), p. 81.

A comunidade cristã originante e a leitura do Antigo Testamento

“Os autores do Novo Testamento tinham uma grande liberdade diante do Antigo, que se tornou seu livro, sua palavra. Pareciam não estar tão preocupados em descobrir o sentido histórico-literário do texto antigo, mas sim como eles podiam exprimir a fé nova em Jesus Cristo. Os primeiros cristãos serviam-se do AT para interpretar e expressar sua própria convicção e concepção cristã de vida. Os textos antigos recebiam assim sentidos novos que de maneira nenhuma cabiam dentro do histórico-literário. O Novo Testamento parece uma parede de pedras, onde cada peça velha recebe um lugarzinho não conforme a estrutura da pedra em si, mas conforme a criatividade artística do pedreiro. Por outro lado, o AT influía nas decisões anteriormente tomadas no foro da consciência cristã, diante de Deus e diante da realidade. Trata-se de atitude aparentemente contraditória: submissão à Bíblia e liberdade que desnorteia. O autor desta novidade é o Espírito do Senhor, que confere essa liberdade interior.

*O quadro de referência do cristão, ao fazer a leitura do AT, já não é só o livro antigo em si, mas sobretudo a vida nova em Cristo, que ilumina o livro antigo. Quem se converte a Ele percebe a intencionalidade dos fatos e da história, da vida e da letra. A comunidade de fé oferecia a garantia de exatidão da interpretação. Era lá que o antigo e o novo existiam unidos na unidade da memória da consciência do povo de Deus (C. Mesters, *Por trás das palavras*, pp. 136-138, 141s, 155s).*

Forte, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 75-86.

Käsemann, E., “Diversidade e unidade no Novo Testamento” in: *Concilium* 191 (1984), pp. 80-90.

Mesters, C., *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, 1980, pp. 134-154.

II. A TEOLOGIA SIMBÓLICA DA PATRÍSTICA

A teologia patrística abarca o período de seis séculos, compreendendo desde a geração imediatamente posterior aos apóstolos até a dos que prepararam a teologia medieval.



1. Contexto e desafios

Inicialmente o cristianismo vê-se às voltas com o imenso desafio de traduzir para a cultura helênica sua boa nova. Necessita também justificar-se diante daqueles que, utilizando a filosofia grega, consideram o cristianismo e a fé cristã algo secundário ou de pouco valor. Após período intermitente de perseguições políticas, é reconhecido pelo Império Romano e cresce enormemente. Desenvolve assim um processo de iniciação (catequese), que postula reflexão com certo grau de sistematicidade. “Após a paz constantiniana, a Igreja corre dois grandes riscos: helenizar sua doutrina, operando uma união demasiadamente fácil entre a fé e o pensamento helênico, e secularizar-se, entrando nas estruturas do Império pelo caminho das honras, dos privilégios, do freqüente apoio dos poderes públicos”³. Os padres respondem a este desafio, mantendo o fermento evangélico nos aspectos existencial, prático e intelectual.

A nostalgia grega do Uno, como fundamento e sentido da inquietante festa do múltiplo, traduzia-se, no plano da mentalidade, no fascínio exercido pelo modelo da gnose sapiencial. Havia uma sede de unidade e totalidade, refletida também com a expansão do Império Romano. A reflexão de fé carrega esta marca, anunciando que em Cristo se encontra recapitulado tudo o que de verdadeiro, bom e belo está presente no universo. Orienta o pensar teológico a seguinte pergunta: “Como pode existir verdadeira sabedoria fora do Cristo total, e, se existir, como se pode conciliar com a plenitude cristã?” A cultura helênica penetra no pensamento da fé com seus valores e instrumentos, pondo a questão da relação mais geral entre o humano e o divino na vida cristã.

À medida que se incultura, adotando expressões de fé e utilizando categorias dos esquemas mentais de seus interlocutores, a reflexão de fé defronta-se com imprecisões e dúvidas. Surgem grupos radicais, que tendem a descaracterizar a identidade cristã, como donatistas, docetistas, gnósticos etc. O embate com as heresias estimula e faz avançar a teologia, ao requerer precisão de termos e fidelidade criativa à Escritura. A

3. Y. Congar, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1981, 3ª ed, p. 285.



multiplicidade de Concílios Ecumênicos (Nicéia, Éfeso, Calcedônia, Constantinopla) e regionais (Elvira, Orange) atesta o viço e o clima apaixonante da teologia patrística, em sua relação com a vida da Igreja.

2. Caracterização da teologia patrística

Subjaz a grande parte da reflexão patrística a matriz da gnose sapiencial. Ideal difuso em toda a Antiguidade e expresso em grupos muito diversos, a gnose⁴, conhecimento superior, não consiste em puro conhecimento conceitual, e sim numa postura complexiva, na qual intervêm afeto, vontade, conceito, raciocínio, intuição e atitudes de vida. “Trata-se de um saber-postura, ou saber-sentir religioso superior ou totalizante que dá ao ser humano o retamente perceber, julgar e regular-se em todas as coisas e com isso mesmo lhe concede a perfeição e a beatitude, enquanto aqui é possível.”⁵ Antes de tudo, a gnose se ocupa da questão humana global e concreta da felicidade do ser humano, de sua perfeição total e unitária (salvação), a partir de suas condições existenciais. Embora tenha como componente essencial o aspecto conceitual, inquisitivo e argumentativo, a gnose valoriza sobremaneira o lado intuitivo, experimental, vital e “místico”.

A gnose sapiencial cristã conjuga três estratos: o cultural, comum aos povos da Antiguidade, o hebraico e o especificamente centrado na pessoa de Jesus Cristo. Apresenta como objeto específico o mistério cristão, compreendendo implicações e conseqüências a todos os níveis: hermenêutico, histórico, ontológico, humano e cosmológico, ético, místico, operativo, individual e social, atual e escatológico⁶.

4. Compreende-se por gnose uma forma peculiar de conhecimento, patrimônio de um grupo de eleitos, que tem por objeto os mistérios divinos. Desta forma a gnose aparece em diversas correntes filosóficas e religiosas. Distingue-se claramente do gnosticismo, movimento religioso bem mais radical, surgido no século I. Conforme o gnosticismo, o conhecimento (ou gnose), dado a conhecer por um revelador-salvador e garantido por tradição esotérica, é capaz, por si mesmo, de salvar a quem o possui (G. Filoramo, “Gnosis, Gnosticismo” in: A. Di Berardino, *Diccionario Patrístico*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 952s).

5. C. Vagaggini, “Teologia”, in: *Nuovo dizionario di teologia*, p. 1608.

6. Idem, *ibidem*, p. 1612.



O princípio patrístico “*Crer para entender, entender para crer*”⁷ ilumina este momento teológico. Recusa-se separar inteligência e fé, reflexão e caridade vivida, conhecimento profano do mundo e conhecimento esperançado à luz da revelação. Compreender e crer condicionam-se mutuamente. Os padres vêem a teologia como “anagoria”, subida rumo ao mistério divino.

“A partir da Natureza, a partir da história ou da Escritura ou da Liturgia, do que quer que fosse, a razão tendia, no mesmo impulso, rumo à inteligência espiritual, sempre à luz do Verbo e sob a moção do Espírito (...) A inteligência é assumida plenamente no dinamismo da fé, como inteligência crente, pela qual Deus não é somente objeto de conhecimento, mas fonte e termo do amor, que abraça toda a vida (...) Trata-se de teologia espiritual e ascendente, alimentada pela experiência intensa do mistério proclamado, celebrado e vivido, exercitada na leitura do texto sagrado e das realidades mundanas em perspectivas unitárias e totalizantes.”⁸

Os protagonistas da teologia patrística, bispos, sacerdotes e leigos, elaboram reflexão de fé de cunho predominantemente pastoral. Grande parte dos “Padres” são pastores em constante e fecundo contato com a experiência litúrgica e espiritual da comunidade eclesial. O material, hoje disponível, provém de diversas fontes: homilias, textos litúrgicos, comentários de textos da Escritura, textos de catequese, obras de caráter polêmico etc. Embora a maioria dos escritos seja dirigida à comunidade cristã, alguns se voltam para a “intelectualidade” da época. No início do século III, formam-se “escolas teológicas”. As mais conhecidas foram as de Antioquia e Alexandria, rivais entre si. Enquanto a primeira tendia à exegese literal da Escritura, na segunda predominava o sentido espiritual.

A reflexão de fé dos padres é marcadamente bíblica, litúrgica, crístico-eclesial, inculturada e plural.

7. “Intellige ut credas, crede ut intelligas”, Agostinho in: *Sermão* 43, 7, 9: PL 38, 258.

8. B. Forte, op. cit., pp. 92, 94, 95.



a. *Bíblica*

Considerar a Escritura como Palavra de Deus escrita, capaz de mudar a vida de seus receptores, consiste no primeiro e fundamental pressuposto da leitura teológica patrística. A origem divina determina seu conteúdo e fundamenta autoritativamente sua relevância. O conjunto de escritos vétero e neotestamentário, recebido e transmitido por vários grupos eclesiais, constitui, já no final do século II, o mais estimado tesouro da Igreja, seu coração e sua alma. A Bíblia (ou parte dela), verdadeira matriz para a elaboração da linguagem eclesial, circulava em todas as circunstâncias da vida da comunidade.

Dada a influência da cultura helenística, especialmente por meio de tendências neoplatônicas, da gnose e da perspectiva anagógica⁹ que orientam sua leitura, predomina na patrística a interpretação simbólica da Escritura. “É a percepção das inclusões recíprocas da realidade, a descoberta em todo dado de sinal e de apelo, que convida, estimula e aguarda.”¹⁰ O simbolismo, com tal grau de desenvolvimento, traduz-se muitas vezes em hermenêutica *alegórica*. A interpretação das imagens do texto bíblico extrapola de muito o campo de sentido originário que lhe deu origem. Orígenes, por exemplo, serve-se do relato veterotestamentário da queda de Jericó para fazer uma catequese sobre a Igreja. No texto bíblico, relata-se que Raab e sua família foram protegidos da destruição, ao estenderem um pano vermelho diante de sua janela (Js 2,17-19; 6,24s). A interpretação alegórica patrística vê no pano vermelho a imagem da redenção operada por Cristo, e, na família de Raab, a Igreja¹¹. Veja abaixo como Agostinho, em seu conhecido comentário à primeira epístola de São João, utiliza imagens em profusão, na ótica alegórica.

9. Originalmente, o termo anagogia, proveniente do grego “an-agogé” (= conduzir para cima), significa a elevação do espírito às realidades celestiais, escatológicas. Os Padres da Igreja denominam anagógico “o sentido espiritual ou místico das Escrituras (em contraposição ao literal), enquanto eleva o ânimo às coisas sublimes” (G. Canobbio, “Anagogia”, in: *Pequeno dicionário de teologia*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 21).

10. B. Forte, op. cit., p. 94.

11. Cf. Orígenes, *Librum Jesu Nave*, hom. III, n. 5, PG XII 841s.

“O rio das coisas temporais arrasta, mas junto ao rio ergueu-se uma árvore — Nosso Senhor Jesus Cristo. Ele tomou nossa carne, morreu, ressuscitou, subiu ao céu. Quis de certo modo ser plantado ao lado do rio das coisas temporais. Estás sendo arrastado? Segura-te em Cristo. Por causa de ti, ele fez-se temporal, para que te tornasses eterno (...)

O Senhor derramou seu sangue por nós, redimiu-nos, mudou nosso destino em esperança. Trazemos ainda a mortalidade em nossa carne, mas esperamos, com confiança, a imortalidade futura. Sentimo-nos ainda sacudidos pelo mar, mas já jogamos na terra a âncora da esperança” (II, 10).

“O que é crescer? É progredir. O que é deixar de crescer? É regredir. Todo aquele que sabe ter nascido deve ter ouvido dizer que já foi uma criança, um bebê. Como tal, pois, coloca avidamente a boca no seio de tua mãe, se quiseres crescer rapidamente. A Igreja é a mãe, cujos seios são os dois Testamentos das Sagradas Escrituras. É aí que deves sugar o leite de todos os mistérios realizados no tempo para a nossa salvação. Encontrarás aí o alimento e a força necessários até chegar a alimento sólido (...) Nosso leite é o Cristo humilde, nosso alimento sólido é o mesmo Cristo igual ao Pai. Ele te alimenta com o leite para para te saciar depois com o pão” (III, 1).

“Quando a caridade começa a habitar o coração, ela expulsa o temor que lhe preparou o lugar. Quanto mais cresce a caridade, mais o temor diminui. E, quanto mais a caridade se interioriza, mais o temor é expulso para fora. À maior caridade, menor temor; à menor caridade, maior temor. Mas, se não houver nenhum temor, a caridade não conseguirá entrar. A mesma coisa vemos acontecer com a agulha. Ela introduz a linha, quando se costura alguma coisa. Primeiramente entra a agulha, mas é preciso que ela saia, para que entre atrás dela a linha. Assim, o temor ocupa primeiramente a alma, mas aí não permanece, porque não entrou senão para introduzir a caridade” (IX, 4). (Agostinho, Comentário da Primeira Epístola de São João).

b. Litúrgica

O termo “teologia”, sobretudo nos Padres gregos, articula o discurso *sobre Deus*, reflexão sobre o dado da revelação, com o falar

para Deus, especialmente nas manifestações culturais. “A liturgia cristã é essencial e existencialmente teologia, porque é sempre palavra de Deus conhecida na realidade que agora se adquire no rito simbólico. Isso explica suficientemente por que, na época patrística, a liturgia era pensada e vivida como momento particularmente feliz de verdadeira e autêntica teologia.”¹² O rito, teologia em ação, refigura e reapresenta simbolicamente a palavra de Deus. No Oriente, considera-se a liturgia como “primeira teologia”.

A teologia dos padres nasceu e chegou até nós como explicação do conteúdo de fé expresso e vivido na liturgia. A liturgia já se apresenta como expressão completa da fé, quando a reflexão teológica começa a se desenvolver. Destarte, a tradição litúrgica se torna a primeira e mais universal avaliação da ortodoxia da fé¹³.

Há, portanto, na patrística, dupla ligação entre teologia e liturgia. Na celebração litúrgica nasce a homilia, e da homilia a exegese dos textos bíblicos. A liturgia, como “locus theologicus” e teologia primeira, discurso dirigido a Deus, alimenta, expressa e faz-se norma da fé e de sua inteligência. A teologia, por sua vez, desemboca na expressão de louvor e adesão a Deus, especialmente na liturgia.

c. Crística e eclesial

Em sua visão teológica, os padres contemplam o cosmos em sua totalidade, centrado em Jesus Cristo. À imagem do Verbo Encarnado foram criados e recriados os seres humanos. Com Cristo, formam a Igreja, realidade misteriosa. A pessoa de Jesus Cristo, em sua relação viva com a Igreja, constitui a chave privilegiada de leitura dos dados da fé.

No período patrístico, soaria estranho pensar na reflexão de fé a partir da Escritura como um estudo científico, limitado a um grupo de peritos. Grande parte da sua produção teológica emerge da vida da

12. S. Marsili, “Teologia litúrgica” in: *Dicionário de liturgia*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 1177.

13. Idem, *ibidem*, p. 1178.

comunidade e para ela se destina, como atesta o imenso patrimônio de homilias, cartas e outros ensaios. Voltada para a Igreja, a reflexão apresenta enorme incidência pública, impregnando a trama social.

Só se alcança o sentido da Escritura mediante a interpretação na Igreja e por ela. A luta pela definição do cânon das Escrituras faz sentido na perspectiva da identidade cristã. A comunidade eclesial se reconhece a si própria nestes livros e sente-se responsável por sua conservação e correta transmissão, pois neles reside o elemento nuclear da fé que a move¹⁴. A Sagrada Escritura tem sentido, em termos cristãos, porque pertence à comunidade eclesial e a constitui.

d. Criativa, inculturada e plural

A patrística marca a ingente tarefa de inculturação da fé cristã no helenismo. A Igreja vive um período de criatividade e expansão. Abre espaço dentro de um mundo altamente civilizado e dotado de grande cultura intelectual. Numericamente minoritária, exerce poder de comunicação e atração. “O diálogo com as mais ricas culturas, totalmente alheias em suas origens ao cristianismo, obriga a Igreja a enfrentar diariamente questionamentos que possuem o realismo de tudo aquilo que está enraizado numa grande tradição cultural.”¹⁵

A apropriação de categorias e esquemas filosóficos, especialmente neoplatônicos e estoicos, é comandada pela matriz da gnose sapiencial e pela primazia da experiência da fé. Muitas vezes, reduz-se a quadros gerais de pensamento¹⁶, a marcos de representação, de tradução ou de expressão. Apresenta assim pouca novidade no conteúdo conceitual. Na patrística oriental, a cristianização do helenismo, utilizando a tradição neoplatônica num sentido ortodoxo, foi obra dos

14. “A Bíblia não se achava tanto na Igreja primitiva, mas sobretudo permitia à Igreja existir e tomar consciência de sua verdadeira natureza (...) A Bíblia jamais existiu fora da Igreja” (C. Kannengiesser, “A leitura da Bíblia na Igreja primitiva. Exegese patrística e seus pressupostos”, in: *Concilium* 233 (1991), p. 45.

15. J. L. Segundo, *El dogma que libera*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 231.

16. Para o que se segue, cf. Y. Congar, op. cit., pp. 283, 387, 391.

grandes capadócios. Não se sabe se devido ao platonismo ou ao espírito monástico, eles tendem a conceber o progresso espiritual como perda do humano e do sensível em Deus. Os padres gregos são concordes em mostrar os limites do nosso conhecimento de Deus (teologia apofática). Na patrística ocidental latina, impressionam a coerência e a unidade que Agostinho estabelece entre a interpretação da Escritura, a síntese cristã e as grandes categorias neoplatônicas.

A ousada atitude dos padres de reler e aprofundar os dados da fé cristã, formulados originalmente com categorias hebraicas, na pauta da cultura helenista, longe de constituir desvio da identidade cristã, caracteriza a mais bem-sucedida experiência de inculturação da teologia e do próprio cristianismo. Como procura responder às questões da comunidade eclesial inserida em distintos contextos, a teologia patrística caracteriza-se ainda por relevante pluralismo, ilustrado pelas diferenças entre os padres gregos e latinos e as escolas teológicas.

A necessidade de dar respostas novas e inusitadas à fé cristã, utilizando categorias filosóficas e instrumentos de que não se tem pleno domínio, torna o discurso teológico passível de erro. Cria-se um rico processo pedagógico de tentativas, correções e acertos na elaboração dos dados da fé. As controvérsias teológicas convertem a era patrística na época talvez mais interessante de toda a história da Igreja. Nela nascem e se desenvolvem vivamente problemas que, de forma explícita ou tácita, persistem até hoje¹⁷.

As distintas características confluem para a unidade, a começar da própria vivência dos autores patrísticos. Não raras vezes, concentram-se na mesma pessoa as diferentes funções de bispo, evangelizador, místico e teólogo. Partindo da Bíblia, os padres realizam a tarefa integradora de alimentar a mística, realizar a pregação e desenvolver a inteligência da revelação. A figura de Jesus Cristo unifica os diversos aspectos da reflexão teológica, nascida no interior da Igreja inculturada e destinada a fortalecer sua presença e atuação na sociedade.

17. Cf. A. Olivar, "Patrística" in: C. Floristán-J. J. Tamayo (org.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, p. 962.



- KANNENGISSER, C., "A leitura da Bíblia na Igreja primitiva. Exegese patrística e seus pressupostos" in: *Concilium* 233 (1991), pp. 41-49.
- PELLEGRINO, M., "Liturgia y literatura patrística" in: *Diccionario patrístico* II, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 1280-1282.
- SEGUNDO, J. L., *El Dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, pp. 215-243.
- VAGAGGINI, C., "Teologia (il modelo gnostico-sapienziale della tradizione biblico patrística)" in: *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1988, pp. 1607-1620.

3. Fases predominantes

A teologia patrística viveu fases distintas, que poderiam ser caracterizadas brevemente no seguinte quadro esquemático:

SÉCULO	TENDÊNCIA HEGEMÔNICA/FASE	NOMES PRINCIPAIS
I-II	Padres Apostólicos	Clemente, Inácio, Policarpo, Didaché.
II	Apologistas	Justino, Taciano, Teófilo, Carta a Diogneto
II-II	Reflexão sistemática	Tertuliano, Orígenes, Ireneu, Hipólito.
III-IV	Escolas teológicas	Alexandria: Atanásio, Cirilo Capadócia: Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa Antioquia: Teodoro, Cirilo de Jerusalém, João Crisóstomo.
IV-V	Fase de esplendor	Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Leão Magno, Efrém.
VI-VII	Final	Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, Boécio, João Damasceno



4. Avaliação crítica

A patrística tem valor imenso para a teologia atual, tanto pelos conteúdos que ela gestou, quanto pela forma mesma de compreender a reflexão de fé a serviço da Igreja no mundo.

A exegese patrística marcou imensamente o imaginário cristão e sua formulação. Quer os dogmas cristológico-trinitários, quer as práticas sacramentais e muitas atitudes e crenças referentes à vida, à morte e ao pós-morte foram moldados por ela ou repousam em seus alicerces. O estudo das fontes patrísticas está na raiz do movimento de renovação e revitalização da Igreja neste século. Influenciou enormemente vários textos dos Documentos Conciliares no Vaticano II, pois forneceu e fornece critérios para a reestruturação do edifício teológico e espiritual da fé cristã.

Hoje, quando o tema da inculturação se mostra candente e decisivo, o exemplo da patrística é iluminador. As escolas teológicas testemunham sadio pluralismo que contribuiu para o aprofundamento da verdade revelada. A teologia simbólica, gerada na patrística, inspira a superação de certa “frieza” de pretenso objetivismo científico que até certo tempo dominava a teologia. A liturgia, berço da teologia patrística, modela a relação original e fecunda entre pensar e celebrar a fé, abrir-se gratuitamente ao mistério inefável e ousar falar sobre ele.

A patrística apresenta alguns limites. Graças a sua identificação com a ordem, presta menor atenção ao concreto histórico e ao valor profético do pensamento de fé. Devido ao compromisso crescente com o poder imperial, o forte sentido das coisas futuras e novas tende a se diluir. Acontece progressiva “desescatologização” e “des-historização” da teologia.

No âmbito da elaboração ontológico-metafísica do dado revelado, os padres se mostram ecléticos, sem conseguir uma filosofia homogênea que também se harmonize com a lógica do pensamento cristão. É deficiente o instrumental filosófico usado na construção da gnose sapiencial. Além disso, nem sempre é possível superar os limites da filosofia grega, como o dualismo neoplatônico ou o rigorismo ético de outras correntes. O texto de Clemente de Alexandria, abaixo citado, assume demasiadamente o valor da ataraxia (ausência de



inquietação, tranqüilidade de ânimo ou imperturbabilidade) comum aos epicureus, estóicos e cétricos.

A apatia da gnose cristã

“É de natureza do gnóstico não obedecer senão aos impulsos necessários para o sustento corporal, tais como a fome, a sede e outros do mesmo gênero. Entretanto, seria ridículo afirmar que o corpo do Senhor, enquanto corpo, necessitasse de serviços para o seu sustento. Pois Ele não se alimentava por causa de seu corpo, que era conservado por uma força sagrada, mas com o único intuito de evitar que seus familiares viessem a formar uma idéia errada a seu respeito, como de fato, mais tarde, alguns julgaram que sua revelação não passou de mera aparência. Todavia não estava sujeito a nenhuma paixão, e era inacessível a quaisquer movimentos passionais de prazer ou de dor.

Ainda que os impulsos da coragem, zelo, alegria e jovialidade sejam considerados bons à medida que se fazem acompanhar da razão, não se pode contudo admiti-los no homem perfeito. Pois ele não tem motivo para ser corajoso, visto não expor-se a perigos, porque nada, que na vida se lhe depara, parece-lhe perigoso, e porque, mesmo independentemente da coragem, nada consegue demovê-lo do amor de Deus. Tampouco necessita da alegria, pois nunca cede à tristeza, convencido de que tudo lhe reverterá em bem; também não se irrita, porque nada provoca a ira a quem não cessa de amar a Deus e de entregar-se inteira e exclusivamente a Ele. Pela mesma razão, não alimenta ódio contra qualquer criatura de Deus. É-lhe estranho também todo zelo apaixonado, pois de nada carece para conformar-se ao bem e ao belo; e com razão não ama a pessoa alguma com este amor comum; ao contrário, ele ama o Criador por meio das criaturas” (Clemente de Alexandria, Stromata, 6,9; 71,1s).

CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1981, 3ª ed., pp. 276-295.

FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, pp. 89-96.

OLIVAR, A., “Patrística” in: FLORISTÁN, C.-TAMAYO, J. J., (orgs.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 956-971.



III. TEOLOGIA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

A teologia escolástica medieval atravessou praticamente oito séculos, marcando ainda presença durante a idade moderna. Podem-se identificar três grandes fases: a de transição e gestação da dialética, a grande escolástica e a escolástica tardia. Embora a teologia medieval, ao seguir Agostinho, se mova inicialmente no horizonte filosófico neoplatônico, ela cede lugar a Aristóteles, confeccionando nova síntese. As “três entradas” de Aristóteles na teologia funcionam como divisor de águas. No século VI, faz-se presente como mestre da gramática, influenciando as regras do discurso, graças às traduções de suas obras lógicas, por Boécio. Nos séculos XI e XII, condiciona o raciocínio, com a dialética e o método do “sic et non” (sim e não). Por fim, entra na teologia no século XIII por meio da metafísica, com suas categorias globalizantes para compreender o ser humano e o mundo.

1. Etapas da escolástica

a. A gestação

A fase de gestação compreende os séculos VII a X. A Igreja e a sociedade do ocidente vivem imersas em certa estagnação. A cultura greco-romana sucumbe diante das invasões bárbaras no ocidente e da ascensão do islamismo no oriente.

No ambiente rural feudal, estático e conservador, a teologia é veiculada nas escolas de abadias e bispados por meio de obras, em sua maioria de compilação e reprodução. As “auctoritates”, textos que se invocam como lugares fiéis e invioláveis da transmissão da Palavra de Deus, alimentam a reflexão. A teologia limita-se à leitura e ao comentário da Escritura, influenciados por textos patrísticos, cujos escritos foram recolhidos e selecionados em “florilegia” (ramalhetes) ou “catenae” (correntes). As citações recortadas, retiradas de seu contexto, empobreceram-se enormemente.



b. Os inícios

Nos séculos X a XII, presenciavam-se mudanças significativas, tanto na sociedade como na Igreja. Surgem comunas, corporações, ordens religiosas unificadas, movimentos das ordens mendicantes. Nasceram também as universidades. Todos estes eventos impulsionam a teologia.

Entre 1120 e 1160 descobrem-se os escritos aristotélicos que fornecem uma teoria crítica do saber e da demonstração: *Analíticos I e II, Tópicos e raciocínios sofistas*. Eles moldam nova mentalidade: “O pensamento pelo confronto, resultante da aproximação dialética de negação e afirmação, amadureceu nesta sociedade em mutação, caracterizada pela multiplicação dos intercâmbios”¹⁸. A dialética, ao usar a tensão do “sic et non”, mostra espíritos problemáticos e inquietos, sedentos de análises e distinções esclarecedoras. Muito do que se dava como certo e seguro começa a ser questionado.

Com a entrada da dialética, cria-se um conflito entre “tradicional” e “inovador”. A teologia monástica representa a tendência “conservadora”. São Bernardo de Claraval, por exemplo, combate a pretensão orgulhosa de penetrar o mistério divino com os meios da dialética. Encontra a oposição de Abelardo, que codifica o “sic et non”. A dialética é consagrada com o *Livro das sentenças* de Pedro Lombardo. Este vade-mécum teológico de toda a Idade Média reúne textos da Bíblia e da patrística, classificados em grandes temas: Trindade, criação e queda, redenção em Cristo, sacramentos e escatologia. “Seu método consiste em elaborar o argumento de autoridade, recolhendo textos dos Padres aparentemente contraditórios, especialmente de Santo Agostinho e São João Crisóstomo, em utilizar a dialética para discuti-los, chegar a uma conciliação, se era possível, à base de distinções, e finalmente extrair as conclusões racionais deduzíveis.”¹⁹ Procura-se capacitar os mestres a harmonizar as tradicionais autoridades do pensamento teológico com a dialética.

Já Anselmo une a teologia monástica agostiniana, favorável à absoluta suficiência da fé, ao pensamento especulativo dialético. Traba-

18. B. Forte, op. cit., p. 100.

19. J. Ibáñez-F. Mendonza, *Introducción a la teología*, Madrid, Palabra, 1982, p. 88.

lha para transformar a verdade crida em verdade sabida, pensada e expressa. A fé em busca de inteligência (“Fides quaerens intellectum”):

“Não pretendo, Senhor, penetrar a tua profundidade, porque de forma alguma a minha razão é comparável a ela; mas desejo entender de certo modo a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Não busco, com efeito, entender para crer, mas creio para entender”²⁰.

O cisma de Miguel Cerulário (1054) sela a separação entre Ocidente e Oriente. A teologia oriental não assimila a dialética. Conserva o traço contemplativo e simbólico, privilegia a dimensão apofática, misteriosa, do silêncio da teologia, sustentando que nenhuma definição humana consegue abarcar a transcendência divina. O estranhamento mútuo das teologias ocidental e oriental empobrecerá a ambas.

A partir do século XI, distinguem-se seis elementos no ensino da escolástica:

- *Lectio*: explicação do mestre. Os estudantes devem reter informações na memória.
- *Commentarium*: exegese das grandes obras dos mestres do passado.
- *Quaestio*: desenvolvimento dialético, submetendo determinada afirmação à elaboração crítica.
- *Disputatio*: estudantes e mestres discorrem juntos sobre temas e pensamentos de determinado autor ou obra.
- *Quodlibet*: extensão da *disputatio*. Discussão livre sobre qualquer espécie de assunto.
- *Sententiae*: retomada de sumas teológicas.

Nos inícios da escolástica, a teologia era ensinada nas escolas de catedrais e de mosteiros. Roberto Sorbon, em *De Conscientia*, propõe seis disposições para o aluno: emprego organizado do tempo, concentração da atenção, cultivo da memória, tomar notas, discutir com os colegas e orar.

20. Santo Anselmo, *Proslogion*, Proem: 158,227.



c. *O esplendor da escolástica*

Pratica-se teologia nas “escolas”, de tipo universitário, vinculada à incipiente vida urbana. Lentamente, as universidades passam a ser centros de intensa vida intelectual. Ensina-se “sacra doutrina” (doutrina sagrada), no horizonte de outras ciências ou artes. Os teólogos, como professores, exercitam a análise metódica e crítica e o raciocínio dialético. Difundem-se e utilizam-se outras obras de Aristóteles: *Metafísica*, *Política* e *Tratado da alma*, além de escritos cosmológicos. No entanto, as reações se fazem sentir. Proíbe-se na França a leitura de suas obras na cátedra das universidades, em 1212 e 1220. Mesmo assim, o pensamento aristotélico avança decididamente.

Lentamente impõe-se certa autonomia do profano, tanto “sob o plano do pensamento com o exercício da filosofia e das ciências humanas, como sob o plano da práxis histórica com as tensões entre poder mundano e autoridade eclesiástica”. No plano do pensamento, estabelece-se a distinção entre “crer” e “compreender”. Valoriza-se e legitima-se o conhecer por conhecer, algo mais que mero decorar.

“Se o mestre determinar a questão por argumentos só de autoridade, o ouvinte se certificará que assim é, mas não adquirirá nada no plano do conhecimento ou da inteligência e ir-se-á vazio.”²¹

Tomás de Aquino, a figura máxima e insuperável da escolástica, combina rigor teórico, criatividade e ousadia. Desenvolve uma teologia obediente à revelação, que responde às exigências da epistemologia aristotélica a ponto de, em decorrência, dizer-se ciência. Tomás de Aquino deixa, entre tantas obras, a incomparável *Suma teológica*, que exerce determinante influência na teologia católica. A *Suma teológica* passa a ser, durante séculos, o texto-base de elaboração teológica.

Existiram outras formas de teologia nesta época, como a monástico-agostiniana. São Boaventura e a Escola Franciscana, por exemplo, recusam-se a tratar a teologia como ciência.

21. Tomás de Aquino, *Quodl.* IV, a.18.

O quadro abaixo apresenta resumidamente os grandes momentos da escolástica e suas figuras mais importantes:

SÉCULO	ETAPA	CORIFEUS
VIII-X	Gestação	—
XI-XII	Inícios	Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo
XIII	Alta Escolástica	Escola Dominicana: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Mestre Eckart
XIV-XV	Escolástica tardia	Escola Franciscana: Boaventura, Duns Escoto Guilherme de Ockham, Gabriel Biel

2. Características da teologia escolástica, a partir de Santo Tomás

Tomás de Aquino refaz a relação entre “credere” e “intelligere”. Distingue para unir. O princípio patrístico “crer para compreender” deixa-se substituir por “crer e compreender”. O momento elaborativo e sistematizante do pensamento crente se faz por via de relação, afirmação e negação. “O movimento total do pensamento de Santo Tomás descreve uma elipse e não um círculo. É uma teologia gerada pela conjugação de um duplo foco: a ciência de Deus comunicada pela revelação (teologia) e a ciência do homem alcançada pela reflexão autônoma (filosofia). O duplo foco gera um único movimento ou curva (...). A originalidade de Santo Tomás consistiu em descobrir que o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem podem realmente conjugar-se para dar origem a uma visão de mundo coerente e harmoniosa.”²²

22. H. C. de Lima Vaz, *Escritos de filosofia I*, São Paulo, Loyola, 1986, p. 32.

Obedecendo à dinâmica de sua experiência interior, simultaneamente espiritual e intelectual, Tomás de Aquino empreende duas operações de imenso alcance: a *assimilação* de Aristóteles e a *recriação* dos elementos tradicionais da fé e da cultura cristãs, a partir da herança bíblica, patrística e filosófica (especialmente neoplatônica e aristotélica) que chegaram até ele. Mantém a princípio o contato com a Escritura e a espiritualidade. O alto grau de especulação intelectual não o distancia da experiência mística e da prática da caridade²³. A escolástica tardia, infelizmente, favoreceu este distanciamento.

O contato com a filosofia aristotélica amplia o horizonte teológico. Algumas categorias de Aristóteles fornecem chaves paradigmáticas para compreender melhor, organizar e aprofundar os dados da fé: potência e ato, matéria e forma, as cinco causas (material, formal, eficiente, final, exemplar), substância e acidente etc. A teologia se compreende como ciência no sentido aristotélico: conhecimento conceitual, certo, evidente, mediada por seus princípios e causas pelos quais uma coisa é o que é.

A escolástica elabora a teologia no interior de círculo cultural particular e homogêneo, típico da cristandade. A conciliação entre a fé e a razão reflete-se no fato de os intelectuais serem religiosos, pessoas de fé. Assim, a filosofia não serve para buscar a verdade, mas para demonstrá-la. Malgrado as distintas escolas teológicas, cujas figuras principais pertenciam às ordens franciscana e dominicana, reina grande unidade.

Os produtores e consumidores da teologia escolástica eram o clero, religioso e secular. “A cultura medieval se caracteriza fundamentalmente por uma atitude segundo a qual não era permitido ensinar ao indivíduo, e sim somente à Igreja por meio de seu clero. Destarte, a ciência clerical foi a transmissão cooperativa de uma sabedoria tradicional. O clérigo era um mestre escolhido para mostrar ao povo o caminho da redenção...”²⁴

23. “Conforme Santo Tomás, a teologia não é pura ciência, mas também sabedoria, e provém do dom de sabedoria: procede, conseqüentemente, da caridade. O ato de conhecimento é um ato de adesão intelectual a Deus que procede do amor (...) O teólogo deve viver da fé e da caridade para fazer teologia. Caso contrário, seria morta; inerte repetição de fórmulas e não uma ascensão intelectual para Deus” (J. Comblin, *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969, p. 153. Cf. também *Suma teológica* I, II, q. 9 a. 2 ad 1).

24. C. Lohr, “Teologias medievais” in: *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, p. 538.



3. Avaliação crítica

A teologia escolástica medieval contribui singularmente para o processo de interpretação da fé. Ao passar dos símbolos e analogias para o conceito, imprime rigor teórico ao ato de pensar a fé. Ao utilizar lógica estrita, servindo-se de método dedutivo e articulando categorias abrangentes, ganha cidadania no âmbito do pensamento articulado pela razão.

A escolástica é tributária do ideal de saber e de ciência proveniente da filosofia aristotélica. Compartilha de seus limites: “Forte conceitualismo, racionalismo, essencialismo, metaficisismo, abstratismo, tendência ao dedutivismo, a-historicismo”²⁵. Por considerar objeto da ciência somente as coisas necessárias e universais, exclui as necessárias e contingentes, ignorando assim o lado concreto, histórico, experimental, pessoal e relativo do ser. A matriz “ser-essência”²⁶, que subjaz ao aristotelismo e à escolástica, se articula em esquema dual, que dá azo a nefastos dualismos na vida de fé e suas expressões.

Ao partir de dados revelados tidos como “seguros”, a elaboração teológica se reduz a uma “ciência de conclusões”, deixando de perscrutá-los com energia e paixão. Falta uma consideração suficiente sobre o componente intuitivo e metaconceitual no campo do conhecimento espiritual, que estava presente na patrística. Predomina o conceitualismo, por vezes árido e abstrato. Perde-se o sentido histórico-salvífico da fé cristã e de seu pensamento reflexo. A ênfase no momento científico-racional da fé favorece a separação crescente da teologia com a espiritualidade, liturgia²⁷, Escritura e vida da Igreja. A distinção conduz à dilaceração.

25. C. Vagaggini, “Teologia” in: *Nuovo dizionario di teologia*, p. 1623.

26. Cf. capítulo sétimo.

27. Infelizmente, depois da época dos Padres, o rito foi perdendo grande parte de sua transparência e, impondo-se mais pela grande intensidade cerimonial que havia assumido, passou a apresentar-se como realidade em si mesma sagrada e sacralizante, com valor salvífico objetivamente ativo: como algo que contém a graça, que se achava simplesmente à espera de ser administrada, distribuída e aplicada (...) A teologia não é mais momento nem razão para a teologia e volta a ser (...) aquilo que ela traz inserido no seu nome: operação sagrada” (S. Marsili, “Teologia litúrgica”, in: *Dicionário de liturgia*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 1178).

Comportamento da razão humana em face da verdade da fé

“Para quem reflete, torna-se claro que as realidades sensíveis em si mesmas, que fornecem à razão humana a fonte do conhecimento, conservam nelas um certo vestígio de semelhança com Deus, embora se trate de um vestígio tão imperfeito, que é incapaz de exprimir a substância de Deus.

Todo efeito possui, a seu modo, uma certa semelhança com sua causa, embora o efeito nem sempre atinja a semelhança perfeita com a causa agente. No que concerne ao conhecimento da verdade da fé — verdade que só conhecem à perfeição os que vêem a substância divina —, a razão humana se comporta de tal maneira, que é capaz de recolher a seu favor certas verossimilhanças. Indubitavelmente, estas não são suficientes para fazer-nos apreender esta verdade de maneira por assim dizer demonstrativa, ou como por si mesma. Todavia, é útil que o espírito humano se exercite em tais razões, por mais fracas que sejam, desde que não imaginemos que as possamos compreender ou demonstrar. Com efeito, na área das realidades mais elevadas, já constitui uma alegria muito grande o fato de se poder apreender algo, embora com humildade e com fraqueza.

O que acabamos de expor é confirmado pela autoridade de Santo Hilário, que em seu livro sobre a Trindade, falando da verdade, assim se expressa: ‘Em tua fé, empreende, progride, esforça-te. Sem dúvida, jamais chegarás ao termo, eu o sei, mas felicito-te pelo teu progresso. Quem persegue com fervor o infinito, avança sempre, mesmo se por acaso não chega ao fim. Todavia, acautela-te ante a pretensão de penetrar o mistério, ante o risco de te afundares no segredo de uma natureza que te possa parecer sem limites, imaginando que estás compreendendo tudo. Procura entender que esta verdade ultrapassa toda e qualquer compreensão’” (Santo Tomás, Suma contra os gentios I, VIII).

FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 97-107.

FRANGIOTTI, R., *História da teologia*, São Paulo, Paulinas, 1992, t. II: Período Medieval: 7-22, 115-119.

- LIMA VAZ, H. C. DE, *Escritos de filosofia I (fisionomia do século XIII)*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 11-33.
- LOHR, C., "Teologías medievales" in: *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, 1989, t. II, pp. 538-550.
- MONDIN, B., "Teologia" in: *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Bolonha, ESD, 1991, pp. 598-607.
- VAGAGGINI, C., "Teologia (il modello scolastico)" in: *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1988, pp. 1.620-1.628.

IV. A TEOLOGIA ANTIMODERNA E MANUALÍSTICA

Pode-se, a largos traços, localizar uma corrente hegemônica de teologia, que dominou desde o início da Idade Moderna até o limiar do Concílio Vaticano II. São cinco séculos de vigência, compreendendo o período em que a humanidade realizou mudanças qualitativas com rapidez cada vez maior.

1. Mudanças na sociedade, enrijecimento da teologia

Os séculos XIV e XV viram o lento desmonte da idéia-chave do pensamento medieval, a saber, a "ordem universal" determinada por Deus, na qual todas as coisas têm seu lugar. A idade moderna traz incríveis novidades, tais como: o capitalismo mercantil com seu espírito aventureiro e conquistador, o contato comercial e cultural com o Oriente, o movimento filosófico que afirma a supremacia da razão e do indivíduo racional, as manifestações artísticas e o humanismo renascentista. Uma avalanche de tendências desagregantes se precipita sobre a cristandade: subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo, secularização. Elas atuam no sentido de diluir as grandes sínteses alcançadas no plano político-religioso (o império e o papado) e no pensamento (dialética e sistematização escolásticas).

A teologia escolástica não assimila o "giro cartesiano" da razão, nem o individualismo emergente. A Reforma protestante, iniciada por Lutero e seus companheiros no século XVI, golpeia duramente a unidade católica da Europa. A Contra-Reforma traz, sem dúvida,



reaferovramento nas hostes católicas. Grandes figuras espirituais, notadamente espanhóis, marcam este período, como Santo Inácio de Loyola, São João da Cruz e Santa Teresa d'Ávila. Na teologia, destacam-se a Escola de Salamanca e teólogos jesuítas, como Francisco Suárez, Gabriel Vásquez e Luiz Molina. A "teologia combativa" contra os reformadores marca os séculos XVI e XVII. Neste espírito, Roberto Belarmino (†1621), figura notável, elabora o *Catecismo romano*.

Os séculos XVIII e XIX assistem a transformações ainda mais incisivas: a consolidação do capitalismo, a revolução francesa e outras revoluções burguesas, as mudanças radicais no modo de produção do campo e da cidade (revolução industrial e agrícola), o advento da mentalidade urbana, o crescimento da filosofia moderna com Kant, Hegel e Marx e a irrupção do movimento socialista. A teologia assume posição de defesa, reafirma que o sistema aristotélico-tomista constitui a única "filosofia perene". A reflexão teológica não se deixa contaminar com as pretensiosas filosofias da modernidade. Busca-se a restauração da velha teologia medieval com a "neoescolástica", que atinge seu ponto alto no Concílio Vaticano I, ao proclamar o dogma do primado e da infalibilidade papal. A teologia, portanto, ao seguir a tendência dominante na Igreja, nega-se a dialogar com o mundo moderno. Ao contrário, trata de combatê-lo, evocando a nostalgia do mundo da cristandade, ainda sobrevivente.

2. Características

A teologia hegemônica neste período caracteriza-se, antes de tudo, por sua submissão ao magistério. Este ganha sempre mais poder na Igreja, ao mesmo tempo que é fortemente questionado fora dela. A teologia arvora-se em grande arma do magistério para combater as heresias e eliminar o dissenso no interior da Igreja. Especializa-se nas tarefas de expor, definir, defender, provar e confirmar a fé ortodoxa, examinar e condenar os erros. Deixa sua função de pesquisa para se tornar exposição autoritativa da doutrina. "Os teólogos chegam a constituir um poder de fato na instituição da Igreja católica. Graças a eles é que o catolicismo moderno fica marcado pela preocupação com a homogeneidade, a ortodoxia, a clareza. Sentem-se menos responsá-

veis pela inteligência cristã do que pela definição doutrinal e rigor da ortodoxia.”²⁸

A hipertrofia da submissão ao magistério, em detrimento da reflexão, alcança seu ápice entre os pontificados de Leão XIII e Pio XII. O *Denzinger*, que reúne citações de Concílios e Papas, torna-se o novo “livro das sentenças”, ao direcionar a busca das fontes e delimitar sempre mais o horizonte teológico.

O primeiro destinatário da teologia passa a ser quase exclusivamente o clérigo, religioso ou diocesano. Com a regulamentação dos seminários, após o Concílio de Trento, a teologia torna-se curso obrigatório para a formação sacerdotal, de modo que os teólogos, praticamente todos do clero, elaboram um saber em vista da formação dos futuros sacerdotes. Sofre assim vulgarização irremediável.

A teologia se desenvolve sobretudo em três grandes áreas: fundamental, dogmática e moral. Na fundamental, prevalece a apologética, cujas demonstrações não visam a suscitar a fé, mas sim a mostrar a credibilidade do testemunho dado à revelação por Jesus Cristo e sua Igreja. Contra os incrédulos, funda racionalmente a necessidade de uma religião e divindade do cristianismo católico. A moral se estrutura sobretudo a partir da lei (divina, natural e positiva) e dos dez mandamentos²⁹. Os manuais de teologia dogmática, por sua vez, seguem o *método regressivo*. Partem de uma tese, remetendo-a ao ensinamento atual do magistério eclesiástico. Tratam de prová-la, ao mostrar como este ensinamento está expresso originalmente na Escritura, em perfeita continuidade, presente nas expressões de fé católica patrística e medieval. Completam-se com os argumentos racionais, retirados da “filosofia perene” de Santo Tomás, para mostrar a razoabilidade da doutrina católica e sua coerência com as verdades de ordem natural e sobrenatural³⁰. É o momento especulativo propriamente dito da teologia.

28. J. Comblin, *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969, p. 25.

29. Sobre os manuais neoescolásticos de teologia moral, ver: A. Moser-B. Leers, *Teologia moral: impasses e alternativas*, São Paulo, Vozes, 1987, pp. 36-42.

30. “Este método, que dominou por muito tempo na tradução manualística, foi sancionado, de modo oficial, pelo Papa Pio XII, na encíclica *Humani Generis* (1950); esta afirmava que o magistério deve ser a norma próxima e universal de



3. Avaliação crítica

Para enfrentar o racionalismo moderno, a teologia assume cada vez mais certo rigor científico no âmbito da concepção aristotélico-tomista de ciência. A clareza conceptual associa-se a certo “objetivismo” nas verdades de fé. Cresce assim o abismo em relação à espiritualidade. O discurso teológico trabalha somente a dimensão cognitiva da fé, relegando a segundo plano seu aspecto existencial e celebrativo. A teologia, ministrada preferentemente nos seminários, isola-se das questões cotidianas do mundo secular. Imune de seu contágio, privada de suas perguntas fertilizadoras, ela não consegue descobrir os sinais de Deus fora dos muros da Igreja. Prevalece a atitude básica de desconfiança e rejeição por aquilo que escapa do horizonte eclesial. As manifestações de modernidade são condenadas, em bloco, como perniciosas.

A uniformização da teologia, a partir das instâncias centralizadas, cria a ilusão de que existe uma “teologia universal”, elaborada nos frios e precisos laboratórios romanos, custodiada pelo magistério e a seu serviço. Ao lado da “filosofia perene”, engendra-se uma “teologia perene”. A distância em relação à pastoral é imensa. A própria pastoral não se deixa questionar pelos fatores emergentes. Basta recordar, por exemplo, o processo evangelizador no continente americano e africano. Certamente o pastor sente o mal-estar, provocado pela decalagem da teologia e dos modelos pastorais respeitantes à situação existencial, social e cultural dos novos povos a ser evangelizados. Falta, no entanto, instrumental teórico que lhe permita refazer conceitos e práticas.

“(Os escolásticos tardios) já não consideram a dedução como meio para alcançar a realidade que se esconde, e sim como um fim: o que a teologia busca são as proposições-conclusões, ou seja, o ‘virtual revelado’, ou bem a própria exposição sistemática em forma de silogismos. Chegam a definir que a teologia é ciência porque expõe suas proposições através de um conjunto ordenado de silogismos.

verdade do teólogo e que a função da teologia é mostrar de que maneira os ensinamentos do magistério se encontram de modo explícito ou implícito na Escritura e na tradição apostólica” (J. Wicks, “Teologia manualística” in: R. Latourelle-R. Fisichella, *Dicionário de teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 962.



Nesta concepção, a ciência já não é o dinamismo da razão crítica, mas antes um sistema estável, um conjunto de proposições vinculadas entre si.

A escolástica clássica (vigente até o Vaticano II) tomou elementos formais do aristotelismo e deixou sua alma. Interessou-se pelas essências. Mas, na ciência, a procura da essência é instrumento do conhecimento da realidade. Seu objeto de estudo não é a realidade, mas a essência, um sistema conceitual destinado a substituir a realidade. Pois bem, Deus não é uma essência e não se deixa captar numa definição de tipo essencial. Santo Tomás tinha o sentido vivo da distância entre a realidade, objeto da teologia, e as definições conceituais; esta distância estimulava o dinamismo da razão, à qual era vedado deter-se em definições definitivas e no seu sistema fechado. Depois de Santo Tomás perdem o sentido desta tensão e prestam mais atenção à definição de fórmulas do que ao conhecimento do Deus escondido.

A debilidade da escolástica, do século XIV para cá, se manifestou ante a intervenção de três fatores ou críticas fundamentais: a crítica histórica, a ciência experimental e a vida mística” (J. Comblin, História da teologia católica, São Paulo, Herder, 1969, pp. 80-82).

COMBLIN, J., *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969, pp. 5-45, 147-158.

SEGUNDO, J. L., *El Dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, pp. 285-317.

VAGAGGINI, C., “Teologia (il modello positivo scolastico)” in: *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1988, pp. 1628-1632.

WICKS, J., “Teologia manualística” in: *Dicionário de teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1995, pp. 961-963.

V. A TEOLOGIA EM MUDANÇA

O leitor, ao defrontar-se com quadro tão cinzento, traçado no item anterior, perguntar-se-á certamente: como foi possível então a mudança da teologia, cujo marco inequívoco foi o Concílio Vaticano II? Faz-se necessário conhecer algumas correntes católicas e evangélicas, que nos séculos XIX e XX rompem o hermético círculo da teologia, ao abrirem diálogo com a modernidade.

1. Século XIX: Tübingen e a Escola Romana

A Escola de Tübingen, na Alemanha, surge em 1817, quando o Rei Guilherme I transfere para lá a academia teológica de Württemberg e a incorpora à Universidade como Faculdade de Teologia Católica. A Escola tenta um diálogo com o romantismo e o idealismo alemão. Busca fusão do método especulativo, único empregado até então, com o histórico-positivo. Com a ajuda do conceito de história e historicidade do romantismo, relê alguns dados da revelação e a compreensão do cristianismo. Possui concepção mais imanentista da relação Deus-Mundo: o Senhor continuamente atua em seu interior. Compreende-se a Igreja como o lugar de continuidade da automanifestação divina. A Escola de Tübingen faz um movimento de volta às fontes, especialmente à tradição patrística e à grande escolástica. Entre seus expoentes, destacam-se: J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Moehler e J. E. Kuhn.

Em Roma, a teologia vive situação lamentável. Na afirmação de alguém que lá reside: "Aqui os estudos estão mortos (...) Exceto J. B. de Rossi, não há ninguém na Comissão Arqueológica Pontifícia que saiba alguma coisa" (Fliche-Martin, XXI, 185). Neste panorama árido e ressequido, o Colégio Romano desponta como oásis. Uma série de professores, como Passaglia, Schrader e Franzelin, entregam-se a estudo sério dos Padres, utilizando as línguas antigas. Servem-se da crítica textual dos monumentos, aproveitando as descobertas da arqueologia. Entram em contato com a Escola histórica alemã.

As Escolas Romana e de Tübingen emergem como exemplos significativos de esforços renovadores empreendidos por várias instâncias teológicas. Apresentam alguns pontos em comum: realizam estudos positivos, críticos e históricos. Aproveitam-se das descobertas arqueológicas. Intentam ir de encontro ao pensamento moderno. A crítica bíblica, a ciência das religiões e a história dos dogmas questionam princípios da teologia reinante. A nova postura funda-se sobre a história comparada, ao considerar o desenvolvimento do pensamento e ao pôr em xeque a concepção fixista da Escritura e a visão monolítica do dogma com suas verdades absolutas. Em suma, a concepção histórica entra lentamente na teologia, ameaçando desestabilizar o sistema especulativo vigente.



2. Início do século XX: o despertar da teologia católica

O século atual inicia-se com o despertar da teologia católica, especialmente no campo positivo, com estudos de exegese, patrologia, história das religiões, história dos dogmas e história da Igreja. Na França, este esforço se faz sentir com o surgimento de dicionários de grande envergadura e de novas revistas.

O movimento neotomista, desencadeado oficialmente por Leão XIII, ganha campo. Em sua ambigüidade, ele significa, ao mesmo tempo, abertura para alguns problemas modernos e morte de gérmenes de novo tipo de pensar dentro da Igreja. Destacam-se: J. Maréchal, J. Maritain, M. D. Chenu e E. Gilson.

A apologética clássica fracassa diante da mentalidade moderna, devido a seu extrinsecismo na concepção do sobrenatural como separado do espírito humano e a seu intelectualismo. M. Blondel (1861-1949) desenvolve então a *Apologética da imanência*. Parte do ser humano concreto e histórico, procurando pontos de abertura para a revelação cristã. Em seguida, mostra como ela vem dar-lhes resposta. Trabalha os motivos internos de credibilidade da revelação. Blondel propõe, de certo modo, uma resposta construtiva ao modernismo. A apologética da imanência fundamenta-se na tese segundo a qual o ser humano possui tendência inata para a transcendência. A dialética interna da ação humana revela este dinamismo inelutável em direção à meta transcendente. Ao analisar o determinismo da ação, a nascente consciência de onde brotam o intelecto e a vontade, Blondel mostra “como a idéia mesma de uma revelação entra no desenvolvimento interior da consciência humana, de maneira tal que, mesmo vindo do exterior, ela não pode agir no interior senão na força de uma conveniência prévia³¹”. O método da imanência de Blondel favorece a percepção da utilidade e necessidade da revelação.

“Nunca sonhei em marcar uma continuidade real entre o mundo da razão e o da fé, nem em fazer entrar no determinis-

31. C. Ruggieri, “Apologia Cattolica in epoca moderna”, in: — (org.), *Enciclopedia di teologia fondamentale*, Genova, Marietti, 1987, t. I, p. 322.



*mo da ação a ordem sobrenatural. Procurei simplesmente mostrar que o determinismo de nossa própria vontade nos obriga à confissão de sua insuficiência, nos conduz à necessidade sentida de um acréscimo que não pode vir de nós, nos dá a aptidão não de reproduzi-lo nem de defini-lo, mas de reconhecê-lo e recebê-lo.*³²

3. A crise modernista

O movimento “modernista”, assim chamado pela pretensão de seus protagonistas de adaptarem o catolicismo ao pensamento moderno, mesmo a custo de certa descontinuidade com o ensinamento tradicional da Igreja e suas formas institucionais, floresce na primeira década de nosso século. Faz eco à teologia protestante liberal do final do século passado, como aparece, por exemplo, em Schleiermacher e Sabatier. Sofre influência do agnosticismo dos neokantianos, panteísmo e evolucionismo dos neo-hegelianos e o vitalismo dos pragmáticos. Seu principal corifeu é A. Loisy (1857-1940), professor do Instituto Católico de Paris.

A maioria dos modernistas, exegetas e historiadores do dogma, propõem reformulação no conceito de revelação e do dogma, introduzindo aspectos evolucionistas, imanentistas e subjetivistas. Reagindo contra a rigidez dogmática, introduzem o pensar histórico, sujeito a progresso. A Igreja oficial desfecha-lhe violento processo de perseguição. Pio X denomina-o “suma de todas as heresias” (Dz 2105, 2114), condenando-o por meio de dois documentos: *Lamentali* (Dz 2001-2065) e “Pascendi” (Dz 2071-2109), em 1907. O primeiro, decreto pontifício, simplesmente enumera 65 afirmações dos modernistas, reprovando-as e proscrevendo-as em bloco. O segundo, carta encíclica, faz detalhada análise e acre juízo do movimento. A condenação elimina não só os exageros, mas também o espírito renovador que o movimento traz em si. Favorece desta forma a reação integrista, freia o

32. M. Blonder, *Pages religieuses. Extraits reliés par un commentaire et précédés d'une introduction d'Y. de Montcheuil*, Paris, Aubier, 1942, p. 36.



desenvolvimento das ciências bíblicas e de outras áreas da teologia, reforça a fixação na teologia manualística.

Contra o modernismo

“Como é tática muito astuta dos modernistas (com este nome são chamados vulgarmente, e com razão) não propor com ordem metódica suas doutrinas como um todo, mas como esparsas e separadas entre si, para que eles sejam considerados como vacilantes e indecisos, quando ao contrário são muito firmes e constantes, é preferível, veneráveis irmãos, apresentar num só quadro estas doutrinas, indicar-lhes causas dos erros e prescrever os remédios para apartar essa peste (...)

Mas, para proceder ordenadamente em matéria tão abstrusa, deve-se notar antes de tudo que qualquer modernista representa (...) e mescla em si mesmo várias pessoas: o filósofo, o crente, o teólogo, o historiador, o crítico, o apologista, o reformador. Aquele que quiser conhecer devidamente seu sistema e ver a fundo seus princípios e consequência de suas doutrinas deve distinguir uma por uma (...)

Contemplando agora com um só olhar o sistema inteiro, ninguém se admirará se o definimos como um conjunto de todas as heresias. Na verdade, se alguém se houvesse proposto ajuntar (...) todos os erros sobre a fé que já existiram, jamais o faria melhor do que o fizeram os modernistas. Chegaram tão longe que, como já insinuamos, não só destruíram a religião católica, mas toda religião em absoluto (Pio X, encíclica Pascendi dominici, Dz 2071, 2105).

4. A teologia no entreguerras (1918-1939)

A censura drástica de Pio X fecha algumas portas. Outras, no entanto, se abrem. Neste período de vinte anos, entre a primeira e a segunda guerra mundiais, arrefece-se a pesquisa no campo da exegese e da crítica histórica. Mesmo assim, a obra de J. M. Lagrange traz boas contribuições para o estudo da Escritura. Escrevem-se vidas de Jesus Cristo com maior senso crítico. Além de Lagrange, vêm à tona



obras cristológicas de L Grandmaison, Lebreton e K. Adam. Envidam-se esforços para aproximar a teologia da espiritualidade. Os dominicanos franceses fundam a revista *La vie spirituelle*, os jesuítas inauguram a *Revue d'ascétique et mystique*. Iniciativas semelhantes tomam carmelitas e beneditinos.

A problemática humana começa a ser assunto de teologia. Elaboram-se escritos sobre a moral familiar e as relações entre Igreja e Estado, o progresso, as relações sociais. O humanismo cristão, sobretudo com J. Maritain, traz novo alento à espinhosa questão do natural-sobrenatural, que subjaz à teologia da graça. Na eclesiologia, ressaltam-se as dimensões espiritual, sobrenatural e comunitária da Igreja, em contraposição ao juridicismo e ao individualismo.

O principal movimento teológico neste lapso de tempo é o *querigmático*, protagonizado por um grupo de teólogos de Innsbruck, na Áustria (J. A. Jungman, H. Rahner, J. B. Lotz). Parte da constatação da ignorância e mediocridade da vida cristã dos fiéis, atribuída à deficiência da pregação dos pastores, formados numa teologia abstrata, seca e teórica. O ensino inadequado da teologia gera pastores incapazes de pregar, de maneira viva e acessível, a Palavra de Deus. Diante desta lacuna, o movimento querigmático propõe criar e desenvolver duas diferentes teologias. A primeira, *teologia erudita*, destina-se a formar professores, em alto nível. Reflexão sistemática, em linguagem técnica, com rigor científico, volta-se para a pesquisa, estuda Deus em si mesmo. A *teologia querigmática*, por sua vez, ordena-se à pregação. De caráter mais contextual, dá ênfase ao plano salvífico de Deus na história. Valoriza os recursos pedagógicos na apresentação da mensagem cristã. Como teologia mais do coração do que do intelecto, utiliza preferentemente imagens e estilo simples, distanciando-se enormemente dos manuais de teologia em uso.

A teologia querigmática diagnostica corretamente a doença no corpo da teologia, mas prescreve medicação equivocada. Acentua demasiadamente a separação em duas teologias. Toda teologia deve ser simultaneamente querigmática, servindo à evangelização, e científica, atenta à sistematicidade e coerência de seu discurso. Certamente o tipo de interlocutor exige acentos diversos. Mas a teologia na época só conhecia um tipo de cientificidade, herdada do tomismo. E neste



momento ela não comportava abertura para a pastoral. Mesmo assim, a teologia querigmática produz frutos benéficos, gerando renovação no ensino e busca de teologia com incidência existencial, utilizável na pregação. Alerta para a dimensão pastoral da teologia, promove também volta às fontes da Escritura e dos Santos Padres.

5. No limiar do Vaticano II

Grande criatividade teológica marca os vinte anos anteriores ao Vaticano II. Apesar de restrições e censuras, a pesquisa e produção avançam enormemente. A semente é plantada, a planta cultivada, e recolhem-se muitos frutos para a Igreja. Depois de dura perseguição, alguns teólogos foram convidados, mais tarde, a trabalhar como peritos do Concílio.

Vários movimentos teológicos eclodem ou se consolidam neste período. Em 1942, inicia-se a volumosa coleção “Sources Chrétiennes”, dirigida por H. de Lubac e J. Daniélou, contribuindo sobremaneira para a “volta às fontes”. Publicam-se importantes escritos da patrística em língua francesa, com apresentação crítica, situando seu contexto. O movimento litúrgico, recebendo impulso oficial com a encíclica *Mediator Dei* de Pio XII, apresenta dupla vertente, teórica e prática. A liturgia passa a ser mais valorizada como fonte de reflexão teológica (“locus theologicus”), enriquecendo a teologia com novos temas (Igreja comunidade, Igreja sacramento de salvação). Pio XII estimula também a exegese bíblica, sobretudo ao aceitar oficialmente os gêneros literários da Escritura, por meio da encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943).

Nos anos de guerra e do próximo pós-guerra, surge na França a “Nouvelle Théologie” (nova teologia), com dois centros: a faculdade dos jesuítas em Lyon e a casa dos estudos dos dominicanos em Saulchoir. Entre seus protagonistas destacam-se J. Daniélou, H. de Lubac, M. D. Chenu, Y. Congar e L. Bouillard. Propugna “volta às fontes” e aplicação de métodos histórico-críticos. Defende a evolução do dogma. Retoma e aprofunda, de forma equilibrada e dentro do campo aceitável da fé católica, a problemática levantada de forma ingênua e extremada pelo modernismo. A “nova teologia” busca contato



com a vida, intenta participar dela e explicá-la. Integra teologia e espiritualidade, para que ambas iluminem os cristãos em sua ação temporal. Quer acompanhar a evolução do pensamento³³. No dizer de um de seus representantes:

“Quando o espírito evolui, uma verdade imutável não se sustém senão graças a uma evolução simultânea e correlativa de todas as noções, mantendo entre elas uma mesma relação”³⁴.

O movimento da “nova teologia” recebe forte golpe com a condenação de Pio XII, por meio da encíclica *Humani generis* em 1950 (cf. Dz 2305-2330). Professores são depostos, proibem-se livros, estimulam-se movimentos reacionários.

O programa da “Nouvelle Théologie”

“A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência:

- Ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o Sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, de conseqüência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso;*
- Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;*
- Ela deve enfim ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que decida o homem inteiro, à luz interior de uma ação em que a vida se compromete totalmente.*

33. Artigo programático da Nouvelle Théologie é o de J. Daniélou, “Les orientations présentes de la pensée religieuse”, *Études* 1946, pp. 5-21. Críticas às obras “Sources chrétiennes” e “Théologie” se encontram em *Revue Thomiste* 46 (1946), pp. 353-371; 47 (1947), pp. 5-19; *Angelicum* 23 (1946), pp. 126-145; 24 (1947), pp. 124-139, 217-230; 25 (1948), pp. 285-298; *La ciencia tomista* 76 (1949): 53-85; *Sapienza* 1 (1948), pp. 329-339; *Sal Terrae* 38 (1950), pp. 143-151. Resposta às críticas estão em: *RechScRel* 33 (1946), pp. 385-401; 35 (1948), pp. 251-271; *Études* 1946/abril; *Bulletin de Littérature Ecclési.* 48 (1947), pp. 65-84.

34. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez Thomaz d’Aquin*, Paris, 1949, pp. 219.



A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações” (J. Daniélou, “Les orientations présentes da la pensée religieuse”, in: Études, t. 249, [1946], p. 7).

O tempo pré-conciliar presencia ainda outras iniciativas e movimentos renovadores. Publicam-se alguns manuais de teologia com traços e perspectivas inéditas, como o de M. Schmaus. Teilhard de Chardin empolga a muitos com sua visão cristã da evolução, combinando ciência, teologia e mística. Yves Congar ensaia uma teologia do laicato (*Jalons pour une théologie du laicat*, 1953). Um grupo de teólogos, do qual fazem parte Marc Oraison, Bernard Häring, J. Leclercq e J. Fuchs, promove a renovação da teologia moral e espiritual, incorporando contribuições das ciências humanas, especialmente da psicologia. Karl Rahner já prenuncia a nova geração de teólogos com interesse antropológico, Eduard Schillebeeckx participa também desta fase de transição.

- AUBERT, R., “La théologie catholique durant la première moitié du XX^e siècle” in: VORGRIMLER, H. (org.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, t. I, Paris, Casterman, 1970, pp. 423-478.
- CHENU, M.-D., “Le Saulchoir: un método teológico precursor”, *SelTeo* 31 (1992/121), pp. 42-44.
- COMBLIN, J., “A teologia católica a partir do pontificado de Pio XII”, in: *REB* 28 (1968), pp. 859-879.
- EICHER, P., “Teologías modernas” in: *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, pp. 550-581.
- HENRICI, P., “Teología preconiliar y maduración del Concilio”, *SelTeo* 31 (1992/121), pp. 7-12.
- KOMONCHAK, J. A., “Teología y cultura a mediados de siglo: el ejemplo de Henri de Lubac”, *SelTeo* 31 (1992/121), pp. 13-23.

VI. TENDÊNCIAS E CARACTERÍSTICAS DA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

A teologia contemporânea apresenta leque muito amplo de características e tendências, difíceis de detectar com um só olhar. Alguns aspectos, no entanto, merecem maior atenção em nosso estudo.



1. Teologia em diálogo com a modernidade

A teologia escolar dos manuais em sua concepção, formulação, enfoque e horizonte de reflexão mantivera-se distante dos movimentos culturais, filosóficos e dos fatores sociopolíticos e econômicos que vinham transformando a realidade social e cultural. De chofre, vê-se inundada por tais correntes filosófico-culturais da modernidade e sacudida pelo embate da situação concreta.

O homem moderno situa-se diante do conhecimento de modo diferente. Antes ele se posicionava como receptor de tradição que os antigos criaram e acumularam e da qual ele agora participava, acolhendo-a. O tomismo refletiu muito esta atitude epistemológica fundamental. Hoje as pessoas se voltam mais para sua experiência. Este movimento provoca profunda transformação no interior da teologia.

“O homem de hoje está convencido de que seu conhecimento mais valioso não deriva do antigo, daquele que foi transmitido, mas sim da experiência imediata da realidade, de sua realidade, experiência que é nova e não incluída nem expressa pelas categorias antigas. E foram assinalados três pontos:

1) o tomismo trata o homem como espírito que conhece e cuja perfeição consiste no conhecimento (a contemplação). Nossa época vê o homem entregue a um processo de desenvolvimento na história e como fazedor de si mesmo ou fazendo sua perfeição neste e por este processo;

2) a escolástica visava formar juízos, pois é uma filosofia das naturezas (das essências?). Nossa época descobriu a pessoa e a ordem própria dela, que é a responsabilidade, o amor à liberdade;

3) a escolástica procura somente a adequação do espírito ao real objetivo. A filosofia moderna quer abarcar o todo do real e o real como um todo: o sujeito está implicado neste abarcar e não pode ser separado dele, pois suas preconcepções estão implicadas em todas as suas concepções objetivas” (P. W. J. Burghardt, cit. por: Y. Congar, Situação e tarefas atuais da teologia, São Paulo, Paulinas, 1969, pp. 97-98).



Na evolução interna da teologia exprime-se *o deslocamento da transcendência para a encarnação*, da infinitude para a finitude, da vida interna de Deus para o agir de Deus na história. Até então a teologia, fazendo jus a seu próprio nome, restringia-se basicamente à esfera da transcendência, que, de sua altura, enviava sua luz sobre as realidades terrestres. O movimento vinha de cima. Descobre-se com enorme vigor o mistério da Encarnação, com acento na humanidade bem humana do Verbo feito carne. O processo inverte-se, portanto. A teologia opera a famosa viragem encarnatória, antropocêntrica. Sem deixar de ser teologia, já não entende poder falar de Deus a não ser a partir da humanidade de Jesus, que implica, ao mesmo tempo, experiência humana. Mais. Ao tratar dos problemas que acabrunham a humanidade em profundidade, chega-se, movido pela fé, a um discurso sobre Deus. O ser humano, por sua vez, é entendido não em sua essência, mas como pessoa, como liberdade, como consciência, como nó de relações em abertura para todas as realidades. Elaborar-se uma teologia antropocêntrica, personalista, encarnada.

“Desde que o homem é compreendido como o ser da transcendência absoluta diante de Deus, o ‘antropocentrismo’ e o ‘teocentrismo’ não são contrários, mas são estritamente a mesma coisa (enunciada de dois lados diferentes). Nenhum dos dois aspectos pode ser compreendido sem o outro... Tal orientação antropológica da teologia não está mais em oposição e concorrência com uma orientação cristológica.

*A antropologia e a cristologia condicionam-se reciprocamente numa dogmática cristã, se ambas são entendidas corretamente. A antropologia cristã não atinge seu sentido próprio a não ser se compreende o homem como uma ‘potentia oboedientialis’ a respeito da ‘união hipostática’. E a cristologia deixa-se aprofundar somente a partir de uma antropologia transcendental” (K. Rahner, “Théologie et anthropologie”, in: *Écrits théologiques*, v. 11, Paris, DDB/Mame, 1970, pp. 191s).*

Outra expressão da virada para a imanência e para o antropocentrismo é a *teologia da secularização*. Pode parecer pleonasma dizer



que a teologia é, por excelência, sagrada. E toda teologia só pode ser sagrada. Entretanto, cultivava-se no final da década de 60 e inícios da de 70 uma teologia secular. Os teólogos radicais ingleses e americanos elaboram uma teologia de significado secular. De tal movimento, fica uma herança definitiva. Sem entrar na oposição sagrado/religioso, a teologia sofre mudança interna no sentido de que as realidades seculares merecem sua atenção. Com isso, ela quer negar à secularidade caráter exclusivamente secularista. As realidades seculares também podem ser objeto de reflexão teológica, sem perderem sua consistência, ao ser inseridas no projeto salvífico de Deus que a tudo abarca. E com isso a teologia também não perde seu caráter de teologia. Pois considera a secularidade das realidades à luz teológica da revelação.

Na *descoberta das realidades terrestres*, a teologia evolui de posição negativa diante do mundo para uma posição positiva e até mesmo eufórica em face dos valores terrestres. Desde a realidade da América Latina, julga-se que a teologia européia passou muito rápida e ingenuamente de uma teologia que rejeitava a modernidade em sua totalidade, identificando-a com “mundo” no sentido negativo, para uma reconciliação com este mesmo mundo, sem distingui-lo da forma político-econômica capitalista, em que se exprime. A euforia da teologia do mundo lança na penumbra o lado triste da realidade social do Terceiro Mundo.

2. Teologia plural

A evolução interna da teologia reflete as profundas mudanças de ambiente, de universo cultural, de problemática, de realidade social, em que se situava a teologia tradicional e em que hoje se vêem a braços as teologias atuais. O universo simbólico rural, pastoril gestou imagens e modo de pensar que se incrustaram na teologia. À medida que ela se urbaniza e se insere no mundo da indústria e da técnica, seu esquema mental se transforma. Uma teologia objetivante vê-se substituída por uma outra que valoriza mais a dimensão da subjetividade. Com isso, a teologia perde aquele caráter compacto de monobloco para assumir enorme pluralidade. Fala-se de teologias. Já não se trata do mesmo pluralismo que existia na escolástica com as correntes fran-

ciscana, tomista e suareziana. Pois estas giravam em torno de núcleo escolástico comum. O pluralismo atual reflete matrizes e correntes filosóficas bem diferentes, sem falar do uso de outros instrumentais teóricos de natureza sociológica que interferem na própria natureza da teologia.

Uma teologia pluralista é, por definição, também mais inquieta, em movimento, em oposição à teologia tradicional que se caracteriza pela segurança, pela tranquilidade do domínio dos problemas e suas soluções. O teólogo hoje é mais cauteloso por saber que suas posições não têm a firmeza e segurança que antes se imaginava possuir. Encontra-se diante de teologia que deixou de ser tranqüila, pacífica, inquestionável para submeter-se à crítica moderna. Passa-se de uma teologia da ordem para uma da mudança.

A teologia pluralista exprime uma *Igreja em diáspora* com suas presenças plurais, pequenas e dispersas, em lugar de uma Igreja de cristandade, compacta, onipresente e autoritativa. A teologia perde então seu caráter imperativo, autoritário, mediadora de autoridade instituidora e regedora da sociedade, para assumir a perspectiva do diálogo, da convicção. A teologia clássica se pusera ao puro serviço da autoridade hierárquica, com certa aura oficial, atribuindo-se a qualidade de católica no sentido de ser única, universal e obrigatória para todos. A virada atual leva-a pensar-se como *ecumênica, dialógica, diacrônica*, a serviço não tanto da autoridade como de todo o povo de Deus. Do pólo do ensino, do mando, do autoritativo, da Contra-Reforma, desloca-se para o pólo do diálogo, do serviço, do persuasivo, do ecumenismo. Em termos políticos, pode-se falar de uma teologia culturalmente democrática e não aristocrática nem monárquica. Não se alimenta de uma única filosofia escolástica, mas da pluralidade das filosofias que a modernidade gerou e está a gerar.

3. *Confronto com a subjetividade e a historicidade*

A mentalidade histórica gera teologia plural. Deixa-se para trás uma teologia a-histórica, essencialista, para assumir o risco de ir confrontando-se com os embates de cada momento da cultura humana.



A teologia sofre o impacto da evolução da concepção e consciência do indivíduo. O Ocidente parece condenado a permanecer preso ao individualismo em suas mais diversas formas. A teologia tradicional cultivava um indivíduo obediente, submisso à tradição, à autoridade, para o qual se ditavam os cânones do crer e do agir. A teologia moderna vê-se às voltas, mais uma vez, com o indivíduo. Desta vez, um indivíduo atado à sua subjetividade, às suas experiências, como critério de verdade e de agir. É a viragem antropocêntrica de que se falava acima. Emerge, no momento atual, outra experiência de subjetividade ainda mais exacerbada. Reage-se contra uma modernidade sistêmica, cuja expressão maior são o socialismo e a máquina produtiva capitalista.

No intervalo entre o individualismo moderno e essa nova emergência da subjetividade, vigorou momento de abertura ao social, ao coletivo. A teologia tentou então, em suas formas de *teologia da esperança*, *política* e *da libertação*, responder a tal reclamo.

No entanto, confrontamo-nos atualmente mais uma vez com o individualismo em sua forma “eletrônica”. O indivíduo encontra nos aparelhos eletrônicos seu melhor parceiro e companheiro de conversa, de lazer, de relação. A teologia apenas se está dando conta dessa nova virada antropocêntrica.

4. *Verdade, veracidade e prática*

Há uma crise na concepção de verdade que atinge a teologia. O conceito clássico de verdade, de “conformação da mente com a realidade”, a própria concepção hegeliana de que “todo racional é real e todo real é racional” vêm sendo questionados em todos os *fronts* teóricos. A. Einstein, N. Bohr, W. Heisenberg com suas leis e princípios da relatividade, da complementaridade, da indeterminabilidade questionam o conceito estático e objetivo de verdade. O ato do observador é fundamental para a constituição do fenômeno, do real, da verdade. “A transição entre o possível e o real ocorre durante o ato de observação” (W. Heisenberg). Em termos filosóficos, vive-se a virada da hermenêutica clássica “especular” — do espelho — no sentido de reflexo e cópia objetiva do real para a “hermenêutica moderna”, em que o sujeito interfere na constituição mesma da verdade. E a teologia

teve de mergulhar nessa hermenêutica moderna, sofrendo profunda crise e transformação.

“Segundo a física quântica e a teoria da relatividade, matéria e energia são intermutáveis e equípolentes. A rigor, a física atômica não conhece mais o conceito de matéria. O átomo comporta dentro de si um enorme espaço vazio. E as partículas elementares não são outra coisa que energia em altíssimo grau de concentração e estabilidade. Matéria só existe tendencialmente. A fórmula de Einstein significa fundamentalmente que matéria e energia são dois aspectos de uma mesma realidade. (...).

Werner Heisenberg formulou o princípio de indeterminabilidade segundo o qual as partículas atômicas não obedecem à lógica causal, mas organizam-se dentro do princípio da indeterminação das probabilidades. As probabilidades deixam de sê-lo e transformam-se em realidades mediante a presença do observador, que tanto pode ser um humano ou qualquer outro elemento da natureza que estabeleça uma relação. Porque são probabilidades, abertas a se concretizar ou não, não podem ser descritas. ‘O ato de observação por si mesmo muda a função de probabilidade de maneira descontínua; ele seleciona, entre todos os eventos possíveis, o evento que realmente ocorreu. Portanto, a transição entre o possível e o real ocorreu durante o ato de observação’, diz Heisenberg.

Isso significa reconhecer que o sujeito observante influencia o fenômeno observado. Mais ainda. O observador, consoante a física quântica, é imprescindível tanto para a constituição quanto para a observação das características de um fenômeno atômico. O sujeito pertence ao real. Descrevendo o real, estamos nos autodescrevendo. O ser humano é parte constituinte do todo e sua consciência define constantemente o campo real que observamos (L. Boff, Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma, São Paulo, Ática, 1993, [série: Religião e Cidadania], p. 42).

Outra face da crise da verdade vem sendo experimentada em todos os campos do saber e da vida humana no sentido de deslocamento de seu caráter objetivo para a dimensão existencial de autenti-

cidade. A juventude, mais que nenhum outro segmento da sociedade, torna-se cada vez mais sensível, não à verdade objetiva que alguém ensina ou prega, mas à coerência de vida, à veracidade.

“Também o século XX está cheio de toda espécie de inveracidade, de insinceridade, de mentira, de hipocrisia. Sim, graças aos espantosos recursos técnicos, o nosso século não estará aparelhado a mentir melhor que todos os seus antecessores? Comprovam-no as gigantescas máquinas de propaganda dos sistemas totalitários. As visões de George Orwell em seu romance do futuro, 1984, sobre um ministério da verdade, cuja tarefa consiste em falsificar a história, não passam, no fundo, de uma extrapolação de um passado que todos conhecemos. Mas também em nossas democracias conseguimos uma perfeição assaz elevada na ‘manipulação da verdade’ na política, no noticiário, na propaganda etc.

E, apesar disso: na enumeração das características do século XX seguramente não se poderá omitir um elemento: a nova paixão, a obsessão pela veracidade. O século XX é assinalado por um sentido novo pela sinceridade, pela originalidade, pela autenticidade, pela veracidade no sentido mais amplo do termo, traço que era estranho no século XIX que terminou com a primeira guerra mundial. (...)

Pensemos na arquitetura moderna e no estilo da ‘nova objetividade’ que neste século sucedeu às inautenticidades do historicismo, do neoclassicismo, do neogótico e do neo-romântico (...). Pensemos na plástica moderna que, desde Maillol, voltou aos elementos fundamentais (...) Pensemos na pintura moderna e na ansiedade, por exemplo de um Henri Matisse e do fauvismo, pelas cores puras e autênticas, pelas gradações não misturadas e pelos contrastes fortes (...). Pensemos nos romances e na lírica do século XX com a sua sinceridade cáustica por vezes, que revela nudezas da alma e da sociedade (...)

Porém pensemos também na moderna psicologia, esmerando-se em abarcar o homem em sua verdadeira realidade, descendo, pela análise dos sonhos, até os porões do subconsciente, a fim de ajudá-lo a reconhecer os lados obscuros do seu ser e a alcançar a veracidade para consigo e para com o mundo ambiente, para que — como o exprime C.



G. Jung — não carregue a 'persona' como máscara afivelada diante do seu verdadeiro eu. Finalmente, pensemos na filosofia que, como por exemplo a marxista, procura energeticamente libertar o homem de sua alienação na sociedade, ou a filosofia de Heidegger e de Sartre que gostaria de ajudar o homem a sair da ruína, da inverdade, da inautenticidade, da hipocrisia, da 'mauvaise foi'. (...).

O sentido do homem hodierno pela veracidade é algo de grandioso, de libertador, de maravilhoso, algo que a muitos anciãos de hoje arranca a confissão: a juventude de hoje é melhor, não porque comete menos maldades, mas por ser mais sincera. (...).

Diferentemente do modo como a escolástica interpretava a verdade, verdade e veracidade estão estreitamente ligadas não só na maneira bíblica de entender a verdade, mas também como é entendida a verdade modernamente”

(H. Küng, Veracidade. O futuro da Igreja, São Paulo, Herder, 1969, pp. 3-6, 36).

K. Marx exprime, de outra forma, esta crise da verdade na Tese XI sobre Feuerbach: “Os filósofos se contentaram em interpretar o mundo de diversas maneiras, mas o que conta agora é transformá-lo”. Não vivemos a época das elaborações teóricas abstratas, mas sua verificação pela práxis. O homem é e vale por sua práxis e não por suas idéias.

Na esteira de K. Marx, J. B. Metz mostra como dentro do espaço da Igreja católica há três projetos de teologia em ação: o paradigma neoescolástico, o transcendental-idealista e o pós-idealista. Este terceiro modelo, cuja expressão primeira foi a *teologia política* e cuja maior produção é a *teologia da libertação*, vem de encontro aos desafios levantados pelo marxismo, sem submeter-se a ele. Até então a teologia católica não tinha levado a sério esse desafio feito ao próprio “logos” da teologia, no campo da verdade. Tal confronto levou a teologia a perder sua “inocência cognitiva”, percebendo a relação entre conhecimento e interesse. A teologia e a Igreja nunca são “inocentes” politicamente. O saber teológico tem de levar em conta suas implicações políticas e manter vigilância epistemológica diante da suspeita ideológica.

Outro elemento nessa crise da verdade é levantado pela relação entre a questão da verdade e a da justiça. Ambas são mutuamente relacionadas. O interesse pela justiça estritamente universal pertence às premissas da busca da verdade. O conhecimento da verdade tem fundamento prático³⁵. Com clareza, J. B. Metz ainda afirma:

“Vê-se em ação uma nova relação entre a teoria e a prática, o saber e a moral, a reflexão e a revolução, que deve determinar igualmente a consciência teológica, se esta não quiser voltar para trás a um estágio pré-crítico da consciência. A razão prática e política (no sentido mais amplo do termo) deve para o futuro poder representar um papel em todas as reflexões críticas da teologia”³⁶.

Cl. Geffré chama a atenção para a mudança de uma verdade a ser contemplada para uma a ser feita:

“O mundo greco-ocidental foi marcado por esta idéia de que a verdade é um espetáculo, que basta ser decifrado pelo nosso entendimento. E, enquanto cristão, nossa sensibilidade intelectual está sempre em afinidade com esta idéia da verdade-espetáculo. Ora, hoje, a dimensão da liberdade do homem e de sua criatividade é muito maior na concepção que se faz da verdade: é ele que faz a verdade. Não existe uma verdade toda feita que bastaria ser decifrada”³⁷.

Cl. Boff formulou muito bem o problema da práxis como critério da verdade, desvendando os equívocos e explicitando o duplo movimento da teologia à práxis e da práxis à teologia. No primeiro movimento, uma teologia necessita da credibilidade da práxis do teólogo. E, no segundo,

35. J. B. Metz, *These zum theologischen Ort der Befreiungstheologie, Tagung der Katholischen Akademie in Bayern*, Munique, 1985, mimeo, pp. 7s.

36. J. B. Metz, “Les rapports entre l’Église et le monde à la lumière d’une théologie politique”, in: *La théologie du renouveau*, II, Fides/Cerf, Montreal/Paris, 1968, pp. 33-47, aqui, p. 37.

37. Cl. Geffré, “Les courants actuels de la recherche en théologie”, in: F. Refoulé, C.-J. Geffré et alii, *Avenir de la théologie*, Paris, Cerf, 1969, p. 58.



a práxis necessita da luz da teologia³⁸. Esta relação continua ainda conflitiva, mostrando-se no entanto extremamente produtiva para o crescimento da teologia.

ANGELINI, G., "El desarrollo de la teología católica en el siglo XX. Breve reseña crítica" in: *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 747-820.

CHENU, M.-D., "El itinerario de un teólogo" *SelTeo* 31 (1992/121), pp. 40-42.

MOLTMANN, J., *¿Que es teología hoy?* Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 139 pp.

PHILIPS, G., "Dos tendencias en la teología contemporánea", *SelTeo* 31 (1992/121), pp. 51-56.

VILANOVA, E., "Teologías y teólogos del siglo XX", in: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 1373-1385.

ANEXO I:

Breve história da questão metodológica

Método significa o caminho que a teologia deve percorrer para cumprir com exatidão e rigor a tarefa de refletir sobre a fé. Esse caminho tem dois momentos. Normalmente o primeiro momento é a própria prática de pessoas que refletem sobre sua fé e produzem assim material teológico. A teologia como prática teórica de produção. Num segundo momento, o pensador detém-se a elaborar as regras, os meios, os instrumentos teóricos que se usaram para produzir a teologia. Neste momento, define-se o método. O método vem, por conseguinte, em segundo momento, depois que já foi usado e se produziu teologia. Naturalmente, uma vez estabelecido, ele poderá ajudar outras pessoas a segui-lo e assim a elaborar teologia.

O método coloca em nível teórico, em forma de regras, uma maneira de fazer teologia, que se pratica ou se praticou. Por isso, ele se refere sempre a teologias concretas. Cada diferença entre as teologias reflete diferença metodológica. A classificação dos diferentes métodos teológicos é tarefa difícil e complicada, porque depende do critério de distinção entre as teologias. Onde alguém vê um mesmo tipo de teologia, outro já fala de várias teologias. No primeiro caso, estamos diante de um único método teológico; e no outro, diante de diversos.

Em outros termos, a distinção entre os métodos depende do corte que se faz. E este, por sua vez, depende do eixo que se escolhe. Assim, quantos eixos

38. Cf. Boff, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 335-353.



escolhidos, em torno dos quais se distinguem os métodos, tantos cortes entre as diversas teologias.

As primeiras atividades teológicas propriamente ditas tentam superar o modo judaico das glosas a respeito dos textos bíblicos para introduzir verdadeiro método especulativo por influência da cultura greco-latina sobretudo do platonismo e estoicismo. Realizam tal trabalho os apologistas do século II. Em Alexandria, no final do século II para o século III, utiliza-se quer o método crítico-filológico alegórico de leitura dos textos bíblicos, quer o especulativo platônico para desenvolver e explicar o conhecimento da fé. Em Antioquia, o método de leitura da Escritura assume o caráter histórico e gramatical, enquanto na especulação se segue a Aristóteles.

A metodologia enriquece-se mais no tempo áureo da patrística. No fundo, existe uma busca de inteligência da fé com recurso à cultura profana dos mestres pagãos. As filosofias neoplatônica e estoica oferecem instrumental teórico para as especulações, mas dentro da perspectiva da plena suficiência da Escritura. Por isso, predomina na patrística a tradição exegética. Praticaram os padres teologia muito próxima da vida espiritual e da pastoral. Trabalharam ricamente os símbolos.

A Idade Média vai introduzir o método dialético com o nascimento da escolástica. A lógica aristotélica forma os espíritos no uso mais ou menos sistemático e desenvolvido da “quaestio” — questão. Elabora-se o conhecimento pela via de oposições. Tal método vai encontrar na Suma teológica de Santo Tomás sua perfeição. Nele a teologia recebe estatuto teórico bem elaborado, como ciência (S. Th. q. 1). Desloca-se a predominância do uso de símbolos para a elaboração de conceitos.

Inspirados pela escolástica, os manuais de teologia consagram método teológico que foi empregado até os albores do Concílio Vaticano II. K. Rahner chama-o de “teologia escolar”. As verdades dogmáticas são formuladas em forma de tese. Estas são provadas com ditos tirados da Escritura, patrística, concílios, teólogos, além de ajuntar-se-lhes argumentos especulativos.

Em data mais recente, por influência das ciências históricas, literárias, arqueológicas, que investigam as fontes da revelação, introduz-se o método da história do dogma numa perspectiva da história da salvação. Este método é proposto pelo decreto Optatum totius do Concílio Vaticano II (n. 16), em cujo horizonte surgem novas metodologias. Os símbolos e os conceitos deixam mais espaço para as experiências e práticas.

Na esteira do Vaticano II, a teologia latino-americana recorre a diferentes métodos ou acentos metodológicos. Na linha da teologia da libertação, F. Taborda identifica cinco modelos metodológicos predominantes na atualidade: libertação da teologia, teologia do político, teologia como hermenêutica da fé em categorias do âmbito social, reflexão sistemático-crítica sobre a teologia

popular e teologia narrativa³⁹. Já A. Antoniazzi, ao considerar as várias tendências teológico-pastorais em nosso continente, elenca onze modelos metodológicos a partir de distintos interesses: polêmico, apologético, pastoral, sociopolítico, libertação histórica, antropológico-cultural, teórico, didático, crítica da teologia e espiritual⁴⁰. Cada um deles privilegia determinada mediação antropológica e reflexão hermenêutica e implica concreta orientação pastoral.

Estes exemplos foram já suficientes para perceber-se a complexidade e pluralidade dos métodos teológicos no correr dos tempos. De todos eles, podem-se extrair alguns elementos comuns que permitem conhecer melhor a estrutura epistemológica da teologia, como se fez no capítulo segundo. Os métodos, por sua vez, dependem das grandes matrizes que inspiram a teologia, como se mostrará no capítulo sétimo.

A teologia dogmática conforme o Vaticano II

“Disponha-se a Teologia Dogmática de tal modo que sejam propostos em primeiro lugar os próprios temas bíblicos. Levem-se então ao conhecimento dos estudantes as contribuições que os Padres da Igreja do Oriente e do Ocidente deram para a fiel transmissão e desenvolvimento de cada verdade da Revelação e também para a ulterior história do dogma, considerando-se outrossim sua relação com a história geral da Igreja.

Em seguida, para ilustrar quanto possível integralmente os mistérios da salvação, aprendam os estudantes a penetrá-los com mais profundidade e a perceber-lhes o nexos mediante a especulação, tendo Santo Tomás como mestre. Aprendam a reconhecê-los sempre presentes e operantes nos atos litúrgicos e em toda a vida da Igreja; a procurar as soluções dos problemas humanos sob a luz da Revelação; a aplicar suas verdades eternas à mutável condição das realidades humanas, e a comunicá-las de modo adaptado aos homens de hoje” (Concílio Vaticano II. Decreto Optatum totius 16).

39. Cf. F. Taborda, “Métodos teológicos na América Latina” in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), pp. 293-319.

40. A. Antoniazzi, “Enfoques teológicos e pastorais no Brasil de Hoje”, in: J. B. Libanio e A. Antoniazzi, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 97-140.



DINÂMICA

Perguntas para reflexão

1. Caracterize os traços típicos da reflexão teológica das primeiras comunidades cristãs.
2. Mostre como a teologia patrística respondeu aos desafios socioculturais que se lhe apresentaram.
3. Tome o quadro das fases da patrística, selecione uma tendência predominante ou nome de destaque. Com a ajuda de um dicionário de teologia, faça uma síntese para apresentar aos colegas.
4. Caracterize, brevemente, a contribuição e os limites da teologia escolástica.
5. Mostre a contribuição da Escola de Tübingen e da Escola Romana para o crescimento da teologia no século passado.
6. Em que consistiu a crise modernista?
7. Explique qual era a proposta da *Nouvelle Théologie*.
8. Em que consiste o “antropocentrismo” da teologia contemporânea?
9. Como a “crise da verdade” traz novas questões à teologia?
10. Percorrendo rapidamente a história da teologia, vê-se que se adotaram métodos distintos. O que isto nos ensina hoje?

BIBLIOGRAFIA

- ANGELINI, G., “El desarrollo de la teología católica en el siglo XX. Breve reseña crítica” in: *Diccionario teológico interdisciplinar*, t. IV, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 747-820.
- BEINERT, W., *Introducción a la teología*, Barcelona, Herder, 1981, pp. 196-203.
- BOEHNER, P.-GILSON, E., *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Vozes, 3ª ed, 1985, pp. 223-556.
- COMBLIN, J., *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1981, 3ª ed, pp. 271-350.
- EICHER, P., “Teologias modernas” em: *DicConteo*, Herder, II, pp. 550-581.
- FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 75-123.
- FRANGIOTTI, R., *História da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1992. T. I: *Período patrístico*; t. II: *Período medieval*.
- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Introducción a la teología*, Madrid, Palavra, 1982, pp. 76-105.
- SEGUNDO, J. L., *El dogma que libera*, Santander, Sal Terrae, 1989, pp. 177-339.
- VILANOVA, E., *Para comprender la teología*, Estella, EVD, 1992, pp. 37-49.



Capítulo

4

A teologia latino-americana da libertação: *estatuto teórico*

“O NOSSO DESAFIO COMO TEÓLOGOS É UNIR ESSE
PROCESSO DE LIBERTAÇÃO COM A GRANDE BOA NOVA
DA REVELAÇÃO DE DEUS EM JESUS CRISTO”
(FREI BETTO).

I. CONTEXTO HISTÓRICO DE NASCIMENTO DA TDL

Toda teologia paga tributo a dois fatores. Nasce em determinado contexto social e histórico, marcado sobretudo pelas condições econômicas e políticas¹. Surge também de dentro de um movimento de idéias, de elementos culturais. Os autores de corte idealis-

1. Cl. Boff, “Teologia da libertação: o que é isso?” In: *Teologia e missão* 37 (1985), pp. 7ss.



ta preferem valorizar a influência ideológica. Idéia gera idéia, teologia engendra teologia. Assim, a TdL se explicaria pelo influxo de outras teologias. Os autores, porém, de corte prático, de sensibilidade pastoral, de maior percepção dos fatores econômicos e políticos, esmeram-se em relacionar as idéias, a teologia com o contexto político-econômico.

Seguindo a segunda corrente, apresenta-se aqui, logo de início, o contexto sociopolítico e econômico em que surgiu a TdL, na convicção de que ele desempenhou papel extremamente relevante em sua gestação e eclosão. Em parágrafo ulterior, inserir-se-á a TdL na trajetória das teologias que a antecederam.

1. Situação sociopolítica e econômica

a. Situação de dominação e opressão

Depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o capitalismo avançou a toda velocidade. Na Europa, sob a forma de neocapitalismo e, em alguns países, sob a orientação de líderes cristãos, assumiu cara mais humana. De fato, as lutas operárias, as intervenções do Estado na regulação e promoção do desenvolvimento social conseguiram mitigar as escandalosas situações, criadas pelo capitalismo clássico. Os povos da Europa adquiriram condições de segurança social, de higiene, de salário decente para todos. Criou-se o Estado do bem-estar social. Conseguiu-se reduzir bastante as desigualdades sociais, generalizou-se bom nível de consumo, criou-se sistema de pleno emprego, ampla classe média deu à sociedade maior coesão.

Esta face mais humana do neocapitalismo, sobretudo onde a economia social de mercado se impôs, fez que não se percebesse tão claramente o que se passava nos países periféricos, que viviam verdadeira forma selvagem de capitalismo, tardio e dependente. Por isso, o desempenho surpreendente dos países desenvolvidos e centrais — Europa e América do Norte — fê-los cada vez distanciar-se mais dos



países da periferia. Estes, por sua vez, inseriram-se no sistema global, mas na qualidade de dependentes, secundários, periféricos, tardios².

O capitalismo de nossos países não se entende, portanto, como etapa prévia ao desenvolvimento, mas como situação criada de sempre maior dependência. Vendo, pois, essas crescentes massas de marginalizados voejando em torno de pequena camada de ricos, de um lado, e, de outro, essa série de países pobres também eles circulando na órbita dos países desenvolvidos e ricos, dois sociólogos latino-americanos, Fernando H. Cardoso e E. Faletto, elaboraram a teoria da dependência e da libertação, em oposição à então vigente teoria do desenvolvimento³. Surgiu, portanto, no cenário o termo “libertação” no sentido restrito político-econômico.

A TdL pretende responder teologicamente à pergunta da libertação dos povos dependentes em relação aos países centrais, das camadas dependentes diante das estreitas faixas das sociedades ricas e desenvolvidas.

O termo “libertação” nasceu dentro da teoria da dependência e libertação, elaborada na década de 60 por esses sociólogos acima citados. Portanto, constituiu-se esta teoria a primeira componente da TdL. Embalou-a no primeiro berço.

“Libertação exprime, em primeiro lugar, as aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, e sublinha o aspecto conflituoso do processo econômico, social e político que os opõe às classes opressoras e aos povos opulentos. Em face disso, o termo desenvolvimento e sobretudo a política chamada desenvolvimentista parecem algo inócuos e portanto falseadores de uma realidade trágica e conflituosa. A questão do desenvolvimento encontra, com efeito, seu verdadeiro lugar na perspectiva mais global, profunda e radical, da libertação; só nesse marco, o desenvolvimento adquire seu verdadeiro sentido e acha possibilidades de plasmação.

2. G. Arroyo, “Pensamento latino-americano sobre desenvolvimento e dependência externa”, in: Instituto Fe y Secularidad, *Fé cristã e transformação social na América Latina. Encontro de El Escorial*, Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 270-283.

3. F. H. Cardoso-E. Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970.



Mais profundamente, conceber a história como um processo de libertação do homem, em que este vai assumindo conscientemente seu próprio destino, é colocar em contexto dinâmico e alargar o horizonte das mudanças sociais desejadas. Nesta perspectiva a libertação aparece como exigência do desdobramento de todas as dimensões do homem. De um homem que se vai fazendo ao longo de sua existência e da história. A conquista paulatina de uma liberdade real e criadora leva a uma permanente revolução cultural, à construção de um homem novo, a uma sociedade qualitativamente diferente. Esta visão permite, pois, melhor compreensão do que de fato está em jogo em nossa época.

Finalmente, o termo desenvolvimento limita e ofusca um pouco a problemática teológica que está presente no processo assim designado. Pelo contrário, falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos leva às fontes bíblicas que inspiram a presença e a atuação do homem na história. Na Bíblia, Cristo nos é apresentado como portador da libertação. Cristo salvador liberta o homem do pecado, raiz última de toda ruptura de amizade, de toda injustiça e opressão, tornando-o autenticamente livre, isto é, livre para viver em comunhão com Ele, fundamento de toda fraternidade humana” (G. Gutiérrez, Teologia da libertação, Perspectivas. Petrópolis, Vozes, 1975, p. 44).

GARCÍA RUBIO, A., *Teologia da libertação: política e profetismo*, col. Fé e Realidade, n. 3, Loyola, São Paulo, 1977, pp. 15-33.

GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação. Perspectivas*, Petrópolis, Vozes, 1975; *Teología de la liberación*, CEP, Lima, 1971, pp. 28-45.

b. Movimentos de libertação

Se houvesse só dependência e opressão, nunca surgiria a TdL. Poderia nascer, sim, uma teologia da resignação, da cruz, do sofrimento. O termo sociológico “libertação” nasceu, vingou, porque perpassava o continente latino-americano uma onda de libertação.

Duas correntes alimentavam-na: uma popular, outra vanguardista. Crescia a organização popular no campo — ligas camponesas, sin-

incatos rurais, movimento de educação de base, escolas radiofônicas, etc. — e nas cidades — sindicatos, centros de cultura popular, associações diversas —. Assim, as classes populares pressionavam no interior da sociedade⁴.

Ao mesmo tempo, surgiram movimentos revolucionários de caráter vanguardista em muitos países da América Latina. Aí a pressão ainda se tornou mais forte. Apesar de numericamente não serem significativos, faziam falar muito de si.

Instaurou-se amplo debate no Continente sobre o processo de transformação numa perspectiva socialista, que então se julgava possibilidade histórica. Crescia também a politização no meio do povo graças ao uso do método pedagógico de conscientização elaborado e experimentado por Paulo Freire⁵.

“Nenhum outro termo alcançou uma difusão tão grande na linguagem dos meios reformistas e revolucionários do Brasil, nos últimos anos, como o termo ‘conscientização’. Chegou mesmo a tornar-se internacionalmente conhecido, como característico de uma linguagem e de uma problemática que definiam a situação brasileira como situação pré-revolucionária. (...).

É incontestável que o problema da ‘conscientização’ se colocou, inicialmente, num terreno pedagógico, e apareceu intimamente ligado com o conceito de ‘educação de base’. No momento em que se propõe levar a uma comunidade de homens certa soma de conhecimentos e suscitar em seus membros certas formas de comportamento que lhes permitam romper o círculo de uma situação considerada como infra-humana ou marginalizada, é claro que se irá introduzir uma modificação mais ou

4. L. E. Wanderley, “Movimentos sociais populares, aspectos econômicos, sociais e políticos”, in: *Encontros com a civilização brasileira* 25 (1980), pp. 107-130.

5. P. Freire, *A educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, ¹³1982; P. Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, ²1975; P. Freire, *Educação e atualidade brasileira*. Tese de concurso para a cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes de Pernambuco, Recife, 1959; J. Barreiro, *Educación popular y proceso de concientización*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

menos profunda na consciência que esta comunidade tem de si mesma. Ela tornar-se-á uma consciência dinâmica, seu nível de aspirações se elevará, ela assumirá uma atitude crítica com relação a situações que, até então, lhe pareciam fruto de uma fatalidade da natureza. Nesse sentido se diz — e eis aqui a acepção original do termo — que a comunidade se ‘conscientiza’. (...).

Em resumo, podemos dizer que a ‘conscientização’ está ligada, originariamente, a uma nova visão da educação, enquanto esta é concebida como fase ou momento de um processo global de transformação revolucionária da sociedade. Eis a razão pela qual o problema da ‘conscientização’ surge espontaneamente quando a situação latino-americana começa a definir-se como uma situação pré-revolucionária, e a exigência da ‘educação de base’ aparece como um dos elementos dessa situação” (H. Cl. de Lima Vaz, “A Igreja e o problema da ‘conscientização’”, in: Vozes 62 (1968/6), pp. 483-5).

BUARQUE DE HOLANDA, H.-GONÇALVES, M. A., *Cultura e participação nos anos 60*, São Paulo, Brasiliense, 1981, col. Tudo É História, 41.

LIBANIO, J. B., “Movimentos populares e discernimento cristão”, in: *Perspectiva teológica* 16 (1984), pp. 65-82.

MENDES JR., A., *Movimento estudantil no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1981, col. Tudo É História, 23.

SINGER P.-BRANT, V. C., *São Paulo: o povo em movimento*, Petrópolis, Vozes, 1981.

VENTURA, Z., *1968: o ano que não terminou*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988.

c. Presença da Igreja

A história humana conheceu momentos de dominação e libertação, momentos de opressão e surtos revolucionários. E não surgiu nenhuma TdL. Faltava no seio de tais movimentos a presença de sujeitos que levantassem a problemática da fé. E isso aconteceu na América Latina por causa da presença da Igreja no seio dos movimentos de libertação. De dentro desses movimentos, nasceram as perguntas básicas a que a TdL quis responder.

Várias razões possibilitaram essa presença da Igreja. Havia uma abertura social criada sobretudo pelas encíclicas de João XXIII — *Mater et Magistra* e *Pacem in terris*. O Concílio Vaticano II instaurara



no interior da Igreja clima de abertura, de possibilidade de novas experiências, de preocupação pelas realidades terrestres, humanas e históricas, sobretudo por meio da constituição pastoral *Gaudium et spes*⁶.

Fração do episcopado brasileiro, pequena mas significativa, demonstrou sensibilidade social e captou o momento brasileiro em suas tensões fundamentais, permitindo assim o surgimento de uma teologia.

No meio jovem, a presença de uma Ação Católica — JEC, JUC e JOC especialmente — comprometida com a transformação do meio, com a política estudantil e finalmente com a política nacional suscitou perguntas importantes para a fé⁷. Como ser cristão num mundo de transformação social profunda, revolucionária?

Nos meios rurais e nas periferias das grandes cidades, começaram a brotar as comunidades eclesiais de base⁸. Elas se constituíram, sem dúvida, fonte inexaurível de novas perguntas a que a TdL buscou responder.

Portanto, a confluência desses três vetores — situação de dominação, movimentos de libertação e presença da Igreja — permitiu que surgissem novas perguntas. E a novas perguntas correspondeu nova teologia. Recebeu o nome de teologia da libertação, porque abordava a temática da libertação. Mereceu o nome de teologia porque versava sobre a fé cristã. Surgiu na América Latina, porque aí se encontrou uma Igreja inserida e em reflexão dentro da situação opressora trabalhada por surtos libertários.

“A teologia da libertação representa a reflexão daqueles setores das Igrejas que assumiram as lutas populares visando transformações sociais que possibilitem a satisfação das necessidades básicas e, com isso, a realização dos direitos humanos fundamentais. Ela nasceu e

6. V. Codina, “El Vaticano II: ¿qué fué? ¿qué significó? Claves de interpretación”, in: *Sal terrae* 71 (1983/4), pp. 247.

7. L. A. Gómez de Souza, *A JUC: Os estudantes católicos e a política*, CID/História, n. 11, Petrópolis, Vozes, 1984.

8. F. Teixeira, *A gênese das CEBs no Brasil. Elementos explicativos*, São Paulo, Paulinas, 1988.



continuamente nasce do confronto entre miséria e Evangelho, entre situação coletiva de pobreza e sede de justiça, a partir de uma prática de libertação real, tendo como sujeito das transformações os próprios pobres. (...).

A teologia da libertação vive de sua intuição original, a de ter descoberto a íntima conexão que existe entre o Deus da vida, o pobre e a libertação. Disso fez uma espiritualidade, uma prática pastoral e uma teologia. E é bom para os pobres e para todas as igrejas. (...).

A teologia da libertação nasceu de uma dupla experiência, uma política e outra teológica. Politicamente, percebeu que os pobres fundam um lugar social e epistemológico, quer dizer, sua causa, seus interesses objetivos, sua luta de resistência e de libertação, e seus sonhos permitem uma leitura singular e própria da história e da sociedade. Esta leitura é inicialmente denunciatória. Ela denuncia que a história atual é escrita pela mão branca e conta as glórias dos vencedores. Ela recalca a memória gritante dos vencidos. Ela não tem consciência das vítimas e por isso é cruel e sem misericórdia.

Mas ela é também visionária. Sonha com transformações possíveis e com relações humanas nas quais o ser humano é amigo de outro ser humano, e não o seu carrasco. A prática social pode transformar o sonho em realidade histórica. (...).

A segunda experiência, a teológica, nasceu aprofundando esta primeira. As comunidades cristãs de base aprenderam que a melhor maneira de interpretar a página da Escritura é confrontá-la com a página da vida. Neste confronto aparece uma verdade que atravessa as Escrituras cristãs de ponta a ponta: a íntima conexão que existe entre Deus-os pobres- e a libertação. Deus é testemunhado como o Deus vivo e doador de toda a vida. Ele não é como os ídolos, que são mortos e exigem sacrifícios. Esse Deus, por sua própria natureza vital, sente-se atraído por aqueles que gritam porque se lhes está tirando a vida pela opressão. Ele faz sua a luta de resistência e de libertação dos oprimidos" (L. Boff, Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma, São Paulo, Ática, 1993, [série: Religião e Cidadania], pp. 124, 120, 98, 99).

- COMBLIN, J., "La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II", in: *Contacto* 1 (1978) n. 15, pp. 9ss.
- DELLA CAVA, R., "Igreja e Estado no Brasil do século XX", in: *Estudos Cebrap* 12 (1975), p. 45.
- MOREIRA ALVES, M., *A Igreja e a política no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1979.
- PALACIO, C., "Igreja e Sociedade no Brasil: 1960-1982", in: I. Lesbaupin, org., *Igreja, Movimentos populares, política no Brasil. Seminários especiais do centro João XXIII*, São Paulo, Loyola, 1983, pp. 9-25.
- SALEM, H., (coord.), *A Igreja dos oprimidos*, São Paulo, Brasil Debates, 1981.
- SOUZA LIMA, L. G. DE, *Evolução política dos católicos e da Igreja do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1979.

2. Situação cultural e teológica

Toda teologia situa-se na esteira das anteriores. Além disso, envolve-se grandemente com o mundo de idéias e valores que a cerca. A teologia latino-americana insere-se no horizonte cultural da modernidade em atitude crítica ao contexto cultural medieval.

Caracteriza-se a modernidade teológica fundamentalmente pela interpretação da tradição teológica anterior a partir das experiências do mundo moderno. Estas provocam uma reinterpretação das verdades de fé com a finalidade de encontrar novo sentido que corresponda às experiências das pessoas imersas no novo tempo cultural.

A teologia escolástica anterior estabelecia os princípios da fé e daí deduzia verdades a ser aceitas por todos. A teologia moderna vai ao encontro da experiência do homem e mulher modernos e percebe-lhes, de maneira indutiva, as perguntas principais, as dificuldades e o horizonte novo de compreensão, que lhes tornam ininteligíveis as verdades dogmáticas. Estas são submetidas então a um processo de releitura, de reinterpretação.

O horizonte da modernidade parte do sujeito que crê e não da doutrina em que se crê. Diferentemente do método dedutivo, que parte da doutrina já possuída e estabelecida e procura em seguida ampliar-lhe a compreensão, a TdL trabalha o método indutivo. Este inicia seu percurso, levantando as aporias, os impasses do pensamento moderno, da experiência humana, para, com nova compreensão da revelação, poder respondê-las.



Quanto a esta maneira de interpretar a tradição teológica, a TdL comunga com a teologia moderna européia em contraposição à escolástica. A teologia escolástica cultivava uma tradição, garantida pela autoridade. A teologia moderna valoriza as perguntas da liberdade do indivíduo e/ou da comunidade, que se quer decidir por uma fé que lhe seja inteligível. Nesse ponto, a teologia moderna não acentua sua estrutura lógica prévia, imanente e interna, mas seu universo de experiência.

A TdL diferencia-se da teologia européia quanto à raiz do questionamento do sem-sentido das formulações de fé. Se a teologia liberal européia procura resgatar o sentido da revelação para o homem moderno ameaçado pelo sem-sentido de sua existência, a TdL intenta também recuperar esse sentido, mas em relação ao sem-sentido provocado por contexto de opressão, pedindo ação libertadora⁹. Esta teologia, que nasceu em território latino-americano com o nome de teologia da libertação, hoje é praticada em outros continentes e países do Terceiro Mundo¹⁰. Minorias negras dos Estados Unidos produzem uma teologia nessa mesma perspectiva, sob o nome de teologia negra¹¹. E também é trabalhada pelas mulheres na teologia de perspectiva feminista¹².

No princípio da TdL, está a práxis como pergunta. A práxis pastoral, cultural, política, social libertadora levanta questões diretamente às formulações, interpretações, compreensões até então dadas da revelação cristã. Esta prática libertadora entende-se unicamente pela confluência de três fatores: uma situação de opressão, práticas sociais libertadoras e a presença da Igreja no coração dessa dupla realidade.

O termo “práxis” na TdL ocupa lugar fundamental. Em seu contexto, somente merece o nome de práxis aquela ação refletida que

9. J. Sobrino, “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”, in: *Encuentro latinoamericano, liberación y cautiverio*, México, 1976, pp. 177-207.

10. D. William Felm, *Profiles in liberation. 36 portraits of Third World theologians*, Mystic/Connecticut, Twenty-third Publications, 1988; A. Pieris, *An asian theology of liberation*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

11. J. Cone, *A black theology of liberation*, Filadelfia, J. B. Lippincott, 1970.

12. J. G. Biehl, *De igual para igual: um diálogo crítico entre a teologia da libertação e as teologias negra, feminista e pacifista*, Petrópolis, Vozes, 1987.

transforma a realidade numa perspectiva de futuro para o outro, sobretudo o pobre. Situa-se entre a realidade de opressão e dominação existente e a nova situação de libertação a ser criada por ela. Para isso necessita ser teoricamente lúcida e praticamente eficaz. A lucidez teórica lhe esclarece o verdadeiro sentido que a ação concreta tem. A eficácia prática torna realidade a lucidez teórica, não como duas coisas separadas e separáveis, mas como duas faces de uma única realidade: a práxis.

“A linguagem somente comunica sentido quando articula uma experiência partilhada pela comunidade. A análise mais recente da linguagem está de acordo, a este respeito, com a concepção já anterior de Merleau-Ponty: os símbolos da linguagem (ou a linguagem) possuem significado em virtude de sua referência às experiências vividas.

Responder à pergunta se um enunciado tem sentido e é inteligível significa, pois, em primeira linha, responder à pergunta sobre a que âmbito de uma experiência partilhada por todos ou por muitos este enunciado se refere com sua linguagem. (...). A crise do uso da linguagem eclesial nos símbolos da fé, na liturgia, na catequese e na teologia chama a atenção para o fato de que, para os fiéis, esta linguagem perdeu sua referência no manuseio cotidiano da realidade. (...).

O pressuposto fundamental de toda interpretação atualizadora da fé, ortodoxa e de acordo com o evangelho, consiste, portanto, em que esta interpretação tenha sentido: o que significa que reproduza experiências realmente humanas. A linguagem teológica possuirá sentido unicamente no caso de que, de uma ou outra forma, tematize a experiência, iluminando-a, esclarecendo-a (mesmo quando esta experiência não coincida com dita tematização); e, vice-versa, a experiência de nosso existir no mundo deve conferir sentido e realidade a nosso falar teológico. Se este pressuposto não se cumpre, ou, dito de outra maneira, se na nossa linguagem teológica da fé não se lhe dá expressão à experiência, esta linguagem carecerá de sentido, e a questão ulterior de uma interpretação nova seja ‘ortodoxa’ ou ‘herética’ será já a priori uma questão supérflua” (E. Schillebeeckx, Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica, Salamanca, Sígueme, 1973, [Col. Verdad e Imagen; 35]: 16-17.19).

LIMA VAZ, H. C. DE, "Ética e razão", in: id., *Escritos de Filosofia. II. Ética e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, col. Filosofia, n. 8, pp. 80-134.

TABORDA, F., "Fé cristã e práxis histórica. Sobre a estrutura do conceito de práxis e seu emprego em Teologia", in: id., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, São Paulo, Loyola, 1984, col. Fé e Realidade, n. 16, pp. 57-87.

II. ESTRUTURA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

A TdL diferencia-se das outras teologias. Não porque não se refira à Revelação. Nisso todas as teologias se igualam. Mas porque essa referência se faz a partir de situação nova, diferente: a de nosso continente cristão, sob a tensão da dominação e da libertação.

1. Pontos de partida

Toda nova teologia nasce de novas perguntas, de dentro de um contexto sociocultural novo. Mas, antes de tudo, nasce de uma experiência de Deus que a alimenta em toda trajetória teórica.

Uma teologia não se reduz a simples atividade intelectual individual. Alça-se à condição de ação de sujeito eclesial — a comunidade eclesial da qual o teólogo é expressão — que, do húmus de sua experiência de fé, açulado pelas perguntas levantadas pelo ambiente, discorre sistematicamente sobre a temática da fé.

A TdL lança suas raízes no solo experiencial e eclesial da percepção teologal da presença de Deus no pobre, no explorado e em sua luta pela libertação. Deus não se silencia totalmente na face machucada do pobre, mas manifesta-se operoso na ação fraterna de libertação¹³.

Por isso, a TdL arranca sobretudo da vivência do povo oprimido, dominado, empobrecido, que toma consciência de sua situação de miséria e se organiza para realizar o projeto de Deus sobre a humanidade: viver em fraternidade, em justiça, em dignidade. E

13. J. B. Libanio, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 103-116.



a TdL procura ver o sentido teologal, transcendente de todo esse processo.

Mais. Mesmo o pobre, totalmente desarticulado, entregue à sua miséria e incapacidade de superar a situação, inspira a TdL. Talvez, num primeiro momento, influenciada pelas análises socio-estruturais, tenha privilegiado o pobre organizado, sujeito ativo na sociedade e na Igreja, as classes populares. Em momento ulterior, ao valorizar mais a experiência de Deus no pobre, como fonte primigênia de sua inspiração, a TdL aproximou-se de todo pobre, pelo simples fato de ser pobre. Não se lhe atribui nenhum carisma especial. Mas vê-se nele um amado de Deus precisamente porque pobre. Esta misteriosa predileção de Deus pelo pobre alimenta a força espiritual da TdL.

“Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus trinta milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais... Por isso é necessário salvar a teologia de seu cinismo. Porque realmente, diante dos problemas do mundo de hoje, muitos escritos de teologia se reduzem a um cinismo” (H. Assmann, tirado de: J. J. Tamayo-Acosta, Para comprender la teología de la liberación, Estella, Verbo Divino, 1991, p. 140).

ARAYA, V., “Experiencia de Dios. Su lugar en la Teología desde el reverso de la historia”, in: BONIN, E., *Espiritualidad y liberación en América Latina*, DEI, Costa Rica, 1982, pp. 105-114.

ESPEJA, J., “Liberación y espiritualidad en América Latina”, in: *Páginas* (julho 1984) separata n. 61, pp. 1-16.

LIBANIO, J. B., “A vida religiosa no pós-concílio: um modelo concreto na América Latina”, in: *Convergência* 22 (1987), pp. 40-54.

SOBRINO, J., “A experiência de Deus na Igreja dos pobres”, in: id., *Ressurreição da verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*, São Paulo, Loyola, 1982, pp. 93-166.



2. *Articulações com a prática*

O esquecimento dessa experiência-fonte da TdL pode levar seja a confundi-la com determinada prática libertadora — redução política — seja a descolá-la dessa experiência concreta e transformá-la em bandeira ideológica de alguma causa. A TdL renova-se e purifica-se continuamente, ao voltar-se à experiência-base da presença de Deus no pobre e em sua luta. Numa forma mais técnica, a TdL deve articular-se corretamente com a prática da libertação: Deus presente no pobre e em sua luta. Se se desliga dela, assume o papel de pura ideologia; se não se identifica com determinada prática concreta, converte-se em puro empirismo, ativismo, pragmatismo.

A TdL é a face teórico-crítica da prática da caridade libertadora. Sem ela, a prática perde lucidez. Sem a prática da caridade, ela se esvazia. Soa como pura palavra sem força, sem consistência.

BOFF, C. *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 354-375.

3. *Os três momentos da TdL*

A TdL constitui-se de três momentos: momento pré-teológico, momento propriamente teológico e momento de dimensão pastoral.

a. Momento pré-teológico

Ao partir de uma situação na qual se experimenta Deus no pobre e em sua luta, o teólogo vê-se solicitado a conhecer melhor essa situação. Defronta-se com dois caminhos: o caminho da experiência comum, do sentido comum, da observação “imediate” ou o caminho da análise científica da realidade.

O primeiro caminho está repleto de armadilhas. Nosso sentido comum, nossa observação “imediate” estão influenciados fortemente pelas informações circulantes, pelas idéias envolventes, pelos *slogans*

imperantes. Por sua vez, todo este conjunto ideológico é produzido e divulgado pelos órgãos de comunicação social, atualmente a serviço dos interesses capitalistas. Assim, sem dar-nos conta, pensamos e julgamos a realidade sob a ótica das classes dominantes burguesas. E todo este material de nossa reflexão pode, destarte, deturpar a própria teologia. Por isso, podemos concluir que seja consentâneo com o projeto de Deus aquilo que talvez não corresponda a ele, devido ao tipo de informação que colhemos.

Abre-se então o caminho de usar “mediações socioanalíticas” — MSA — para captar a realidade. As mediações significam a maneira como a teologia se apropria de dados de outras ciências. No caso, a TdL se apossa de elementos oferecidos pelas ciências sociais. O simples uso de instrumental científico social ainda não se qualifica como tarefa teológica. Cumpre a função de momento pré-teológico, indispensável para muitas de nossas reflexões. A função teológica propriamente dita inicia-se quando se confronta tal dado, cientificamente interpretado, com a revelação de Deus.

O teólogo não se aproxima “inocentemente” das ciências sociais, dos instrumentais de análise. Dispõe de critérios “teológicos” dados pela fé, que estão a pedir aquela MSA que melhor desvele as estruturas de injustiça, de dominação da realidade social.

A TdL optou fundamentalmente pelos pobres. Por isso, adotará aquela MSA que mais favoreça a causa dos pobres, a saber, que desvende melhor os mecanismos de dominação do sistema vigente. Sem entrar diretamente na questão da análise marxista, pode-se dizer que a TdL privilegia a leitura dialética da realidade em oposição à leitura funcionalista. A primeira focaliza o conflito de classes em sua análise, enquanto a segunda, por sua vez, valoriza a harmonia do sistema.

A análise marxista pode ser assumida naqueles elementos que permitem captar a lógica opressora do sistema capitalista. Há um problema teórico de saber se se pode ainda chamar de análise marxista o uso de algumas de suas categorias fora do conjunto estruturado e orgânico em que ela se apresenta. Certamente, como esse conjunto inclui a visão atéia e prometéico-voluntarista da realidade histórica, reduz o homem a sua única dimensão de “práxis” e transforma a “luta de classe” em motor exclusivo e unicamente determinante de toda a

história humana, a análise marxista em sua globalidade entra em choque com dados fundamentais da fé cristã, que, por isso, a refuga. No entanto, podem-se selecionar elementos desta análise que não impliquem necessariamente essas dimensões opostas à fé cristã.

Os elementos de análise da realidade não são constitutivamente teológicos, mas sim pré-teológicos, ainda que escolhidos com critérios teológicos. Eles têm enorme relevância para o trabalho teológico. Sem determinar a teologia, condicionam-na, influenciam-na na reinterpretação de dados revelados.

Nesse primeiro momento, existem percalços que assediam o teólogo. Dois termos podem resumi-los: cientismo e dogmatismo. O cientismo consiste em atribuir total autonomia à cientificidade dos elementos da análise da realidade, como se esses não pudessem, de algum modo, cair sob a crítica da fé. São aceitos em nome da ciência. Supõe-se, portanto, que a ciência se comporte de maneira totalmente neutra, aética, aideológica, sem nenhuma referência a valores. Estamos diante de uma ilusão ideológica. Há interesses e valores subjacentes aos “saberes” que necessitam ser desvendados e podem ser julgados também pela instância da fé. Há, portanto, um discernimento dos elementos socioanalíticos e estruturais da realidade, em que critérios da fé interferem, antes mesmo do trabalho especificamente teológico do momento seguinte.

O dogmatismo incorre no equívoco oposto. Defende-se a absoluta autonomia da fé, da Revelação, da teologia em sua constituição e expressão. As formulações dogmáticas são entendidas como a-históricas, eternas, imutáveis em suas expressões verbais e nas categorias em que foram concebidas. A influência de uma situação na reinterpretação de categorias teológicas ficaria, por conseguinte, excluída *a priori*. No fundo, o dogmatismo, ao excluir todas as categorias socioanalíticas, termina por recorrer, mesmo sem dizê-lo, à análise pré-científica da realidade, à percepção espontânea, ao sentido comum, sem dar-se conta de que tais leituras da realidade estão impregnadas de elementos da ideologia dominante. O dogmatismo peca facilmente por ingenuidade “teórica”, por empirismo crasso, pressupondo que temos acesso livre, puro, direto, objetivo à realidade, sem necessitar de mediações teóricas. E quando não usamos categorias testadas, cientificamente contro-



ladas, acabamos por empregar outras fora de controle teórico e, portanto, provavelmente embaladas pela visão dominante da realidade — que traduz a visão das classes dominantes. E, conscientes disso, os teólogos da libertação reagem a tal imediatismo teórico, recorrendo a categorias que interpretem a realidade de maneira crítica.

Tanto o cientismo como o dogmatismo terminam pecando por igual ingenuidade por razões opostas. O dogmatismo por desconhecimento das categorias socioanalíticas, o cientismo por acreditar de tal modo em determinadas categorias que esquece seu caráter precário, ideologicamente “contaminado”.

Para o cientismo, a fé aliena. Para o dogmatismo, a ciência ameaça a fé pelo ateísmo. Ambos se iludem precisamente por ver um só lado da realidade, absolutizando-o.

Por isso, nesse momento pré-teológico requer-se correta articulação entre certo grau de autonomia das categorias socioanalíticas e sua relação de dependência com valores de caráter ético e religioso. A autonomia das categorias obriga o teólogo a levá-las devidamente em conta. Seu caráter de dependência de valores permite ao teólogo, em nome de sua criteriologia da fé, criticá-las. Portanto, a escolha do instrumental teórico tem de obedecer ao duplo critério da cientificidade e da eticidade de seus interesses. E dessa conjugação surge a opção do melhor instrumental em dado momento histórico. Pois ambos os critérios sofrem o impacto das mudanças históricas. Não há, em rigor, a possibilidade de determinar de uma vez para sempre o melhor instrumental teórico de análise da realidade. Isso suporia o imobilismo científico e a paralisia ética do ser humano.

Concluindo, a fé influi na escolha do instrumental, mas não em sua constituição. Critica-lhe os interesses e valores éticos.

“Nossa posição, concernindo à relação da TdP (teologia do político) com a Práxis através da MSA (mediação socioanalítica), levanta uma série de questões que colocam em jogo a possibilidade mesma de uma TdP a título de um discurso articulado. Com efeito, a tese que vincula



a Teologia à Práxis pode conduzir seja ao empirismo de uma teologia tirada imediatamente da Práxis e tratando diretamente da Práxis, seja ao pragmatismo de uma teologia orientada diretamente à Práxis ou dirigida imediatamente em favor da Práxis. Neste debate Teologia-Práxis, a Teologia pode ser de tal maneira concebida que ela não pareça ter outras determinações que as da Práxis como tal. As regras de sua prática ser-lhe-iam ditadas pela própria Práxis. Ela não seria por conseguinte que um simples 'reflexo' de interesses exteriores.

No extremo oposto, acontece que se considere a Teologia como absolutamente desligada de todo contexto histórico. Ela seria uma instância que transcenderia a História e a Práxis, como se não tivesse nenhuma relação com elas. Aí está, a nosso ver, uma concepção idealista e especulativa da Teologia (...).

Para jogar um pouco de luz neste lusco-fusco, sustentaremos uma tese, cuja compreensão exata é capital para todo o nosso estudo ulterior (...). É preciso, porém, expor desde agora os princípios da problemática referida, pois nos parecem essenciais para a definição correta do estatuto teórico da Teologia, por um lado, e de sua posição social e política, por outro lado.

Afirmamos, portanto, que em relação à Práxis a Teologia é ao mesmo tempo:

- autônoma e*
- dependente”*

(Cl. Boff, Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 57-59).

BOFF, C., *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 35-129.

LEPARGNEUR, H., “Metodologia teológica e categorias sociológicas”, in: *REB* 45 (1985), pp. 310-316.

LIBANIO, J. B., *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 173-207.

TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1991, pp. 71-97.



b. Momento teológico

O momento especificamente teológico consiste em trabalhar a pergunta, levantada pela situação, analisada com mediações sociais, à luz da Revelação divina. A teologia elabora já um dado da realidade devidamente interpretado pelos instrumentos de análise social.

Todo confronto termina por produzir uma modificação entre os confrontantes. De fato, a relação, que se estabelece entre a problemática suscitada por uma situação socioanaliticamente percebida e a tradição — a Palavra de Deus lida, vivida, pensada, rezada ao longo da história no seio da Igreja —, desemboca numa percepção nova dessa problemática, de um lado, e, de outro, a própria tradição se enriquece com o questionamento novo da situação. Essa “novidade” é precisamente a teologia que surge. E, em nosso caso, quando a situação em questão é a da América Latina, atravessada teoricamente por uma leitura crítica, e a Tradição aquela conservada viva na Igreja, temos então como fruto a teologia da libertação.

O momento teológico tem, portanto, como resultado uma compreensão iluminada pela fé da problemática carregada de América Latina e uma interpretação nova da Palavra de Deus, também ela influenciada por essa problemática. Em relação à Palavra de Deus, pode-se incorrer em duplo equívoco: determinismo sociológico ou dogmatismo transcendentalista.

O determinismo sociológico consiste em pensar que a Revelação, em sua constituição e última compreensão, depende da situação socio-política do leitor. Esquece-se do aspecto transcendente da Revelação e desconhece-se a iniciativa gratuita de Deus que se revela e revela seu plano salvífico. Passa-se à margem do dado primigênio da Revelação, que não é criação humana, mas dom de Deus. Padece-se da incompreensão “ariana” diante do fato de que o Logos pode sofrer, que a Palavra de Deus pode ser histórica, que o Transcendente pode ser repensado, sem deixar de ser Logos, nem Palavra de Deus, nem Transcendente.

O dogmatismo tenta uma solução, saltando para o lado oposto. Equivoca-se igualmente. Não respeita que o Logos se fez carne, que



a Transcendência se fez história. Refugia-se em monofisismo fixista, retendo uma Palavra de Deus sem influência do temporal, do histórico, do social. Somente na ilusão e no desconhecimento. Porque essa própria Palavra que ele julga ser isenta, a-histórica, atemporal, por cima de todos os interesses, fez-se histórica, temporal, interessada.

O determinismo sociológico termina num “relativismo” invertido. “Tot capita tot sententiae” — “tantas cabeças, quantas sentenças”. Cada momento faz sua verdade, cada classe tem seu dogma, cada grupo faz sua religião. Cada geração cria seu Jesus.

O dogmatismo monofisita apóia-se num literalismo até as raias do psitacismo. Aferra-se ao fetichismo das palavras. Prolonga o “opus operatum” até a magia dos termos. Refuga a inteligência interpretante e histórica do ser humano.

Portanto, somente uma articulação dialética entre a situação e a Palavra, entre o histórico e o Transcendente, entre os momentos e a Revelação, permite o nascimento da teologia com sua tarefa eminentemente hermenêutica de uma Revelação dada por Deus.

O momento teológico responde ao triângulo hermenêutico: texto, contexto e pré-texto. De dentro de um pré-texto social, vivendo-se no contexto eclesial, procura-se penetrar o sentido do texto da Revelação. Para isso, usa-se de todos os recursos de inteligência do pré-texto, do contexto e do texto. Quanto mais luz se lança sobre um dos membros, melhor se constrói a teologia. Quanto mais se descuida um dos ângulos, o triângulo final sai deformado. No momento pré-teológico, viu-se como se faz a inteligência do pré-texto — contexto sociopolítico atual. O contexto eclesial é iluminado pelos dois focos — análise social e teológica. E finalmente o texto pode ser submetido a muitos tipos de análise. E do entrelaçamento de todas essas práticas nasce o sentido teológico. Construí-lo pertence à tarefa específica da teologia. No fundo, responde a essa pergunta básica: que diz Deus sobre tal realidade? Deus só pode ser sujeito da frase, porque Ele se revelou e já disse o fundamental nos dois Testamentos e assistiu os escritores cristãos, as comunidades cristãs em suas reflexões ao longo da história.

A leitura da Bíblia durante o Encontro Intereclesial das CEBs

“Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores, misturados entre si: o pré-texto da realidade, o con-texto da comunidade e o texto da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (pré-texto), o povo busca uma luz na Bíblia (texto), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (con-texto). O pré-texto e o con-texto determinam o ‘lugar’ de onde se lê e interpreta o texto.

A realidade (pré-texto): o Encontro começou com reuniões em grupo, onde cada um contava aos outros a realidade da vida da sua comunidade e narrava, bem no miúdo, o sofrimento do seu povo... Do Norte ao Sul, do Oeste ao Leste, o que mais chamava a atenção era a exploração que unia a todos no mesmo sofrimento. Exploração dos pequenos pelos grandes: no campo, nas fábricas, no comércio, na política. Um verdadeiro ‘cativoiro’, mantido pelos grandes que não querem perder a fonte de sua renda, que é da força do trabalho dos pequenos.

Em seguida, cada um contava o que estava fazendo para se libertar deste ‘cativoiro’... Em todos (estes) casos, a motivação para a luta não vem de cima, não vem de uma religião imposta, não vem dos padres nem dos bispos, mas vem de baixo, da própria situação insustentável em que o povo vive... Todos lutam enquanto gente, querendo ser tratados como gente!

A vivência da fé na comunidade (con-texto): mas o fato de eles serem cristãos não os distancia dos outros, pelo contrário. Compromete-os ainda mais nesta mesma luta pela libertação do povo. Em certo sentido, o fato de ser cristão faz o índio ser mais índio, faz o agricultor ser mais solidário com os agricultores e faz o operário sentir-se mais comprometido com a sua classe.

Durante as discussões do Encontro, pouco se falou em Bíblia, mas em várias ocasiões a Palavra de Deus aparecia como sendo o motor escondido de tudo, e ficava evidente como a fé em Cristo aprofundava o compromisso deles com o povo oprimido, e como fé e vida estavam misturadas numa unidade, estando a fé a serviço da vida. (...).

Tudo isso que acabamos de dizer sobre o ‘pré-texto’ e o ‘con-texto’ é o ‘lugar’ de onde o povo, presente no Encontro, lia e interpretava a Bíblia (texto). Este ‘lugar’ tem as seguintes características: 1. Situação de ‘cativoiro’; 2. Caminhada e luta de libertação; 3. Vida e fé mistura-

das numa unidade; 4. Fé a serviço da vida que se liberta; 5. A Bíblia lida para alimentar esta fé que é serviço. Ora, quando o povo, vivendo neste 'lugar', começa a interpretar a Bíblia (texto), ele a explica com um novo olhar que vem do 'cativeiro' em que vive e da luta que sustenta. Na sua interpretação, a Bíblia mudou de lugar e ficou do lado dos oprimidos" (C. Mesters, Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo, Petrópolis, Vozes, 1983, pp. 42-45).

BOFF, C., *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 131-271.

LIBANIO, J. B., *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 209-231.

TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la Teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1991, pp. 98-114.

c. Momento prático

A TdL quer ser uma teologia profundamente vinculada com a prática. Tal laço aparece em suas afirmações programáticas. Toda teologia é sabedoria, saber racional e reflexão crítica da práxis. Esse tríplice aspecto veio precisando-se ao longo da história, de modo que a teologia patrística acentuava a dimensão sapiencial, a escolástica a dimensão de saber e a TdL quer atender mais a dimensão prática. Evidentemente, nenhuma dessas tarefas pode estar totalmente ausente. Do contrário, a teologia sofre detrimento. Mas pode haver acentuações diversas.

A TdL quer ser uma reflexão crítica da própria prática teológica, das práticas pastorais das comunidades cristãs e das práticas político-sociais do cristão e do ser humano como tal. Portanto, temos três níveis de práxis: prática intrateológica, intraeclesial e sociopolítica. A teologia não se pode restringir somente a alguma delas.

Há enorme tarefa crítica intrateológica em relação às próprias categorias teológicas. Essas podem estar carregadas de elementos cristalizados ao longo do tempo que reflitam condições de dominação e, por sua vez, as perpetuem. Assim, p. ex., o termo teológico "graça"



pode aparecer por demais ligado ao universo fiscalista da “forma animae” — forma da alma —, ou dilatar-se ao campo interpessoal de “amizade com Deus e fraternidade” e finalmente receber um toque da TdL que o liberte para o campo do compromisso histórico com os pobres. Então surge o conceito de “graça libertadora”, que quer ser uma reelaboração intrateológica de um conceito básico da teologia. J. L. Segundo afirma que essa foi uma das primeiras e principais tarefas da TdL em seus inícios. E talvez se deva lamentar que tal tarefa não tenha prosseguido com denodo.

A prática intraeclesial tem oferecido muito material para a tarefa da TdL de construir uma “eclesiologia militante”. Precisamente a elaboração teológica crítica de práticas eclesiais tem produzido conflitos. O livro de L. Boff, *Igreja, carisma e poder*, serve de modelo desse tipo de relação. Os temas do poder e dos ministérios na Igreja têm ocupado muito a atenção, além de longos e numerosos estudos sobre as práticas internas das comunidades eclesiais de base. Tem-se reconhecido nelas “novo jeito de ser Igreja” precisamente por causa de seus novos ministérios, estruturas, celebrações, círculos bíblicos etc.

Em terceiro lugar, a TdL relaciona-se criticamente com a prática social em dupla relação. A primeira relação de cunho teórico traduz-se pela reinterpretação da fé a partir das questões levantadas pela práxis. A teologia colhe as perguntas da práxis de tantos cristãos engajados em movimentos sociais, em pastorais comprometidas, em comunidades eclesiais de base, em grupos de defesa dos direitos humanos etc. Estas práticas questionam a fé e sua formulação até então oferecida. Em nosso continente, o campo de questionamentos oriundos da práxis vem-se ampliando, no sentido de que mais cristãos ou outras pessoas vão desenvolvendo novas práticas. Por sua vez, estas obrigam a repensar os diversos campos da teologia: Trindade, cristologia, eclesiologia, sacramentologia etc.

A coleção “Teologia e Libertação” vem precisamente responder a esse reclamo de nossa pastoral, reelaborando a tradição teológica numa perspectiva libertadora. Consegue-se nova interpretação teológica ampla que vem enriquecer a já longa tradição eclesial. É a contribuição de nosso Continente para toda a Igreja universal com a originalidade de sua teologia.



A outra relação da fé com a práxis se faz de modo prático. A reflexão teológica já elaborada a partir da práxis, provocada pelos questionamentos vindos da prática, é devolvida àqueles que vivem na práxis. Deve ser-lhes uma ajuda. Deve iluminar-lhes o compromisso. Além do mais, esta teologia não se faz sem um certo compromisso do teólogo com a práxis. Por isso, a práxis torna-se verdadeira instância crítica. Concretamente, tal tarefa acontece pelo constante confronto que o teólogo faz de sua reflexão teológica com agentes de pastoral, com cristãos comprometidos na prática. Esses verificam se tal teologia responde ou não a suas perguntas, se os ilumina ou não.

4. *Teologia da libertação e práxis*

Resumindo de modo didático, a TdL é uma:

- teologia da práxis
- teologia para a práxis
- teologia na práxis
- teologia pela práxis

a. Teologia da práxis: pois esta teologia haure seu material de reflexão da prática intrateológica, ou intraeclesial ou sociopolítica. A prática oferece a matéria-prima da TdL.

b. Teologia para a práxis: o produto teológico, o fruto da elaboração teológica — confronto do material assumido da prática com a Revelação — se orienta a iluminar a prática teológica intraeclesial ou sociopolítica. Devolve-se à prática do fiel ou do cidadão o material assumido da prática depois de ter sido trabalhado sob o ângulo especificamente teológico, isto é, à luz da Revelação.

c. Teologia na práxis: o teólogo que faz a reflexão deve, de certo modo, estar articulado com a prática que reflete e para a qual reflete. Supõe-se dele uma opção de compromisso com a prática libertadora dos pobres. Opção que deve ultrapassar simplesmente o interior do coração para concretizar-se num mínimo de prática concreta de libertação junto aos pobres. Um mínimo de alternância entre a pura prática teórica teológica e a prática pastoral junto das camadas populares faz-se mister para elaborar verdadeira TdL.



d. Teologia pela práxis: uma vez terminada a tarefa teológica de ter interpretado à luz da revelação as práticas pastorais e sociais e ter devolvido o produto teológico aos interessados, estes submetem-no à sua crítica. A prática deles julga — não como único —, mas como verdadeiro critério, se a tarefa teológica foi bem executada ou não. Se a teologia ajuda o processo de libertação dos pobres em seu verdadeiro sentido concreto e a manutenção dos valores teológicos nesse processo, ela é boa teologia. Assume-se o célebre critério da “ortopráxis”, somente que esta não deve ser entendida unicamente como eficiência prática, mas também, e de modo especial, como conservação da fé nessa prática.

Se, na verdade, a TdL se caracteriza por essa relação privilegiada, quádrupla com a práxis, não pode contudo ser reduzida unicamente a ela. Como se disse acima, ela deve ser, como toda teologia, sabedoria e saber, oração e doutrina, contemplação e conhecimento, além dessa significativa relação com a práxis.

“Na prática da justiça caracteriza-se o lugar de acesso ao mistério de Deus e a Deus precisamente enquanto mistério. Formalmente, podemos dizer que Deus é sempre maior, precisamente por ser mistério. (...). Na prática da justiça aparece de outra forma e de maneira mais radical o caráter de transcendência de Deus. O mistério de um Deus maior aparece mediado pelo ‘mais’ na exigência de humanizar o homem, de recriá-lo. (...) Sentir-se dominados por este ‘mais’ de humanização e não manipular de forma alguma a exigência de sempre humanizar mais, é a mais fundamental experiência do ser maior de Deus.

A prática da justiça apresenta o lugar de captar o mistério de Deus em forma de alternativa e assim, de maneira ao menos indireta, mas eficaz, de verificar se realmente na fé se faz uma experiência de Deus (...). A prática da justiça, por sua própria finalidade de dar vida às maiorias e pelo próprio contexto histórico que torna iniludível uma simultânea luta contra a injustiça, é lugar apto para que a captação do mistério de Deus aconteça através do dar vida e contra o dar morte. (...)

A experiência do mistério de Deus não consiste somente em saber-se remidos por Ele, mas em saber-se exigidos por Ele. (...). A prática da justiça, de novo, concretiza, radicaliza e torna evidente a exigência de Deus e a urgência de realizar esta exigência" (J. Sobrino, Ressurreição da verdadeira igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia, São Paulo, Loyola, 1982, pp. 65-67).

BOFF, C., *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 273-375.

LIBANIO, J. B., *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 162-167.

SEGUNDO, J. L., "Entrevistas sobre a teologia da libertação", in: *Sedoc* 14/157 (1982), pp. 541-550.

III. BALANÇO CRÍTICO DA TDL

A TdL, apesar de nova, já conta com história suficiente para poder-se fazer balanço crítico, quer a partir das objeções de seus desafetos, quer de seus próprios corifeus. À guisa de síntese, cabe indicar as principais linhas críticas.

Contra o primeiro momento metodológico da TdL — o "ver" através de instrumentais analíticos da realidade —, as críticas fazem-se contundentes. Antes de tudo, acusa-se a TdL de trabalhar com base empírica frágil e com embasamento filosófico deficiente. Hoje mais do que nunca evidenciam-se as lacunas, incorreções da análise marxista e os efeitos deletérios da perspectiva utópica do socialismo real.

Mesmo que seja simplificação inaceitável estabelecer nexo necessário entre o colapso do socialismo real e determinadas dificuldades práticas e teóricas da TdL, os acontecimentos do Leste Europeu afetaram certos aspectos do discurso da TdL. Obrigaram os teólogos a revê-los e eventualmente aprofundá-los.

O desfecho da crise do socialismo e a vitória, embora de Pirro, do capitalismo neoliberal, apontam, sem dúvida, para a insuficiência teórica das análises marxistas. O atual capitalismo complexificou-se sobremaneira e adquiriu caráter globalizante por obra e graça de gi-



gantescos complexos transnacionais e ultimamente agilizado pelos acelerados progressos da microeletrônica, telemática, robótica, ciência da informação etc. As categorias marxistas tornaram-se pequenas para dar conta das profundas transformações do capitalismo nas últimas décadas. Sua expressão neoliberal levanta novos problemas que estão a pedir novos instrumentos de análise e de crítica. A TdL, à medida que esteve ainda ultimamente presa à teoria da dependência e a rígidas categorias marxistas, elaborou um discurso dissonante do momento político-econômico presente.

Por isso, pensar a relação com o mercado torna-se fundamental para ela. Não tem sentido trabalhar com o pressuposto da incompatibilidade entre justiça social e mercado. Por outro lado, o mercado entregue a si mesmo não cria uma sociedade justa. A articulação entre mercado livre e intervenção planificadora ocupa o cerne da questão e obriga a uma revisão sobre as antigas teorias contra o mercado livre, devedoras a uma tradição socialista rígida. Os ideais da TdL permanecem válidos: justiça social, liberdade, fraternidade etc. Deve-se pensá-los em termos de nova relação entre o mercado livre e arcabouços jurídicos que o disciplinem, como aliás João Paulo II lucidamente ensina na encíclica *Centesimus annus*, n. 42.

Nesse ponto e em outros, o mútuo estranhamento entre a TdL e a Doutrina Social da Igreja (DSI) mostrou-se exagerado e preconceituoso. A válida crítica à TdL de desconhecer e mesmo menosprezar a DSI começa a ser superada por meio de encontros e obras conjuntas de peso¹⁴.

A respeito da opção pelos pobres, tão central e fundamental na TdL, as críticas, de um lado, levaram a revelar ainda mais claramente sua validade e, de outro, mostraram seus limites. Sob a nova forma de excluídos, eles continuam legião, países, continentes. E crescem no Primeiro Mundo. São pobres-excluídos. Nessa nova situação, eles perderam a aura de sujeitos da história e da Igreja, como tanto repetia a TdL. Infelizmente são marginalizados em ambas. O idealismo e até

14. F. Ivern-Maria Cl. L. Bingemer, *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, São Paulo, Loyola, 1994; P. Hünermann-J. C. Scannone-M. Eckholt, *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, vols. I, II, III, IV/A, IV/B e V, Buenos Aires, Paulinas, 1992-1993.



certo romantismo da “força histórica dos pobres”¹⁵ no cenário das transformações sociais e eclesiais não se verificou, mas persiste a verdade fundamental de que eles continuam sendo os prediletos de Deus e os grandes críticos dos equívocos e mentiras do sistema.

A centralidade do tema dos pobres, visto de modo especial na perspectiva socioestrutural, levou a TdL a descuidar questões fundamentais ligadas à etnia e ao mundo da relação homem-mulher. Já no início da década de 80, por ocasião do Congresso Internacional Ecuemênico de Teologia em São Paulo, o teólogo negro americano J. Cone invectivou a TdL por seu descuido com a questão racial. É verdade que ultimamente ela se tem ocupado muito mais com tal questão, especialmente depois da Campanha da Fraternidade sobre o Negro em 1988¹⁶. A teologia feminista também vem sendo cultivada recentemente no interior da TdL¹⁷. São respostas concretas às críticas e aos novos desafios.

Evidentemente, esse novo surto tanto da teologia negra como da feminista não invalida totalmente as críticas anteriores. Pois não se trata simplesmente de desenvolver uma corrente paralela, mas de envolver toda a teologia com a preocupação étnica e a da relação igualitária homem-mulher.

Em termos estritamente filosóficos, a TdL não acompanhou as reflexões da filosofia sobre a práxis, que buscavam voltar às fontes gregas. Tem-se mostrado como, em sua concepção primordial, o termo “práxis” diz respeito ao ato do sujeito de realizar-se na ação e pela ação e à perfeição ou excelência que o ato tem em si e não primariamente a um produto no caso do fazer (poiética)¹⁸. Tais estudos têm

15. G. Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981.

16. F. Rehbein, *Candomblé e salvação*, São Paulo, Loyola, 1985, col. Fé e Realidade, n. 18; V. C. da Costa, *Umbanda — os seres superiores e os orixás/santos*, I e II, São Paulo, Loyola, 1983, col. Fé e Realidade, nn. 12/13; *A religião e o negro no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1989.

17. M. Cl. L. Bingemer, ... “E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs”, in: *Perspectiva teológica* 18 (1986), pp. 371-381; A. M. Tepedino, “A mulher: aquela que começa a ‘desconhecer seu lugar’”. Comunicado do Encontro sobre a Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs”, in: *Perspectiva teológica* 17 (1985), pp. 375-379; “Teologia feminista na América Latina”, in: *REB* 46 (1986), n. 181.

18. H. Cl. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia. II. Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 85s.

conseqüências importantes para corrigir desvios de certa ênfase sobre o aspecto transformador da práxis, descuidando a gratuidade, a realização humana da práxis, o bem e o valor inerentes a ela.

Ainda no campo dos pressupostos teóricos, na TdL concebeu-se a relação entre indivíduos e sociedade a partir da urgência da satisfação das necessidades humanas elementares — alimentação, saúde, habitação, higiene etc. —, descuidando o gigantesco universo dos desejos. Divulgou-se a imagem de um militante e agente de pastoral da libertação rígido, às vezes insuportável até as raias do fanatismo, tão distante do sentido lúdico e de festa de nosso povo. Enquanto isso, o capitalismo vende, por todos os lados, um mundo de sonhos, de ilusão, em terrível contraste com a aridez libertadora. As críticas têm produzido inúmeras revisões nos teólogos e agentes de pastoral, como tem sido a valorização da festa, na reflexão teórica¹⁹ e na atividade pastoral.

A respeito da atividade propriamente teológica, a questão fundamental se levanta em relação à maneira de interpretar a Palavra de Deus e a fé da Igreja. Receia-se que a intencionalidade prática termine por subordinar a Transcendência da revelação divina à práxis, deturpando-lhe o sentido profundo. Esta crítica revela-se mais temerosa que verdadeira, a não ser em nível de divulgação teológica. Nenhum teólogo que se preze sucumbe facilmente à grosseira contrafação de reduzir a fé a uma dimensão puramente imanente, histórica e fazê-la submetida totalmente ao critério da práxis política. Em geral, são os redutos conservadores que antes pecam por alienação e desencarnação, que vêem desvios onde há simples acentuação de um aspecto.

Válida, porém, é a crítica à TdL católica pelo descuido a respeito do ecumenismo no nível da reflexão. Se se conseguiu avançar no campo ecumênico nas preparações e vivências dos Encontros Intereclesiais de CEBs e nas práticas comuns entre católicos e evangélicos nas lutas populares²⁰, o mesmo não vale no nível da reflexão

19. F. Taborda, *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*, Petrópolis, Vozes, 1987, (col. Teologia e Libertação, IV/5).

20. Cláudio de Oliveira Ribeiro, "Um encontro de ecumenismo, solidariedade e esperança: 7º Intereclesial das CEBs", in: *REB* 49 (1989), pp. 578-585.



teológica. E menos ainda se tem trabalhado teologicamente, a não ser muito recentemente²¹, no diálogo inter-religioso com as religiões indígenas e afro.

As principais tendências da TdL, apesar de terem usado no momento pré-teológico elementos das análises socioestruturais, não desenvolveram nenhuma reflexão coerente e consistente entre teologia e economia. O grupo do CEI de Costa Rica e alguns poucos teólogos no Brasil preocuparam-se por elaborar tal veio teológico²², que ficou muito esquecido pela maioria dos teólogos.

E finalmente as suspeitas assediam a teologia em suas consequências pastorais: incentivo à violência ou, ao menos, ao acirramento do conflito, politização da fé dos agentes de pastoral, desrespeito à religiosidade piedosa do povo simples, atitude extremamente crítica à instituição eclesiástica etc.

ASSMANN, H., *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, São Paulo, Paulus, 1994, pp. 5-36.

LIBANIO, J. B., *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 269-279.

LIBANIO, J. B.-ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 92-95.

LIMA VAZ, H. C. DE, *Escritos de filosofia. I. Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 282-285, 291-302.

_____, *Escritos de filosofia. II. Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1988, pp. 80-134.

21. M. de França Miranda, "Ser cristão numa sociedade pluralista" in: *Perspectiva teológica* 21 (1989), pp. 333-349; M. de França Miranda, "A salvação cristã na modernidade" in: *Perspectiva teológica* 23 (1991), pp. 13-32; M. de França Miranda, "A configuração do cristianismo numa cultura plural", in: *Perspectiva teológica* 26 (1994), pp. 373-387; M. de França Miranda, "O pluralismo religioso como desafio e chance", in: *REB* 55 (1995), pp. 323-337; Faustino L. Couto Teixeira, "O diálogo como linguagem evangelizadora", in: *Atividade* 1 (1992,1), pp. 4-12 [Departamento de Teologia, PUC-Rio]; F. Teixeira, org., *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*, São Paulo, Paulinas, 1993; F. Teixeira, *Teologia das religiões*, São Paulo, Paulinas, 1995.

22. J. Mo Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres. Uma reflexão teológica a partir da dívida externa*, São Paulo, Paulinas, 1989; H. Assmann, *Trilateral: a nova fase do capitalismo mundial*, Petrópolis, Vozes, 1982; J. Mo Sung, *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*, Petrópolis, Vozes, 1994.

IV. PERSPECTIVAS

No Encontro Internacional de El Escorial (1992), tentou-se, ao final de um balanço da TdL nas últimas décadas, traçar-lhe as perspectivas de futuro. Talvez a maior parte da TdL ainda esteja por ser escrita, já que seu período de existência, em termos de movimento histórico e correntes teológicas, é muito restrito. O futuro da TdL interliga-se profundamente ao destino de vida dos pobres no processo histórico vigente. Em outras palavras, a TdL só tem futuro, se, no tempo novo que se abre, a perspectiva a partir do reverso da história e a força histórica dos pobres ainda têm sentido e são pensáveis.

A vitória aparente do capitalismo neoliberal vem sendo traduzida no reforço das linhas liberais do sistema. Em termos práticos, tem produzido o crescimento do mundo dos excluídos. Já não se trata de pobres, candidatos potenciais a um trabalho e a uma melhoria de vida, mas de excluídos do mercado e da economia, sem esperança de trabalho. Evidentemente os pobres continuam sendo os mais excluídos de todos, ainda que se lhes acrescentem alguns companheiros de exílio, vindos de situação anterior melhor. Estes sentem mais violentamente a injustiça e sofrem mais dolorosamente a humilhação de não poder trabalhar, tendo sido antes habilitados para o trabalho. Agora, no rojão da famigerada modernização sobram para as margens da exclusão.

Nesse mundo da exclusão, a TdL continua sendo a única voz teológica que grita. E a extensão do universo dos excluídos dá-lhe ainda mais credibilidade, de modo que se tornará tardia e tristemente atual em países antes tidos como ricos e desenvolvidos. A TdL trabalhou fundamentalmente com o binômio opressão-libertação dos pobres. A opressão descrevia a realidade, a libertação apontava para a utopia, o horizonte para onde se caminhava. Com o neoliberalismo, modifica-se, não para melhor, mas sim para pior, a situação social. Entra em cena o binômio exclusão-solidariedade com diferença de que a exclusão é bem mais ampla que a opressão. Por isso, requer-se também uma solidariedade que ultrapasse os países pobres e encontre entre os pobres dos países ricos e todas as pessoas sensíveis a este fenômeno adesão firme. Somente uma cadeia mundial de solidariedade tem chance de impor modificações radicais aos rumos que o sistema capitalista neoliberal está a tomar.



As chances e tarefas da TdL deixam-se talvez resumir em algumas tendências cujo ponto de partida indica o marco em que principalmente se encontra a TdL e o ponto de chegada o horizonte de possibilidades e de desafios:

1. De uma cristologia do Jesus histórico na perspectiva do seguimento e da identificação com o pobre para uma maior valorização do Cristo-Pneuma com repercussões numa eclesiologia mais criativa, participativa e crítica, superando a tendência neoconservadora e centralizadora institucional.

2. De uma eclesiologia incipiente de experiências comunitárias de base para uma verdadeira eclesiogênese numa reinterpretação radical do poder e ministério na Igreja, e para uma Igreja feita de rede de comunidades de partilha de fé, de sacramento, de vida nos diversos cortes sociais em resposta aos anseios espirituais atuais.

3. Da salvação como libertação e justiça para uma compreensão mais ampla do plano salvífico de Deus, englobando todos os aspectos da vida humana e da natureza em resposta crítica e positiva à mística cósmica da Nova Era.

4. De uma concepção transformadora da ação do homem até a criação da nova terra e dos novos céus numa perspectiva ecológica social, respondendo ao desafio do império da razão instrumental e do grave problema da terra em nosso país.

5. De uma teologia preocupada com a transformação das estruturas sociais para uma teologia aberta às culturas (etnias) em vista de real inculturação e inserção na dupla dimensão de prática e festa do povo latino-americano, respondendo ao despertar da consciência negra e aos reclamos dos povos indígenas.

6. De um Deus revelador e libertador à pessoa de Jesus identificado com os pobres até o dom de sua vida (martírio), respondendo, de modo positivo, ao crescente descomprometimento da pós-modernidade.

7. De uma posição crítico-militante em relação à religiosidade popular para maior valorização de sua importância, em resposta à

tendência de folclorização dessa religiosidade por parte da cultura de massa.

8. De uma concentração na teologia da práxis para a busca de uma espiritualidade, que a fundamente, em diálogo e resposta ao surto místico atual da Nova Era.

9. Da incorporação discreta de elementos feministas sobretudo no referente à mariologia para uma afirmação clara, explícita e ampla da presença da mulher em todos os campos da teologia e da pastoral, como sujeito e como perspectiva, em resposta ao movimento feminista.

10. De um crescente interesse pelos temas da TdL para estudo mais maduro, em forma de teses e dissertações, e com maior presença nos currículos normais de estudo de nossos institutos e faculdades, em resposta às exigências acadêmicas da modernidade.

11. De uma preocupação incipiente pelos problemas da subjetividade e da sexualidade para um aprofundamento corajoso dessa temática na perspectiva libertadora, em resposta ao despertar da subjetividade da modernidade e à mística transpessoal da Nova Era.

12. De experiências litúrgicas populares e criativas para a elaboração mais ampla de uma teologia da liturgia que afete toda a vida da Igreja, em resposta à dimensão esteticista da pós-modernidade.

13. Do esforço incipiente de uma catequese popular libertadora para uma compreensão mais abrangente de todo o processo catequético em nível teológico e prático, em resposta às tendências conservadoras da catequese.

Muitas chances e muitas tarefas. À nova geração de teólogos da América Latina incumbe continuar com a tocha olímpica da TdL acesa para iluminar a noite dos pobres com a esperança de Deus.

COMBLIN, J., *A força da Palavra*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 375-405 (a tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade).

LIBANIO, J. B.-ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 39-75.

TRIGO, P., "El futuro de la teología de la liberación", in J. Comblin et alii, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 297-317.

V. CONCLUSÃO

Tratamos do tema da TdL. Pequeno capítulo do grande livro da libertação. Libertação é um horizonte muito mais amplo que a TdL. Libertação abraça o campo político, reflete-se em determinada visão antropológica, propicia uma compreensão própria da história e finalmente permite ler o projeto de Deus sobre a criação e redenção humanas.

A libertação precisa de projetos políticos, de estratégias definidas e de táticas escolhidas. Que a política fale disso! A libertação permite interpretar a existência humana ao longo da história, como uma dialética de opressão e libertação, de dominação e emancipação. Que fale a filosofia e que complete tal leitura a história! A libertação é o plano salvífico de Deus. Que fale então a teologia! A TdL restringe-se, pois, ao espaço da libertação em relação ao projeto de Deus. Assume dos outros campos culturais os insumos necessários para seu trabalho próprio.

A prática pastoral libertadora é o campo de verificação e de teste da TdL. Esta quer ser o momento teórico da prática pastoral libertadora. Como momento teórico, tem seus limites. Função importante, mas bem definida e limitada. Ela não é a prática pastoral libertadora, mas sua reflexão crítica, seu momento de pausa teórica. Teoria que sempre conota prática. Mas teoria que tem suas exigências próprias e nunca se confunde com a prática.

A TdL da América Latina está trilhando diversos caminhos. Um caminho é mais intrateológico. Procura, como já dissemos, libertar a própria teologia, purificando-lhe semanticamente os conceitos da ganga impura, fonte de dominação. Outro concentra-se na libertação das estruturas eclesiais, tentando elaborar uma eclesiologia da “nova forma de ser Igreja”. Outro prefere trabalhar as práticas sociopolíticas. Ultimamente, conscientes da opressão cultural, teólogos estão elaborando uma teologia da cultura de cunho libertador. E finalmente existe uma TdL envolta pelo véu do anonimato, a qual não ultrapassa as fronteiras das CEBs pobres. São as reflexões de fé que os cristãos simples vão fazendo de sua caminhada de libertação, quer de modo oral, quer de modo escrito em apostilas, folhas mimeografadas, bole-

tins etc. Esse conjunto considerável, elaborado ao longo de todo o Continente nas bases eclesiais, constitui a TdL dos pobres. A teologia da imprensa nanica. Nasce do povo para o povo. Os outros teólogos produzem, em geral, para os setores letrados e epistemologicamente exigentes. Na TdL popular, a exigência é a da vida. O confronto com a vida se torna a grande pedra de toque. Aí se realiza o binômio fé e vida, Palavra e existência pobre. Centros de documentação já ostentam abundante literatura popular da teologia. Não chegam aos foros dos institutos e faculdades, mas alimentam a fé simples do povo e vão tecendo a consciência eclesial das CEBs.

O ideal da TdL é servir à própria libertação que vai acontecendo na história. Quando esta chegar a sua plenitude, a TdL poderá cantar com alegria seu “nunc dimittis”, a oração do velho Simeão. Até lá, ela se faz necessária à libertação!

DINÂMICA

Revisão pessoal e discussão em grupo

1. Em que consiste fundamentalmente o horizonte da hermenêutica moderna?
2. Em que sentido a TdL e a teologia européia convergem e em que sentido se distanciam?
3. Quais as três situações históricas que propiciaram o nascimento da TdL no continente latino-americano?
4. Qual foi o berço semântico da TdL?
5. Que tipo de experiência de Deus está na origem da TdL?
6. Em que consiste o reducionismo político e ideológico de uma teologia?
7. Quais os dois acessos que temos à realidade e como eles se articulam no interior da teologia?
8. Onde interferem os critérios teológicos na escolha do instrumental de análise da realidade?
9. Como o cientismo e o dogmatismo deturpam a prática teológica?
10. Como a teologia é autônoma e dependente em relação às categorias socio-analíticas da realidade?
11. Em que consiste formalmente o momento teológico da TdL?
12. Quais são as formas de articulação da TdL com a práxis?



BIBLIOGRAFIA

- BOFF, C., "Epistemología y método de la teología de la liberación", in: I. Ellacuría-J. Sobrino, orgs., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid, Trotta, 1990, pp. 79-113.
- _____, "Retrato de 15 anos da teologia da libertação", in: *REB* 46 (1986), n. 182, pp. 263-271.
- _____, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.
- BOFF, C.-BOFF, L., *Como fazer teologia da libertação*, col. Como Fazer, Petrópolis, Vozes, 1980.
- BOFF, L., *Teologia do cativo e da libertação*, Lisboa, Multinova, 1976; Petrópolis, Vozes, 1980.
- COMBLIN, J., *Teologia da libertação. Teologia neoconservadora e teologia liberal*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação*, Petrópolis, Vozes, 1976.
- LIBANIO, J. B.-ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- LIBANIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, col. Fé e Realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987, pp. 39-48.
- OLIVEROS, R., "Historia de la teología de la liberación", in: I. Ellacuría-J. Sobrino, orgs., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid, Trotta, 1990, pp. 17-50.
- SEGUNDO, J. L., *Libertação da teologia*, São Paulo, Loyola, 1978.
- TABORDA, F., "Métodos de teologia da libertação na América Latina", in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), n. 49, pp. 293-319.
- TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino, 1991; ulterior bibliografia: teologia negra: 18-21; teologia feminista pp. 17-18.



O ensino acadêmico da teologia

“OS TEÓLOGOS DEVERÍAMOS RECUPERAR A DIMENSÃO ESPIRITUAL DO CARISMA TEOLÓGICO E INTERROGAR QUAL É A EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL CONSTITUTIVA E FUNDANTE DE NOSSA REFLEXÃO TEOLÓGICA, PARA QUE EDIFIQUEMOS NÃO SOBRE A AREIA E SIM SOBRE A ROCHA” (V. CODINA).

Depois de abordarem-se no capítulo primeiro algumas dificuldades e buscas que hoje cercam a teologia, ajuda agora situar-se no universo da teologia. Faz-se necessário compreender os diferentes níveis de teologia, ter visão panorâmica dos blocos de disciplinas que constituem seu curso acadêmico, refletir sobre a articulação entre teologia e pastoral, caracterizar os liames entre teologia e espiritualidade, e fornecer alguns dados sobre o processo de ensino-aprendizagem da teologia.

I. NÍVEIS DA TEOLOGIA

Talvez a América Latina, com todas as suas limitações, tenha sido e seja o continente onde a teologia, devido à prática libertadora da Igreja e à teologia da libertação, elaborou melhor os níveis distintos



e articulados de seu discurso. Cl. Boff as denomina teologia popular, pastoral e profissional.

“Efetivamente, a teologia da libertação pode ser comparada a uma árvore. Aquele que nela só vê teólogos profissionais enxerga somente a ramagem da árvore. Não vê nem o tronco, que é reflexão dos pastores e os demais agentes pastorais, e menos ainda vê todas as raízes que estão debaixo da terra e sustentam a árvore inteira: o tronco e os ramos. Pois bem, assim é a reflexão vital e concreta, embora subterrânea e anônima, de dezenas de milhares de comunidades cristãs, que vivem sua fé e pensam em chave libertadora (...) O que unifica estes três planos de reflexão teológico-libertadora? Uma mesma inspiração de fundo: uma fé transformadora da história, ou, em outras palavras, a história concreta pensada a partir do fermento da fé. A mesma seiva que corre pelos ramos da árvore é também a que passa pelo tronco e sobe das raízes secretas da vida.”¹

A classificação de Cl. Boff não vale somente para a teologia da libertação. Presta-se para toda teologia que pretende servir à Igreja em sua missão no mundo. Ao beber da seiva da vida da comunidade eclesial, a teologia faz-lhe companhia. De outro lado, a fé vivida, mediatizada nas pastorais, movimentos e qualquer outro espaço eclesial, desenvolve e aprofunda seu aspecto intelectual, com a imprescindível ajuda da teologia.

Na percepção de J. L. Segundo, o Evangelho, como boa notícia, possui referência ao intelecto. Longe de ser um privilégio da pessoa ilustrada, versada na cultura escolar e universitária, o intelecto é usado por todos no ato de “compreender, interpretando, as coisas que nós mesmos realizamos, para estruturar mentalmente a própria vida”. No âmbito religioso, isso significa perguntar sobre o impacto das verdades de fé na existência real, com as correspondentes tarefas históricas e sociais². A fé comporta necessidade inerente de compreensão, de

1. Cl. Boff, “Epistemologia e método da teologia da libertação”, in: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis*, Madrid, Trotta, 1990, t. I, pp. 91s.

2. Cf. A. Murad, *Este cristianismo inquieto*, São Paulo, Loyola, 1994, p. 61.

pensar ativamente a verdade revelada³, de dar razão daquilo em que se acredita.

O conteúdo da revelação cristã não se reduz a uma simples mensagem religiosa. É metamensagem, verdade última sobre Deus e sobre a pessoa humana. Daí, a função intelectual da fé não consiste em acolher na mente fórmulas prontas, exaradas magicamente pelo magistério, mas em interpretar tanto as formulações de fé como a história sempre em mudança. Em suma, esta função intelectual exige reelaboração, que responda também às grandes e profundas questões apresentadas pela humanidade. Ao pretender ser fiel à revelação, o teólogo está sempre em diálogo com homens e mulheres. Renunciar à tarefa intelectual significa estabelecer dicotomia entre eficácia histórica e salvação, conduzindo à fuga do compromisso histórico.

Em que se diferenciam os três níveis da teologia (popular, pastoral e profissional), se eles igualmente pensam a fé, explicitam e desenvolvem sua necessária dimensão de compreensão da realidade humana à luz da revelação? “A distinção (...) está na lógica, e mais concretamente na linguagem. Com efeito, a teologia pode estar articulada em maior ou menor grau. É evidente que a teologia popular se faz nos termos da linguagem corrente, com sua espontaneidade e seu colorido, enquanto a teologia profissional adota uma linguagem mais convencional, com rigor e severidade peculiares”⁴. Vejamos, com detalhes, os traços de cada uma.

BOFF, C., “Epistemologia e método da teologia da libertação”, in *Mysterium liberationis*, t. I, pp. 91-98.

1. Teologia popular ou cotidiana

Considera-se, sob este nome, toda reflexão de fé, realizada por cristãs(ãos), em âmbito pessoal ou comunitário. Difusa e capilar,

3. Cf. J. L. Segundo, *Da sociedade à teologia*, São Paulo, Loyola, 1983, pp. 64-74, 105, 167s.

4. Cf. Boff, op. cit., p. 92.



marcada pela espontaneidade, ela se confunde com a pergunta: “Que Deus está dizendo para mim (ou para a comunidade) neste acontecimento ou momento da existência?” Apresenta a lógica do cotidiano, expressando-se de forma oral, em gestos e símbolos. O método, também muito simples, consiste em fazer o confronto entre as experiências vitais e a Palavra de Deus. O lugar de produção identifica-se com os espaços eclesiais: o círculo bíblico, o grupo de jovens, o grupo de crisma, a reunião de catequistas, o núcleo de militantes cristãos, o grupo de espiritualidade e partilha ou mesmo a reflexão pessoal da Palavra de Deus.

A teologia popular ou cotidiana necessita de um momento específico, próprio, em que se exercita explicitamente o pensar a fé, criando a mínima distância exigida para sair do discurso narrativo corriqueiro. Assim acontece em cursos de treinamento, encontros mensais de catequistas, reuniões de preparação dos animadores dos grupos de reflexão. Os produtores desta reflexão teológica elementar, também chamada “discurso religioso”, muitas vezes se identificam com seus consumidores. Em linguagem pedagógica, dir-se-ia que todos ensinam e aprendem, conforme as diferentes capacidades individuais. O produto da reflexão, predominantemente oral, expressa-se em comentários, exposições, partilhas, celebrações e dramatizações. Produz-se também material escrito, numericamente abundante, como roteiros de reflexão para grupos, folhetos, boletins, cartilhas, caderninhos etc.

Já Gramsci, ao analisar os mecanismos de difusão de uma ideologia e a hegemonia de determinados “blocos históricos”, elogiava a atuação da Igreja Católica⁵. Ela sabe elaborar conhecimento extremamente complexo — a teologia acadêmica, os dogmas —, mas, ao mesmo tempo, atinge as massas, ao utilizar os recursos simples do “senso comum”⁶. A Igreja do Brasil e da América Latina vai além:

5. Cf. H. Portelli, *Gramsci e o bloco histórico*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 24-30.

6. “A força das religiões, e sobretudo da Igreja, consistiu em que elas sentem energicamente a necessidade da unidade doutrinária de toda a massa religiosa e que lutam a fim de que as camadas intelectualmente superiores não se separem das inferiores. A Igreja romana sempre foi a mais tenaz com vistas a impedir que se formem oficialmente duas religiões, a dos intelectuais e a das almas simples” (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia de B. Croce*, 7, citado in: H. Portelli, op. cit., p. 28).





inova a pastoral ao assumir, em muitas instâncias, tarefa conscientizadora. As verdades de fé não se repetem e transmitem por mero processo de simplificação, mas de forma reelaborada pelos sujeitos eclesiais populares. Os “círculos bíblicos”, ponta de lança de tal projeto, propõem, desde a sua origem, metodologia que favoreça olhar crítico sobre a existência. Esse procedimento, utilizando fato da vida, comparação, desenho, ou simples perguntas, suscita a partilha de experiências e faz pensar. Rompe-se o círculo hermenêutico vicioso e aumenta-se a pré-compreensão para captar, com novo olhar, as interações da Palavra de Deus. O povo pobre se faz sujeito da teologia, não somente porque é assunto da reflexão teológica acadêmica, mas também por se tornar ele próprio agente desta reflexão, no nível que lhe é próprio.

“No passado, eu não aceitava a expressão ‘teologia popular’. Achava que era possível salvar esta expressão só no sentido de uma teologia feita a partir da ótica do povo. Eu, teólogo, é que iria pensar, refletir em favor dele. Agora vejo que eu era vítima de preconceito academicista, que afirma só fazer discurso crítico quem passou pela universidade. Aí eu confundia criticidade com academicismo. A teologia popular é a que o povo faz a partir de si mesmo de suas reflexões nas CEBs, nos seus grupos, em sua luta.

Um bom teólogo profissional é apenas um servidor do teólogo verdadeiro — que é a comunidade. Quem crê, esse pode e sabe pensar na fé. O teólogo profissional está aí para animar, para ajudar, para estimular, para garantir. É como o instrutor de uma auto-escola. Coloca-se ao lado de quem está aprendendo a dirigir, mas não dirige no lugar dele. Só dá as indicações para que o próprio motorista dirija depois por conta própria.

A questão, portanto, não é ensinar teologia, mas ensinar a teologizar, para o povo refletir e aprofundar a própria fé. Hoje, na América Latina, o povo está se apropriando não só dos livros de teologia, mas também dos modos, dos jeitos de fazer teologia” (C. Boff, “Pode o povo fazer teologia?” in: Iteer (org.), Pode o povo fazer teologia? A teologia a serviço da pastoral no Nordeste, São Paulo, Paulinas, 1984, pp. 48s).



- BOFF, C., "Pode o povo fazer teologia?" in: Iter (org.), *Pode o povo fazer teologia? A teologia a serviço da pastoral no Nordeste*, São Paulo, Paulinas, 1984, pp. 43-50.
- CECHIN, A., *Educação da fé ao interior de uma prática libertadora, Cadernos do Cebi* 19, Belo Horizonte, 1989, pp. 24.
- MESTERS, C., *Flor sem defesa*, Petrópolis, Vozes, 1983, pp. 30-52.

2. Teologia pastoral

A teologia pastoral situa-se a meio caminho entre a reflexão existencial concreta e a teologia acadêmica. Essa denominação imprecisa abarca campo imenso de possibilidades, que vai desde a reflexão sobre a ação na comunidade eclesial concreta, passando pelos cursos de cultura religiosa e teologia para leigos, até a disciplina específica no curso acadêmico de teologia.

Aqui se compreende "teologia pastoral" como pensar sobre a fé, de forma relativamente orgânica e elaborada, guardando relação próxima com as perguntas suscitadas pela prática pastoral. A teologia pastoral apresenta "lógica de ação refletida", ao mesmo tempo concreta, profética e impulsionadora da evangelização. Ela ganhou sistematicidade e lógica, ao adotar, muitas vezes, os passos metodológicos da Ação Católica: VER, JULGAR, AGIR. Além disso, acrescentou dois novos passos: CELEBRAR e AVALIAR. Não se compreende tal método de forma rígida; seus momentos internos se interpenetram. O fato de distinguir o pré-teológico (ver a realidade) do explicitamente teológico (julgar à luz da Palavra de Deus, interpretada na Tradição viva) tem a vantagem de sistematizar o pensamento e os momentos de reflexão. Purifica-se a fé, ao mostrar-se que muitos problemas de compreensão não dizem respeito diretamente à revelação divina, mas a concepções e visões absorvidas acriticamente pela cultura dominante.

Produz-se teologia pastoral em Institutos de Pastoral, centros de formação, grupos de aprofundamento bíblico (Cebi e outros) e, mais recentemente, em centros de cultura religiosa e teologia para leigos. No âmbito institucional, a Conferência dos Bispos, por meio do Instituto Nacional de Pastoral (INP) e de outras instâncias, elabora material de teologia pastoral, como os textos-base da Campanha da Fraternidade. Em alguns momentos privilegiados, como assembléias de

diocese ou reuniões plenárias de alguma pastoral específica, a teologia pastoral assume especial densidade. O teólogo assessor desempenha aí função ímpar, ajudando o grupo a ler os desafios que se apresentam à evangelização, com chave de compreensão teológico-pastoral.

Elaboram teologia pastoral pastores e agentes pastorais leigos e religiosos, desde que se apropriem criativamente de elementos da teologia sistematizada. Tomam parte como coprodutores do saber todos os que participam da reflexão, ouvindo, escrevendo, pesquisando, perguntando, discutindo e reelaborando os dados. Trabalho assaz estimulante desemboca em produto final predominantemente oral. Destacam-se ainda textos simples e breves, como documentos pastorais e alguns livrinhos de formação.

Constituir e manter centros de difusão e criação de teologia pastoral apresenta-se como grande desafio à evangelização hoje. A Igreja necessita urgentemente de multiplicadores, agentes pastorais com dose razoável de conhecimento teológico, capazes de adaptar e reelaborar o saber teológico, utilizando-o, de forma criativa, no campo pastoral, onde estão engajados. A promissora difusão dos cursos de cultura religiosa e teologia para leigos subordina-se a este critério. Do contrário, veicula-se simples vulgarização, não raro pedagogicamente mal feita, dos conteúdos ensinados nos institutos de teologia acadêmica.

Floristán, C., *Teologia practica. Teoria y praxis de la accion pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 150-171.

Mesters, C., Pereira, N. C., *A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*, Belo Horizonte, Cadernos do Cebi 73, 1994.

3. Teologia profissional e acadêmica

A teologia do terceiro nível, denominada de “profissional”, denota as exigências de qualquer pensar elaborado na complexa sociedade moderna. Sua lógica, metódica e sistemática, não deixa de ser dinâmica. Somente assim pode articular com os dois momentos internos de seu processo teórico: recolher os dados sobre o tema em questão (“*auditus fidei*”) e realizar uma reflexão especulativa (“*intellectus*”).



fidei”), conforme já se estudou no capítulo segundo. Como prática teórica, exige a mediação hermenêutica teológica. Ou seja, o conhecimento e a correta utilização dos dados provenientes da Escritura e da Tradição viva, compreendendo as manifestações vitais da comunidade eclesial, a história dos dogmas e as definições do magistério.

Pratica-se tal teologia acadêmica em espaço formal de ensino: institutos teológicos, seminários e faculdades de teologia. Compreende os graus acadêmicos de curso seminarístico, bacharelado, mestrado e doutorado. O aluno terá aprendido teologia se, no final do primeiro grau de teologia (bacharelado), estiver capacitado para realizar uma síntese dos elementos centrais do edifício teológico, e se, ao ouvir qualquer nova reflexão, souber situá-la num quadro de referência maior. Deve, em nível ao menos elementar, fazer teologia pastoral. O mestrado e doutorado se destinam a ampliar o leque dos conhecimentos, levando o aluno a penetrar no interior das regras do discurso teológico, na “máquina” de elaboração de sua prática teórica. Formam-se assim pesquisadores na área da teologia, professores universitários e assessores especializados para a pastoral. Ao final do curso, o aluno deverá ser capaz de ensinar e fazer teologia, no nível acadêmico. Se o cotidiano do trabalho acadêmico se realiza na rotina da sala de aula e da biblioteca, momentos privilegiados de expressão se condensam em congressos de teologia ou semanas teológicas, onde os participantes se debruçam sobre temas de atualidade, candentes e mordentes para professores e alunos.

Embora os professores sejam primordialmente os produtores da teologia acadêmica à medida que o aluno adentra o universo teológico e se familiariza com sua linguagem, regras internas e conteúdos, torna-se também ele coprodutor. Tarefa árdua, lenta, para a qual se postulam tempo, paciência e sério investimento pessoal. A produção acadêmica expressa-se tanto nas aulas e conferências como na presença de assessoria especializada em atividades pastorais que requerem reflexão mais profunda. Não basta a elaboração oral de reflexões, exige-se a confecção de esquemas, apostilas, artigos e livros.

Alszeghy, Z.-Flick, M., *Como se faz teologia*, São Paulo, Paulinas, 1979, pp. 14-69.



4. *Articulação entre os níveis*

A correta articulação dos três níveis de teologia não é tarefa fácil. O mais corrente erro consiste em não reconhecer a especificidade de cada nível. Alguns problemas provêm da inunção da teologia acadêmica sobre a pastoral. Abundam os casos de falta de adequação do conhecimento e carência de sensibilidade. Por exemplo: o professor de teologia, ou o padre recém-ordenado, aventura-se a fazer comentário exegético sobre o Evangelho do domingo, durante a homilia. Realiza um discurso teologicamente correto, pastoralmente inútil, se não está atento à vivência da fé e à linguagem compreensível para os fiéis. Ou, ainda, o estudante de teologia que, num cursinho elementar de formação de catequistas de primeira eucaristia, aproveita e aplica diretamente suas anotações de aula, discorrendo pretensiosamente sobre as tradições Javista, Eloísta, Deuteronomica e Sacerdotal. Desta forma, deixa os catequistas perplexos e confusos, sem dar-lhes as chaves para entrar no mundo da Bíblia.

A raiz deste equívoco reside em querer fazer uma “adaptação” e diluição dos conteúdos em vez de reelaborar o conhecimento teológico. A teologia pastoral não é a teologia acadêmica simplificada ou facilitada, e sim um estado específico de teologia, com sua linguagem, método e conteúdo próprios. Na passagem da teologia acadêmica para a pastoral, utiliza-se a mesma matéria-prima, mas o produto final é diferente, devido à mediação hermenêutico-didática. Para usar uma imagem fácil: tanto a rapadura como a aguardente são produtos da cana, mas submetidos a diferente processo de elaboração. Pedacinhos de rapadura jamais se transformam em aguardente, por simples processo de maceração. O sumo da cana (ou mesmo a rapadura) passa por fermentação e destilação, a fim de se obter aguardente. Os dados da fé necessitam ser fermentados e destilados no cadinho da pastoral para se transformarem em “teologia pastoral”.

A pastoral arma também suas ciladas. O imediatismo de muitos agentes pastorais tem conseqüências desastrosas para a teologia. Parte-se do princípio de que somente a aplicação imediata na evangelização confere validade e veracidade ao conhecimento teológico. A miopia de tal postulado é notável. Em primeiro lugar, todo saber



acadêmico, especialmente nas ciências humanas, visa, antes de tudo, a ampliar o horizonte de conhecimento do aluno, não se limitando a responder a questões concretas. Além disso, a pastoral hoje se faz em contextos culturais diversificados e complexos. Salvo raras exceções, torna-se quase impossível fazer teologia que responda só e exclusivamente a um tipo de demanda pastoral, vinda da juventude, ou da população rural, ou de menores abandonados, ou de casais. Poucos sacerdotes e agentes pastorais passam toda a vida no mesmo campo de atuação.

Por fim, as mudanças de conjuntura sucedem-se aceleradamente. Temas relevantes passam a ocupar o panorama intelectual do momento, enquanto outros decrescem ou são reincorporados de forma nova. O/a aluno/a deve adquirir tal lastro de conhecimentos e agilidade de mente e coração para continuar a refletir sobre novas problemáticas, sobre a base segura já posta. Não se elabora teologia acadêmica ao sabor das “novidades do momento”. Elas passam depressa, e o agente pastoral corre o risco de não saber ler os novos sinais dos tempos com a teologia “sob medida” que aprendeu na faculdade.

Desafio premente, a articulação entre os distintos níveis da teologia postula pessoas e grupos flexíveis, que exercitem a reversibilidade na reelaboração dos conhecimentos. Sensibilidade pastoral e humana, acrescida de horizonte intelectual e domínio de categorias teológicas mostram-se pré-requisitos fundamentais nesta ingente tarefa.

II. TEOLOGIA E PASTORAL: PERSPECTIVAS DISTINTAS

Teologia e pastoral, duas grandezas distintas, põem-se a serviço da mesma causa: o processo evangelizador. Contudo, no curso de teologia, ambas as instâncias estão em contínua tensão. Cada uma delas apresenta natureza própria, disputando com a outra o tempo, o empenho e a energia do estudante.

1. *Colaboração recíproca*

Ambas se interpenetram e prestam ajuda recíproca. A teologia ilumina a pastoral, fornecendo conceitos e categorias que ajudam a fé a purificar-se de concepções ultrapassadas, insuficientes ou demasiadamente marcadas por ideologias que a condicionam de forma negativa. Fornece instrumental teórico que auxilia a compreensão e reinterpretação sempre atuais dos dados da fé. Ao mesmo tempo, mune a prática pastoral de chaves de inteligência que fornecem as condições para se ler, à luz da fé, qualquer realidade humana: o trabalho, o lazer, a sexualidade, a ecologia etc.

A pastoral ilumina a teologia enquanto levanta perguntas que lhe possibilitam aprofundar a inteligência do dado revelado. Por exemplo: o compromisso e solidariedade com os pobres e oprimidos gera a pergunta sobre a repercussão social da automanifestação de Deus e a respectiva resposta humana. As questões culturais, levantadas pelos afro-americanos, interrogam a liturgia, a teologia das religiões, o conteúdo de outros tratados teológicos e até a forma de falar sobre Deus. Efeito semelhante tem o crescente protagonismo das mulheres ou o engajamento de cristãos no movimento ecológico. A realidade, filtrada nas pastorais e movimentos, estimula a busca de novos instrumentais pré-teológicos. Modelos de Igreja, mais condizentes com novos desafios de determinado contexto sociocultural, criam condições para emergência de novas “matrizes teológicas”, com seus paradigmas correspondentes (cf. capítulo sétimo). Por fim, a prática pastoral, estendida à atuação sociopolítica que extrapola o âmbito eclesial, constitui um critério de verificação da pertinência de determinada reflexão teológica.

2. *Tensão*

A tensão entre teologia e pastoral dá-se pelo fato de ambas as instâncias apresentarem exigências e leis próprias, por vezes no interior da mesma pessoa ou grupo. Sob distintos pontos de vista, a pastoral significa mais que a teologia e a teologia representa mais que a



pastoral. A pastoral supera a teologia por exigir do agente muito mais do que refletir a fé, apresentar ou reelaborar conceitos teológicos. Ação pastoral conseqüente requer, do ponto de vista do sujeito, uma série de qualidades e aptidões: paixão pela causa do Reino, presença fraterna junto às pessoas, sensibilidade para comungar com elas em seu sofrimento e em suas alegrias, metodologia eficaz e participativa etc.

A teologia ultrapassa a pastoral, pois não se esgota nas respostas imediatas a grupos e questões concretos. Ao “ver à distância”, exige o custoso processo de “subir à montanha”, pensar friamente e com maior profundidade os dados da realidade e da própria teologia. A teologia, como qualquer saber elaborado, não “começa do zero”. Necessita de intuição e sensibilidade, mas não se faz somente com elas. Requer-se tempo, habilidade, treinamento e paciência para “polir” as reflexões brutas e dar-lhes consistência, chegando até melhor precisão de conceitos. O estudante ou professor deve conhecer um mínimo de bibliografia a respeito de cada tema central: única forma de apropriar-se da reflexão já feita por outros.

A relação entre teologia e pastoral vê-se ameaçada pelo intelectualismo e pela superficialidade. No primeiro caso, tanto o aluno como o professor veiculam conteúdos completamente abstratos, despreocupados com a incidência sobre o processo evangelizador. No segundo caso, cede-se às urgências das demandas pastorais. Sem tempo para estudar e pensar, procura-se simplificar tudo, ao extremo. Resultam daí a queda do potencial de reflexão e a incapacidade de compreender em profundidade tanto a fé como os desafios que a interpelam hoje.

Não se pode pretender que o discurso teológico acadêmico seja forjado com linguagem popular, nem tampouco que a visão pastoral da teologia seja comunicada com linguagem sofisticada e cientificamente rigorosa. O discurso acadêmico e o discurso pastoral têm, cada um, sua própria gramática. Respeitar o limite e o alcance de cada um favorece uma tensão produtiva, enriquecedora para ambos.

3. Teologia e pastoral no curso acadêmico

Esta questão espinhosa e complexa dificilmente se resolve a contento. As reclamações dos alunos repetem a mesma cantilena: “O



curso de teologia é abstrato”, “a teologia está longe da vida”, “é um conhecimento inútil” etc. Parte desse “lamento” fundamenta-se em fatos. Por ser difícil, exigente e arriscado identificar, aprofundar, “redestilar” e inserir questões centrais suscitadas pela prática pastoral na teologia, os professores tendem a ignorar ou subestimar a problemática. Ademais, tanto para os alunos como para os professores, exige-se o complexo exercício de mudar o “registro” do âmbito do fenômeno para a reflexão, do particular para o geral, do “acho que” para uma hipótese sustentável.

“O trabalho pastoral que os estudantes fazem pode ser tanto em detrimento dos estudos teóricos, quanto uma vantagem que estimula o interesse e leve à procura da verdade. Muitas vezes, o primeiro serviço do professor é alargar o horizonte no caso particular que o estudante encontrou, colocando-o em um contexto cultural mais amplo. Mais ainda: ajuda a não decretar a resposta certa, ortodoxa, mas levar os outros a procurarem juntos a orientação na literatura e na discussão. Pela exploração tática e crítica das experiências feitas, os conhecimentos novos se tornam mais facilmente convicções que estruturam a própria consciência e desenvolvem o discernimento em própria causa. Se o ensino não educar as consciências e não desenvolver atitudes firmes, funcionará apenas como chapéu de palha que se tira na hora que quiser.”⁷

Por vezes, os alunos trazem problemas à sala de aula, de natureza não claramente teológicos, mas metodológicos, relacionais e institucionais. A teologia tem pouco a dizer sobre eles. O quadro torna-se mais preocupante quando se encontram num curso alunos que não mostram interesse nem pela pastoral nem pela teologia.

A pastoral apresenta implicações concretas para a teologia e vice-versa. Durante o período de formação teológica do estudante faz-se necessária, antes de tudo, uma instância concreta de acompanhamento pastoral, de responsabilidade da comunidade formadora dos estudan-

7. B. Leers, “Memórias de um professor de teologia moral no Brasil” in: *Novas fronteiras da moral no Brasil*, São Paulo, Santuário, 1992, pp. 29s.



tes (seminário, casa religiosa, movimentos e grupos de leigos). Os animadores deste processo ajudam o estudante-agente a crescer no aspecto de intervenção eficaz sobre a pastoral. A partir da prática, burila-se a metodologia mais eficaz. A instância “acompanhamento pastoral” detecta e revisa aspectos concernentes à personalidade, afetividade e caráter do aluno. Cria-se ainda um espaço comunitário de partilha e oração sobre a pastoral. O acompanhamento pastoral, que escapa do âmbito da faculdade de teologia, revela-se o grande segredo da eficácia apostólica e da unificação interna entre teologia e pastoral. Alguns destinatários da ação pastoral, especialmente leigos engajados, contribuem enormemente para a vida do estudante-agente, por meio do testemunho de vida, de suas crises e conquistas existenciais, do compromisso efetivo na transformação social. Não raras vezes apontam as falhas e limitações do agente pastoral.

Faz-se mister fazer da pastoral uma dimensão que informe a teologia por dentro. Evitando o simplismo de transformar as aulas em “receitas pastorais”, o professor mantém em seu horizonte teológico as grandes perguntas da pastoral. Postula-se que o mestre desenvolva sua sensibilidade para as grandes questões do mundo contemporâneo e especialmente da América Latina. Uma prática pastoral mínima contribui enormemente para suscitar perguntas teológicas e verificar parcialmente a mordência de sua teologia.

O aluno pode exercitar o “teologizar a pastoral” em quatro passos⁸. Primeiramente, recolhe os dados que o povo ou determinado grupo eclesial apresenta. Nesse momento, anota o máximo que pode de suas expressões e concepções religiosas, práticas devocionais cotidianas e manifestações teológicas. Registram-se palavras, gestos e sinais sobre determinado tema religioso previamente escolhido. O resultado final desta fase da pesquisa é a matéria-prima pré-teológica, de natureza eminentemente pastoral. No segundo passo, o aluno procura sistematizar, organizar conceptualmente os elementos captados, com o instrumental teológico que adquire no curso acadêmico.

8. Cf. J. B. Libanio, “Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta” in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), pp. 330-333.

O terceiro passo marca a instauração do círculo hermenêutico entre teologia acadêmica e cotidiana. Leitura em dupla ótica, intenta refletir, à luz da teologia, sobre os elementos positivos que tal prática pastoral ou existencial apresenta. Aponta-lhes ainda limites e deficiências. O outro lado do movimento consiste em deixar fecundar a teologia pelos elementos advindos da vida das pessoas e grupos.

“Assim criamos realmente novos conceitos teológicos, novas interpretações da Escritura, que, de um lado, correspondam a nossos estudos teológicos, doutro, são provocados pelo contato pastoral. O positivo da concepção popular obriga-nos a ampliar nossa visão teológica. A nossa visão teológica, por sua vez, ajuda a ampliar, a corrigir equívocos teológicos do povo. Esse duplo movimento é o específico dessa tarefa teologizante a partir da pastoral. Isso não só vale de conceitos estritamente teológicos sistemáticos, mas também da interpretação da Escritura, da revalorização de ritos litúrgicos, da recompreensão de problemas morais...”⁹

O quarto e último passo destina-se a verificar, junto ao grupo eclesial em questão, o trabalho teológico realizado. Devolve-se às pessoas sua compreensão da fé enriquecida com a reflexão teológica elaborada.

Os centros de teologia ensaiam respostas provisórias para a questão da articulação entre teologia e pastoral. Alguns estabelecem a disciplina “teologia pastoral”, ainda muito indefinida¹⁰. Outros centros, com clientela mais homogênea, criam acompanhamento pastoral para os alunos de teologia, de forma a integrar, na prática, as duas instâncias. Importa observar sobretudo o resultado final: se os alunos de teologia, durante e após o curso, são capazes de interpretar com olhar teológico a pastoral, contribuindo assim para a melhoria de sua qualidade, e de apresentar perguntas significativas para a teologia, a partir da pastoral.

9. J. B. Libanio, op.cit., p. 332.

10. Um intento bem-sucedido de sistematizar a teologia pastoral é o de C. Floristán, *Teología práctica, teoría y praxis da la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991.



Teologia e pastoral, funções distintas e compenetradas

“A ação pastoral é função criadora, enquanto a teologia é função crítica. Mediante a ação pastoral a Igreja se edifica, mediante a reflexão teológica se origina um sistema de pensamentos, transmissíveis em forma de ensino, que regulam a atividade apostólica. No ato criador da ação pastoral, o crente se adentra no que faz. Na função teológica, o cristão adquire consciência do que fez e quer fazer. Dificilmente podem dar-se (igualmente) ambas as funções ao mesmo tempo. A distinção está no acento que se ponha: no ‘reflexo’ ou no ‘vital’.

Ambas as funções possuem exigências mútuas. Por parte da pastoral, deve-se salvaguardar o específico do ato pastoral, que é criador. Mas ele não é canonizável por ser ato. Deve ser revisado com critérios teológicos, já que todo ato tem uma significação. Por parte da teologia, deve-se salvaguardar o específico da função teológica, que é seu caráter reflexivo e crítico. Nem a teologia deve ser excessivamente abstrata, por causa das exigências evangelizadoras da Igreja, nem deve ser excessivamente prática, devido ao pragmatismo perigoso que nos circunda. O teólogo presta um serviço insubstituível à pastoral. A teologia — afirma H. Denis — é a função que realiza na Igreja a maturação do labor pastoral (C. Floristán, Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 149s).

FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 139-150.

LIBANIO, J. B., “Articulação entre teologia e pastoral. A propósito de uma experiência concreta” in: *Perspectiva teológica* 19 (1987), pp. 321-352.

SOBRINO, J., “Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana” in: *Perspectiva teológica* 21 (1989), pp. 285-303.

III. ÁREAS DE ESTUDOS E DISCIPLINAS TEOLÓGICAS

Ao iniciar o curso de teologia, o aluno se sente, por vezes, como um cidadão urbano, desabitado com o mundo rural, quando se dispõe



a fazer incursão num bosque. Permanece perplexo diante da estranheza deste mundo. Não sabe guiar-se e teme perder-se no meio das trilhas. Ser-lhe-ia muito útil um mapa da floresta! Também alguém, distante do mundo acadêmico da teologia, pergunta-se se existe assunto suficiente para preencher quatro anos de estudo. Nem sequer pode imaginar a quantidade e diversidade de disciplinas e áreas de estudo desenvolvidas pela e na teologia.

Ao seguir as orientações de diversas instâncias, como a Sagrada Congregação para a Educação Católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o Regional da CNBB e a diocese, e ao assimilar intuições de carismas congregacionais, cada instituto de teologia configura, a seu modo, o quadro das disciplinas teológicas. Há também diversidade de carga horária e interesse nas disciplinas ou áreas de estudo. Alguns centros acentuam nitidamente a teologia dogmática. Outros, a bíblica. Outros ainda, a teologia sacramental e o direito canônico. Fundem-se ou separam-se disciplinas, dependendo da opção do centro acadêmico e — por que não dizer claro? — dos professores disponíveis. Existe rol imenso de arranjos. Ora a liturgia ou a mariologia ocupam espaços próprios, ora se lecionam nos tratados dos sacramentos ou da eclesiologia, respectivamente. A patrística ora dilui-se na história da Igreja, ora na teologia dogmática, ou é contemplada como disciplina separada. Em alguns casos, fundem-se graça e escatologia numa só disciplina. Os evangelhos podem ser estudados individualmente, ou se agrupam os sinóticos num só curso. Ademais, algumas disciplinas são trabalhadas em forma intensiva, por meio de seminários e cursos extraordinários, no início do ano acadêmico. Os exemplos se multiplicam ao infinito.

Tendo em conta esta sã diversidade, apresentar-se-ão a seguir os grandes núcleos básicos ou áreas de estudo da teologia acadêmica, com as correspondentes disciplinas.

1. Teologia fundamental

A teologia fundamental, como o nome já o diz, lança as bases do conhecimento teológico e reflete sobre o fato constituinte da realidade cristã: Deus se automanifestou, e a plenitude de seu projeto salvífico



se cumpriu em Cristo. À proposta divina corresponde a resposta humana por meio da fé. A teologia fundamental não explicita todos os conteúdos decisivos do ato de crer, função que cabe à dogmática. Explicita o ato de crer em suas diversas dimensões: de razoabilidade e mistério, de liberdade e necessidade, de conhecimento e compromisso etc.

Setor da teologia mais próximo ao diálogo com as ciências e outras formas de saber humano, a fundamental se empenha em compreender os elementos que forjam a mentalidade contemporânea, as grandes questões que se põem à fé, para estabelecer uma ponte de diálogo, mostrando, ao mesmo tempo, o específico cristão. Valoriza sobremaneira a experiência existencial e religiosa, visando identificar aí os pontos de inserção da fé.

A “grande virada” realizada pela teologia fundamental nos últimos decênios consiste na superação da antiga *apologética*. Esta tentava “desmascarar e refutar as opiniões falsas e mostrar ao mesmo tempo a razão da verdade cristã”. Por meio de rígido silogismo e complexa lógica, queria demonstrar a credibilidade e excelência da fé cristã vivida e professada na Igreja católica. Autodefinia-se por sua dupla função de defesa e justificação. Arvorava-se em “ciência objetiva”. Embora supondo a crença, invocava somente argumentos da razão, para, com ela, levar o interlocutor ao limiar da fé. Os manuais de apologética do século XVIII, por exemplo, nitidamente escritos contra os racionalistas e cristãos da reforma protestante, seguiam o esquema tripartido: a existência de Deus e da religião, a existência da verdadeira religião cristã, a existência da verdadeira Igreja.

A teologia fundamental compreende dois grande blocos, agrupados em uma ou várias disciplinas. O primeiro, “Introdução à Teologia”, objeto deste livro, basicamente mostra em que consiste o conhecimento teológico, caracteriza seu estatuto epistemológico e método, recorda os grandes passos de sua história e aponta suas tarefas hodiernas. O segundo bloco ocupa-se do círculo hermenêutico da existência cristã. Parte da Revelação, que encontra na carne e na linguagem de Jesus sua plenitude. Mostra a seguir os elementos constitutivos da fé e seus graus de explicitação. Reflete sobre as condições básicas que possibilitam a experiência de fé em determinado contexto sócio-histórico e cultural. Cabe ainda à fundamental descortinar como



se faz o processo de interpretação do evento cristão, na relação viva entre Revelação, Fé, Escritura, Tradição e Sinais dos Tempos.

Função imprescindível da teologia fundamental

“A teologia fundamental é entendida hoje mais comumente como a reflexão sobre a primeira realidade cristã, a revelação de Deus, testemunhada de modo pleno por Jesus Cristo. Reflexão, portanto, sobre os fundamentos da dogmática, feita de maneira crítica, mas conduzida pela fé, desvendando-lhes os motivos de credibilidade. Faz na teologia o papel que a ontologia desempenha no sistema filosófico, ao considerar seus fundamentos, princípios, iluminando-lhes o sentido. Reflete sobre a revelação como forma e condição de toda fé, de toda teologia, de todo dogma. Define-se, portanto, mais pela sua finalidade e objeto e menos pelo método. O objeto é a revelação de Deus, que é, por sua vez, acontecimento e mistério. A finalidade é permitir ao ser humano, inteligente e livre, fazer uma opção de fé a esta intervenção de Deus, compatível com sua natureza espiritual. Por conseguinte deve levar em consideração as condições humanas subjetivas concretas de credibilidade e não só o fato da revelação.

Na perspectiva antropocêntrica atual, ela tem a função crítica e hermenêutica de toda a teologia. Função crítica no sentido de analisar qual é a condição de possibilidade histórica e condição transcendental da fé: o acontecimento da revelação e a existência humana como condição a priori de fé. Função hermenêutica no sentido de buscar desvendar a significação permanente dos enunciados de fé a partir da inteligência que o homem tem de si e de sua relação com o mundo” (J. B. Libanio, Teologia da revelação a partir da modernidade, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 65s).

JEFFRÉ, C., “História recente da teologia fundamental. Intento de interpretação” in: *Concilium* 46 (julho 1969), pp. 337-358.

LATOURELLE, R., “Nova imagem da fundamental”, in: — e O’Collins (orgs.), *Problemas e perspectivas de teologia fundamental*, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 47-68.

_____, “Teólogo da fundamental” in: R. Latourelle-R. Fisichella (orgs.), *Dicionário de teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 982-985.



LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 65-75.

2. Teologia bíblica

A constituição dogmática *Dei Verbum* do Vaticano II solicita que o estudo das Escrituras seja a alma da teologia (DV 24). Deram-se passos enormes neste sentido, que vêm de encontro aos anseios dos estudantes. A teologia bíblica exerce grande fascínio sobre o aluno. Traço distintivo de várias pastorais e movimentos emergentes na Igreja, a constante leitura pessoal e comunitária da Bíblia se torna cada vez mais familiar no ambiente eclesial. Mas nem por isso a Bíblia conduz ao consenso. Nota-se um nítido “conflito de interpretações”, sobretudo no embate entre grupos engajados na luta social e grupos espiritualistas. Fora do âmbito eclesial, o crescimento vertiginoso de igrejas pentecostais que utilizam a Bíblia em perspectiva fundamentalista, bem como o advento de outras religiões que se servem de outros livros revelados, incrementa o interesse pelo estudo da Bíblia.

A Bíblia constitui-se hoje a base da evangelização em muitos ambientes. Nessa área a teologia pastoral avança enormemente, com a elaboração de folhetos e outros textos de introdução aos livros da Escritura. O mês da Bíblia, iniciado no Regional Leste II da CNBB há mais de vinte anos, propõe cada ano o estudo e o contato com, ao menos, um livro bíblico. Multiplicam-se os cursinhos de Bíblia por todas as partes. As disciplinas bíblicas interessam sobremaneira aos alunos, por seu valor pastoral. Além disso, estudantes de teologia têm hoje, à sua disposição, traduções de estudos exegéticos de qualidade, facilitando-lhes assim o acesso às publicações científicas¹¹.

No curso acadêmico de graduação, a teologia bíblica apresenta três grandes blocos: introdução geral, estudo dos livros do Antigo Testamento e do Novo Testamento. A introdução geral visa compreender, em voo panorâmico, a história do povo de Deus no Antigo Tes-

11. Temos, entre outros, as coleções “Bíblica” e “Bíblia passo a passo” das Edições Loyola, coordenadas por J. Konings, os conhecidos “Cadernos Bíblicos” da Paulus e os “Estudos Bíblicos” da Vozes.



tamento, o processo de passagem das tradições orais para a escrita e os distintos gêneros literários. Reflete temas gerais, como a inter-relação fato-interpretação nos textos e familiariza o aluno com termos técnicos da ciência bíblica. Alguns elementos conceituais, como inspiração e inerrância da Escritura, tratados na teologia fundamental, fazem-se aqui necessários.

O segundo bloco, do Antigo Testamento, divide-se em diversas disciplinas. Mormente se faz a distinção: Pentateuco, Livros Históricos, Profetas, Salmos e Sapienciais. Proporciona-se ao aluno acesso a uma introdução aos principais livros, para ele próprio ler os textos, saboreando-lhes a mensagem. No terceiro bloco, do Novo Testamento, estudam-se os Evangelhos, os escritos paulinos, os Atos dos Apóstolos, as cartas católicas e o Apocalipse, agrupadas no mínimo em quatro disciplinas.

Faz parte também dos estudos bíblicos o conhecimento das línguas bíblicas, especialmente o grego e o hebraico. Consideradas “ciências instrumentais” para a teologia bíblica, não são oferecidas em muitos cursos acadêmicos por falta de professores gabaritados ou para não sobrecarregar os alunos com tantas disciplinas. Considerando o nível intelectual dos alunos, tempo disponível e aptidão para línguas, o centro acadêmico por vezes opta pela supressão das línguas bíblicas, por considerar o retorno efetivo muito pequeno, em comparação com o investimento realizado. Embora não se enquadre no mesmo âmbito, o estudo do latim consta em muitos currículos, em vista da capacitação para a leitura das fontes da Tradição teológica.

A teologia bíblica pressupõe o uso da exegese, considerada uma disciplina pré-teológica. O termo grego “exegesis” significa “tirar para fora”, deduzir. Dito de forma simples, a exegese intenta, utilizando instrumental científico, captar o significado da letra da Escritura. Já que se estuda um texto literário, requer-se o conhecimento das línguas originais (hebraico, aramaico e grego) e das traduções antigas. Serve-se ainda das pesquisas arqueológicas e de outros recursos que permitem aproximação aos eventos e a seus possíveis quadros interpretativos. Entre esses, dá-se especial atenção à literatura dos povos vizinhos de Israel, cujos textos têm sido recentemente decifrados e traduzidos, e à literatura extrabíblica, no âmbito de Israel, seja a literatura intertes-



tamentária seja a rabínica, fundamentais para a interpretação do texto bíblico.

A exegese segue normalmente o itinerário: crítica textual, análise literária (por meio das tradições, história das formas e história da redação) e crítica histórica. O aluno do primeiro ciclo de teologia (bacharelado) normalmente não necessita passar por todo este espinhoso caminho. Recorre aos estudos que apresentam o resultado final do trabalho, já incorporado a uma reflexão de caráter propriamente teológico. A exegese não se constitui propriamente teologia, pois não trata diretamente do sentido da fé. A teologia bíblica, por sua vez, resgata não somente o ambiente cultural que cerca a Bíblia, por meio da filologia, história das mentalidades e dos mitos, mas também o ambiente vital da comunidade crente, os traços da experiência de Deus e o significado da Palavra de Deus para o fiel¹².

Diferentes perspectivas orientam a teologia bíblica a partir do método exegético adotado. Algumas se complementam, outras se enfrentam. Procurando integrá-las, cada professor privilegia um enfoque. Entre as muitas existentes, destacam-se:

- Leitura dogmática dos textos. Tal procedimento, felizmente em desuso, seleciona os textos bíblicos consoantes com as afirmações dogmáticas, tomadas de forma fixista. Faz assim uma anacrônica leitura regressiva. Não se deixa o texto falar. Fala-se por ele. Chama-se “dicta probantia”, ou seja, os textos bíblicos servem somente para provar as afirmações da teologia.
- Leitura sociológica. Compreende o texto a partir do contexto sociopolítico e econômico. Esta leitura privilegia a chave de interpretação das estruturas sociais, destacando as ideologias em conflito, tanto na sociedade como no texto bíblico. A interpretação sociológica, muito em voga no auge da teologia da libertação, ajuda a libertar a teologia bíblica de interpretações idealistas e

12. Existe diferença entre os métodos de exegese, como análise sociológica, estrutural, retórica, das fontes, da tradição etc., e os métodos da teologia bíblica, como estudo de temas centrais ou temáticos. Na situação ideal, os primeiros desembocam nos outros. Quando isso não acontece produz-se ou exegese desprovida do elemento propriamente teológico ou teologia bíblica que carece de cientificidade.



espiritualistas. Corre o risco, no entanto, de não penetrar até o nível propriamente teológico, isto é, o que Deus diz de si mesmo. Por vezes, subestima o valor da religião e do imaginário social, onde se molda a imagem do sagrado.

- Leitura sob a ótica da “história das mentalidades”. Serve-se da tendência crescente na historiografia, ao acentuar o influxo da cultura, da compreensão dos fatos, especialmente na vida cotidiana, sobre os textos. Ainda desenvolveu-se pouco nos estudos bíblicos.
- Análise de estrutura: parte do texto, tal como está, procurando perceber-lhe a estrutura superficial e profunda. Método propício para estudo orientado, realiza-se em grupos ou pessoalmente. Ao contrário do corte sincrônico da história da redação, que busca, às vezes em vão, distinguir minuciosamente camadas de textos, ela adota procedimento sincrônico. Considera o texto como unidade, conjunto estruturado em ordem a transmitir uma mensagem. Quando tomado de forma absoluta, por meio da análise estrutural, prescinde da história do texto e sua gênese. Alguns que se servem deste método limitam a interpretação do texto à tarefa de identificar a estrutura literária do texto e sua lógica de oposição.
- Estudo dos temas centrais: selecionam-se os principais temas e assuntos dos livros em questão, enfocando-os sob esta chave. O estudo temático intenta compreender o texto com algumas categorias globalizantes e unificadoras.
- Análise setorizada: consiste no procedimento de analisar um tema ou um relato do livro bíblico em questão, servindo-se da exegese e de outros instrumentais das ciências bíblicas. Tem a vantagem de mostrar a originalidade de uma perícopes ou capítulo, apresenta a desvantagem de se tornar enfadonha para os alunos do bacharelado. Aprofunda um aspecto, à custa da perda da visão geral.

A exegese bíblica, em âmbito internacional, parece ser o setor em que mais se investiga com liberdade de opinião. Entretanto, os resultados das pesquisas são, muitas vezes, vistos com suspeita. Não falta quem acuse os biblistas de responsáveis pelo desabamento da fé do povo, devido à leitura crítica e desmitologizante dos textos. Na América Latina, com exceções, realiza-se pouco na área da pesquisa bíblica

de natureza acadêmica. Tal carência se justifica, em grande parte, pela deficiente situação da pesquisa científica. Falta de bibliografia especializada, urgências da pastoral, ausência de professores etc. dificultam o trabalho científico. Em contrapartida, avançou-se muito na divulgação da teologia bíblica; criaram-se e resgataram-se significativos paradigmas, em consonância com a experiência do povo de Deus, especialmente dos marginalizados. Engendrou-se um movimento de leitura da Bíblia na ótica dos pobres, ramificado em todo o Continente. Carlos Mesters explicitou uma postura metodológico-hermenêutica que, de forma simples, integra os recursos oferecidos pela ciência bíblica atual com a premente necessidade de uma leitura pastoral da Escritura. Considera que o *texto* bíblico recupera seu sentido a partir do *contexto* da vivência de fé da comunidade eclesial, inserida no *pré-texto* das perguntas suscitadas pela realidade social.

A teologia bíblica, em especial, é chamada a vincular-se à espiritualidade. Mantendo o necessário rigor teórico, o estudo da Escritura serve para alimentar a vida de fé do estudante. A Bíblia, dentre as áreas de estudo, pode ser ponta de lança da recuperação da função anagógica e mistagógica (entrada no mistério divino) da teologia. Estimula-se o aluno a reler e meditar o texto bíblico estudado, com outro olhar, o místico-contemplativo.

O método histórico-crítico e o teológico na teologia bíblica

“O problema de fundo é o da relação entre reconstrução e reinterpretção. Na reconstrução, respeita-se a história, serve-se prevalentemente do método histórico-crítico, enquanto na interpretação se deve servir dos dois métodos juntos. A reconstrução submete também a estrutura a uma teologia bíblica, apresentada historicamente. Deve-se notar, no entanto, que a estrutura, que acompanha a reconstrução histórica, é ainda um elemento formal não qualificante. No fato de qualificar a estrutura e suas partes intervém a interpretação. O mais importante é a interpretação, o princípio hermenêutico unitário que anima sua estrutura. É a partir dela que se pode julgar se se trata de uma compreensão crítica da fé bíblica ou de uma interpretação que se fecha na história sem chegar à fé” (G. Segalla, “Teologia bíblica”, in: Nuovo dizionario di teologia bíblica, Milão, Paoline, p. 1539).



- MAGGIONI, B., "Esegesi bíblica", in: *Nuovo dizionario di teologia bíblica*, Milão, Paoline, pp. 497-506.
- MESTERS, C., *Por trás das Palavras*, Vozes, Petrópolis, 1974, pp. 223-238.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 10-88.
- SEGALLA, G., "Teologia bíblica" in: *Nuovo dizionario di teologia bíblica*, Milão, Paoline, pp. 1533-1539.

3. Teologia moral

A moral vinha sendo considerada como a parte "prática" da teologia, em relação ao corpo teórico, pertencente à dogmática. Atualmente essa distinção rígida se atenuou, com a valorização da dimensão praxica de toda teologia. Ao contrário do que se ouve dizer, a moral necessita de consistente sustentação teórica por ser área complexa do pensar teológico. Ao mesmo tempo, ela toca em muitos aspectos práticos e significativos não somente da pastoral, mas também da vida pessoal do aluno, exercendo influxo existencial indiscutível.

O ensino-aprendizagem da teologia moral visa refletir sobre a resposta concreta que o cristão dá a Deus nos diversos âmbitos de sua existência: pessoal, interpessoal, comunitário, social e político. Configura-se como autêntico saber crítico e específico sobre o compromisso ético dos cristãos, vivido e interpretado à luz da fé. Erige-se em legítimo saber ético, comportando exigências de criticidade teórica e garantias de plausibilidade sociocultural. Ao mesmo tempo, busca e sustenta "a identidade cristã de seu objeto e a genuína razão teológica de seu discurso" (M. Vidal).

A teologia moral se divide em dois grandes blocos, compreendendo várias disciplinas. O primeiro bloco, denominado "teologia moral fundamental", oferece reflexão global sobre as bases e os critérios do agir do cristão. Considera a inteligência da realidade humana como processual e condicionada, marcada pela finitude, pela graça e pelo pecado. Estabelece também os liames da teologia moral com as ciências humanas. Porque ciência prática, cuja matéria-prima é o agir humano, a moral necessita, mais do que qualquer outra área da teologia, de eficazes mediações hermenêuticas pré-teológicas, advindas do



âmbito da filosofia, medicina, psicologia, antropologia cultural, economia etc. Sem este suporte crítico-auxiliar, cai-se num discurso autoritário e ingênuo, no qual abundam aplicações simplistas e descontextualizadas de textos bíblicos, patrísticos ou do magistério recente, produzindo efeitos nefastos para a vida cristã. Ao mesmo tempo, a moral fundamental vai haurir da Escritura e da tradição seus princípios teológicos básicos, que lhe permitirão gozar distanciamento sadio e metacrítica acurada dos outros saberes humanos, dando ao cristão critérios amplos e parâmetros para sua ação.

O segundo bloco compreende a reflexão ética específica sobre os diversos setores da existência humana. Cada instituto de teologia reorganiza os seus conteúdos de forma própria. Em geral, os cursos se dividem em: moral da pessoa, com destaque na sexualidade; moral social e política, e novas questões morais, incluindo bioética e ética ecológica.

A teologia moral, elaborada em instituições acadêmicas católicas, constituiu-se porta aberta para o diálogo com a sociedade e a comunidade científica, além de ajudar o aluno a romper parte da distância entre reflexão acadêmica e vida pessoal, teologia e pastoral. A questão ética está voltando à tona em vários setores da vida social. “A ética teológica se encontra diante de um desafio de grande significação histórica: afrontar a crise da civilização e propor um horizonte axiológico que devolva a esperança à desmoralizada existência humana. Impõe-se a necessidade de uma reorientação na reflexão teológico-moral.”¹³

A ética vivida e refletida à luz da fé é imprescindível na existência do cristão e na ação pastoral da comunidade eclesial. Mas fazer teologia moral viva, acalorada e estimulante encontra vários escolhos. Da parte das instituições católicas, existem dificuldades disciplinares. A reflexão ética dos teólogos está submetida a forte controle, com espaço de vôo muito reduzido. Tanto os alunos como os professores sentem a crescente distância entre aquilo que é sustentado como visão oficial da Igreja, a prática dos fiéis e uma proposta ética cristã adequa-

13. M. Vidal, “Ética teológica”, in: *Diccionario de ética teológica*, Estella, EVD, 1991, p. 244.

da ao nosso tempo. Da parte da sociedade atual, o subjetivismo exacerbado, a fragmentação da ética, a quantidade imensa de pesquisas, a falta de consenso da comunidade científica em graves questões específicas, a pluralidade axiológica dificultam o diálogo da teologia moral com instâncias extraeclesiais. A tarefa, no entanto, permanece. A chance, malgrado os obstáculos, está dada.

A docência de teologia moral

“O professor de teologia moral é uma espécie de teólogo ambulante, que sempre carrega consigo duas pesadas malas: a dos livros e a da experiência pastoral. Sobretudo sem esta última, dificilmente deixará de ser considerado como ‘pessoa de gabinete’. Bem afirma Frei Bernardino Leers que, além da curiosidade de uma criança, o ‘sincero amor convivencial com o povo’ é um requisito imprescindível ao moralista hoje.

Também o contexto eclesial e político mudou profundamente e continua agitado. Sobretudo os problemas de ordem social vêm continuamente às portas da Igreja e da Teologia, interpelando-as com sempre novos fatos e novas interrogações. As várias ciências adquirem sempre maior credibilidade e, por isso mesmo, seus questionamentos não podem ser ignorados. Nunca foi tão fascinante lecionar Moral como no Brasil hoje: estamos diante de um campo aberto, com largos horizontes, provocantes, com grandes expectativas.

Em se tratando de enfoque, é preciso estar atento sobretudo ao prisma da Teologia de cunho latino-americano. Nunca se insiste bastante sobre o fato de a novidade da Teologia da Libertação não estar tanto na temática quanto no enfoque que esta temática recebe. Um tema como o da ecologia, por exemplo, encontra-se em todos os tratados mais recentes. Contudo, o prisma da Moral Renovada é mais funcionalista, enquanto o da Libertação é mais contestador do tipo de progresso que caracteriza o Primeiro Mundo. Com razão se insiste que se trata mais de uma metodologia diferente do que qualquer outra coisa” (A. Moser, “É difícil ensinar teologia moral hoje?” in: VVAA, Novas fronteiras da moral no Brasil, São Paulo, Santuário, 1992, pp. 177, 178, 182).



- LEERS, B., "Memórias de um professor de teologia moral no Brasil" in: VV.AA., *Novas fronteiras da moral no Brasil*, São Paulo, Santuário, 1992, pp. 17-31.
- MOSER, A., "É difícil ensinar teologia moral hoje?" in: VV.AA., *Novas fronteiras da moral no Brasil*, São Paulo, Santuário, 1992, pp. 176-187.
- VIDAL, M., "Ética teológica", in: *Diccionario de ética teológica*, Estella, EVD, 1991, pp. 242-245.
- VIRT, G., "Teología moral" in: H. Rotter-G. Virt, *Nuevo diccionario de moral cristiana*, Barcelona, Herder, 1993, pp. 567-576.

4. Teologia sistemática ou dogmática

A dogmática compreende uma série de disciplinas, resultantes da elaboração teórica da Igreja durante os quase dois mil anos de sua existência. A matéria-prima da dogmática é o dado revelado, aprofundado, reinterpretado e enriquecido pela tradição viva e regulada pelo magistério, no correr da história. Normalmente, os institutos privilegiam, na carga horária, as disciplinas centrais: cristologia, eclesiologia, sacramentos (em geral, e especificamente os sete sacramentos), Trindade, antropologia teológica (criação, pecado, graça e salvação). A dogmática abarca ainda pequenos tratados como a escatologia e a mariologia.

Quanto à terminologia, alguns autores identificam dogmática com sistemática, preferindo o segundo termo. Ele teria a vantagem de evitar o risco de fixação nas fórmulas dogmáticas, deslocando seu interesse para o processo orgânico de autocompreensão da fé. Outros, por sua vez, consideram a sistemática como a soma da teologia dogmática, fundamental e moral.

A teologia sistemática, como inteligência atualizada dos dados da fé, não se ocupa meramente em repetir os dogmas, mas em tornar compreensível e significativo o imenso patrimônio da vida e reflexão dos cristãos. Renuncia ao objetivismo estéril, que intenta contemplar uma verdade em si mesma, longe da problemática humana. Leva em conta, em seu trabalho, a sensibilidade e a forma de compreender a verdade de nossos contemporâneos. Integra em seu discurso a experiência subjetiva, reelaborando conceitos (como revelação, graça, sacramentos) em consonância com as experiências pessoais e grupais. Reconhece a historicidade e provisoriedade de suas afirmações, sem com isso cair em relativismo dissolvente. Exercita seu caráter per-

formativo, impulsionando à conversão, à prática efetiva do amor solidário, pois reconhece que a verdade cristã é operativa, transformadora, prática. Empenha-se em recriar a linguagem que, fiel ao passado, abre a compreensão da fé às pessoas com esquemas mentais atuais; refaz alguns elementos de seu aparato conceitual.

Com a dogmática-sistemática, entra-se na principal área diferenciadora da teologia católica, em relação aos evangélicos e ortodoxos. Os grupos cristãos não-católicos vêm com certa desconfiança o excessivo peso que a teologia católica dá à dogmática. Os evangélicos acentuam mais a teologia bíblica, aceitando a dogmática elaborada pelos primeiros concílios ecumênicos. Entretanto, na atualidade, alguns teólogos protestantes, como K. Barth, P. Tillich, W. Pannenberg e Moltmann entre outros, têm elaborado excelentes, profundos e amplos tratados de sistemática, oferecendo valiosa contribuição para suas igrejas e para os companheiros católicos. Os ortodoxos vão um pouco além dos evangélicos, ao aceitar as afirmações dogmáticas até a patrística tardia, bem como alguns pronunciamentos do magistério católico. Movem-se no entanto em outra esfera de reflexão, mais tradicional e mística e menos especulativa, se compreendida sob o ponto de vista ocidental.

A teologia dogmática sofre alteração substancial com o Concílio Vaticano II. Abandona-se o esquema dedutivo, centrado em teses, substituindo-o pelo procedimento proposto no Decreto *Optatam totius*, n. 16. O estudo de cada tema da dogmática deve, segundo o documento, partir da Escritura. Em seguida, percorre a reflexão realizada pela patrística e pela história do dogma. Por fim, realiza reflexão especulativa e atualiza-se. A teoria assim elaborada tem finalidade prática: ser reconhecida na liturgia e na vida da Igreja e contribuir para a evangelização em novos contextos.

Dogmática e processo

“Toda definição dogmática representa, ao mesmo tempo, um ponto de partida e um ponto de chegada no processo vivo da fé eclesial para a compreensão do que nela se contém. A aceitação do dogma por parte da fé eclesial será sempre um acontecimento histórico, cuja configura-

ção concreta escapa à precisão humana. A fé, em sua intrínseca tendência de procurar sua própria autocompreensão dentro do atual contexto cultural, não pode deixar de se interpretar e de se expressar novamente. Não somente as definições do magistério, mas também a mesma palavra de Deus, se estruturam em proposições humanas, permanecendo, assim, continuamente submetidas à sua interpretação na fé.

Faz parte da função própria da teologia a compreensão-interpretação crítica, metódica e sistemática (neste sentido, científica) dos dogmas (...) Dentro desta função, realizada em comunhão com a fé eclesial e a seu serviço, podemos determinar três momentos (não de sucessão temporal): retrospectivo, introspectivo e prospectivo" (Juan Alfaro, "A teologia diante do magistério", in: R. Latourelle-G. O'Collins, Problemas e perspectivas de teologia fundamental, São Paulo, Loyola, 1993, p. 355).

GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 17-125.

NEUFELD, K., "La teología sistemática en nuestro tiempo" in: — (org.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática* Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 11-22 [ed. br.: *Problemas e perspectivas de teologia dogmática*, São Paulo, Loyola, 1993].

OSCULATI, R., "Método sistemático y pensamiento teológico" in: K. Neufeld (org.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 25-47 [ed. br. cit. acima].

5. Direito canônico

A Igreja institucionaliza-se a serviço da evangelização. Enquanto estrutura organizada, elabora uma série de leis e regulamentações, de diferente teor. O conjunto nuclear das normas e prescrições jurídicas mais importantes se condensam e se cristalizam no *Código de direito canônico* (CDC).

A primeira tentativa de fazer coletânea jurídica das ordenações então existentes na Igreja desemboca nas "constituições apostólicas", coligidas na Síria por volta de 380. Outro intento posterior recolhe as resoluções dos cânones dos grandes concílios do século IV. Até os fins do século XI, prevalece uma "organização sinodal da Igreja, pois os



sínodos ou concílios de cada Igreja determinavam em larga escala o que devia valer como organização eclesial. Para a Igreja inteira, os concílios gerais gozavam de grande prestígio. Os decretos papais tinham amplo reconhecimento, mas a sua influência permaneceu limitada¹⁴.

O século XII marca o início da guinada rumo a um direito eclesiástico centralizado. Seguindo o modelo do direito romano, a Igreja Católica de Rito Latino elabora e reúne suas determinações de forma mais ou menos articulada, sem assumir a feição de um definitivo corpo orgânico de leis. O primeiro código sistematizado de direito canônico remonta a 1917, carregando em si o modelo eclesiológico pré-conciliar. Após o Vaticano II, urge nova configuração jurídica. Promulga-se o atual código em 1983, estruturado da seguinte forma: normas gerais, direito constitucional (“De populo Dei”), magistério, ministério de santificação (em especial, direito sacramental), direito sobre bens, direito penal e direito processual.

A teologia estuda o direito canônico com a dupla finalidade de compreender-lhe o valor e conhecer-lhe o conteúdo, em vista de sua aplicação prática¹⁵. A matéria-prima dessa área teológica diferencia-se sobremodo das outras: as leis eclesiásticas contidas no CDC. Requer-se como instrumental pré-teológico o conhecimento da linguagem e da lógica do sistema jurídico.

O estudo do direito canônico compreende dois blocos de disciplinas. O primeiro, denominado “direito canônico fundamental”, fornece ao aluno informações sobre a história do documento, justifica sua

14. K. Walf, “Direito da Igreja” in: P. Eicher (org.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, São Paulo, Paulus, p. 181.

15. “No direito canônico, instituições e carismas, ministérios e funções encontram sua justa e intrínseca conexão, pelo que se fortalecem mutuamente, evita-se a dispersão e o isolamento e ele os coloca em relevo e delimita como valores dentro da organicidade da Igreja-Sacramento de Salvação (...) Por Jesus Cristo todos os elementos visíveis, conaturais e imanentes da Igreja são como que assumidos pelo princípio transcendente, pelo Espírito Santo (...) O jurídico, realidade humana fundamental, fica como que impregnado pelo Espírito Santo se a pessoa permanece unida ao Cristo-Igreja” (L. Vela Sanches, “Teologia do Direito”, in: *Dicionário de Direito Canônico*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 720-721).



existência e finalidade, bem como mune-o de instrumental para compreender sua linguagem e lógica. O segundo bloco contém temas específicos, correspondentes a partes do documento: direito canônico sacramental, matrimonial, da vida religiosa etc.

Historicidade do direito canônico

“Não foram incondicionalmente os esforços dos teólogos ou mais tarde dos juristas da Igreja que exerceram o papel mais importante (na mudança do direito), mas foi a evolução social geral a responsável por isso. O direito da Igreja nutre-se das indispensáveis fontes da revelação, mas ao mesmo tempo orienta-se também pelos eventuais dados históricos e sociais.

Para a Igreja de qualquer cultura e época propõe-se de maneira nova a pergunta sobre até que ponto o seu direito serve à salvação das almas dos que lhe estão sujeitos (“salus animarum suprema lex”). É compreensível que a organização jurídica real eclesiástica, quanto ao conteúdo, forma e sistematização, sempre tenha se orientado por modelos seculares. Somente assim pôde a Igreja cumprir as suas tarefas no eventual contexto histórico e no quadro da estrutura de plausibilidade eventualmente em vigor.

Trata-se aí de um processo hermenêutico que, segundo a fé da Igreja, é acompanhado pelo Espírito de Deus (Pneuma). A aceitação deste conhecimento liberta e preserva a Igreja de direito e estruturas que se tornaram obsoletos e inúteis e, em consequência, prejudiciais e ineficientes” (K. Walf, “Direito da Igreja”, in: P. Eicher (org.), Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, São Paulo, Paulus, 1993, p. 182).

CORECCO, E., “Teologia del diritto canonico” in: *Nuovo dizionario di teologia*, Milão, Paoline, 1988, pp. 1.711-1.734.

VELA SANCHES, L., “Teologia do direito” in: C. C. Salvador (org.), *Dicionário de direito canônico*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 719-721.

WALF, K., “Direito da Igreja” in: *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 180-184.



6. História da Igreja

A Igreja, instituição humana tocada pela graça divina, encaminha-se na história rumo à plenitude escatológica. A teologia vai sendo gerada no coração da Igreja, em seu lento caminhar pelas sendas da história. É extremamente útil para a teologia compreender como e por que a Igreja faz opções pastorais e assume distintas configurações no correr dos tempos, bem como conhecer o contexto vital em que elabora e reinterpreta seus dogmas. A área de estudo “História da Igreja” (HI) fornece um eixo, visão panorâmica das grandes fases da história universal, inserindo aí as distintas formas que a comunidade eclesial assume nos correspondentes contextos socioculturais e as formulações dogmáticas que elabora. A relação Igreja-Mundo só pode ser corretamente compreendida com a ajuda das informações provenientes da história, entendida não como simples seqüência de fatos e eventos, mas como estudo sistemático (= historiografia). Além disso, a HI põe o estudante a par dos conflitos de mentalidades, idéias e movimentos sociais que povoam o espaço eclesial até os nossos dias.

A História da Igreja trabalha sobre a matéria-prima dos eventos e idéias do passado que repercutem na Igreja de hoje. Postula, ao menos da parte do professor, pleno domínio da mediação pré-teológica da historiografia. O instrumental crítico adotado, como a história de personagens, o materialismo histórico, o culturalismo, a história das mentalidades, permite descobertas distintas, ou acentua alguns aspectos, em detrimento de outros. A perspectiva também altera substancialmente os resultados das pesquisas, como tem demonstrado a tentativa de fazer história da Igreja latino-americana a partir dos pobres.

Pensar diacronicamente as configurações eclesiais, à luz da fé com o instrumental da historiografia, não leva a visão acabada e perfeita sobre a essência teológica da Igreja. O que a História da Igreja vê a respeito da comunidade eclesial modifica-se com o passar do tempo, pois sua visão está condicionada pela ciência histórica, fundamentalmente uma ciência interpretativa. “Cada historiólogo reconhece que, em última análise, é sua tarefa colocar o resultado da pesquisa de suas fontes dentro de uma conjuntura interpretativa; e aqui (...) deverá ter a coragem de apresentar (...) *seu* entendimento de história, *sua*



interpretação como uma conjuntura razoável, produto de *sua* criatividade.”¹⁶ Outro condicionante decisivo, o modelo eclesiológico, exerce importante efeito sobre a constituição dos paradigmas que organizam e selecionam os dados históricos, possibilitando conclusões inusitadas ou reforçando os elementos já existentes.

A História da Igreja abarca vastíssimo período de tempo e contém imenso caudal de informações, que são selecionadas e condensadas em exíguo espaço de tempo. De praxe, os institutos reservam à História da Igreja dois cursos, de no máximo 60 horas/aula cada um. Se, por um lado, compreende disciplinas leves (“light”), em que requer pouca capacidade de especulação, em comparação com a dogmática, por outro lado é difícil conseguir sínteses bem articuladas e úteis para a teologia, devido à imensa quantidade de informações. Pode-se para efeito didático, com a ajuda da clássica caracterização da historiografia, dividir a História da Igreja nas seguintes disciplinas: História da Igreja antiga, História da Igreja medieval, Igreja e o advento da modernidade européia, História da Igreja contemporânea. Acrescenta-se ainda, em nosso contexto, a História da Igreja na América Latina e no Brasil.

História da Igreja, teologia e práxis

“À medida que se pratica a história da Igreja no quadro das faculdades teológicas, ela goza de enorme importância para a autocompreensão eclesial. Ela detecta evoluções no contexto de mudanças sociais e culturais do passado e dilui um fixismo institucional-dogmático que projeta no passado as situações de fato da Igreja de hoje. Desta maneira, a história da Igreja proporciona um quadro geral de referência para o pensamento teológico e constitui uma chave imprescindível para a compreensão não só das decisões do magistério eclesial, mas também do pensamento teológico e da vida da Igreja em geral.

Quando a história da Igreja descobre, mediante o estudo das fontes, a origem dos conflitos e divisões de hoje, oferece uma contribuição te-

16. A. Weiler, “História da Igreja e nova orientação da historiologia”, in: *Concilium* 57 (1970), p. 838.

rapêutica para a reforma da Igreja (...) Para conduzir a uma nova prática, não basta sobrepassar alguns séculos, mas sim o diálogo com outras disciplinas teológicas e, com as ciências humanas, encaminhar a recuperação de umas estruturas e possibilidades de decisão perdidas.

Como último critério do historiador da Igreja não estão as normas de uma antropologia ilustrada, mas a pregação de Jesus Cristo mesmo. Ela constitui o critério último e irrenunciável da formação do juízo da história da Igreja” (Victor Conzemius, “História da Igreja”, in: P. Eicher [org.], Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, São Paulo, Paulus, 1993, pp. 347s).

AUBERT, R., “Introdução Geral”, in: DANIÉLOU, J.-MARROU, H.-I., (orgs.), *Nova história da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 5-22.

CONZEMIUS, V., “História da Igreja” in: P. Eicher (org.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, São Paulo, Paulus, 1993, pp. 347-351.

VV.AA., *Concilium* 57, 1970/7, número temático: “A história da Igreja na Viragem”.

7. Liturgia e espiritualidade

Espiritualidade e liturgia, como a pastoral, não consistem apenas em áreas de estudo ou disciplinas teológicas, mas em dimensões da vida cristã. Quando o cristão desce ao nível das motivações de sua fé, toca na espiritualidade; quando expressa por meio do louvor, súplica e ação de graças sua adesão ao projeto de Jesus e do Reino, como membro pleno da comunidade eclesial, toma parte da liturgia. Quando reflete orgânica, criticamente sobre elas, faz teologia.

Ambas as disciplinas reaparecem recentemente nos cursos acadêmicos. A cátedra de “espiritualidade” é criada somente em 1917, pelos dominicanos em Roma, embora já existam, desde o século XVII, reflexões diversas sobre a temática. A reivindicação para inserir a liturgia entre as disciplinas teológicas parte do jesuíta português E. Azevedo, em 1748. O primeiro livro de teologia litúrgica surge mais tarde com o beneditino L. Baeuduin, em 1912. Mas a liturgia só assume seu *status* de disciplina teológica no final da década de trinta, com as



contribuições das Semanas litúrgicas de Lovaina (1937) e dos escritos de R. Guardini, O. Casel e J. Jungmann, entre outros.

A espiritualidade, como vivência, caracteriza o seguimento de Jesus, próprio do cristão, enquanto entrega do coração a Deus (“fides qua”), compreendendo a dimensão místico-celebrativa da fé. Por estar envolvida neste clima de abertura ao mistério, em que a razão se cala e se curva humildemente à grandeza de Deus, a teologia espiritual exige outra forma de articulação de discurso, que privilegie as imagens, a analogia, a beleza, o envolvimento afetivo. Como conciliá-los com as exigências da reflexão sistematizada? Ao tratar do “seguimento de Jesus”, elemento qualificativo da existência cristã, a espiritualidade contribui nos estudos teológicos com seu caráter “motivacional”, concreto e dinâmico.

Por sua natureza mesma, a teologia espiritual se diferencia dos outros setores da teologia. A dogmática se envolve com a compreensão e interpretação dos conteúdos da fé. A moral desvela os fundamentos e critérios normativos do agir cristão. A pastoral se refere à organização e animação da vida da comunidade. A espiritualidade, por sua vez, reflete sobre o processo da fé, descrevendo-lhe a estrutura e as leis de seu desenvolvimento. Estuda a ressonância do relacionamento com Deus na consciência, liberdade e sentimentos da pessoa. Define-se como “a ciência teológica que estuda o desenvolvimento progressivo da vida cristã, quer dizer, da vida da graça animada pelo impulso dinâmico até alcançar a santidade perfeita, sob a ação vivificadora do Espírito Santo”¹⁷.

A espiritualidade cristã pode ser trabalhada, enquanto discurso regrado, por temas ou pela via histórica. No primeiro caso, reflete-se sobre o seguimento de Jesus, a ascética, a contemplação, as virtudes teológicas (fé, esperança, caridade), a conversão, a cruz, os exercícios de piedade, a liberdade cristã e outros assuntos básicos selecionados pelo professor. A via história considera as principais espiritualidades e delinea os traços das correntes mais importantes: franciscana, inaciana, dominicana, carmelita, agostiniana, beneditina etc., além de caracterizar alguns grupos contemporâneos.

17. B. della Trinità, “Teologia espiritual” in: E. Ancilli (org.), *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, t. III, p. 464.

Com a “volta do sagrado” na sociedade moderna e com o desejo ardente de experiências místicas, por vezes eivadas de espiritualismo etéreo, desprovidas de compromisso real e efetivo com o projeto de Deus, essa disciplina assume grande importância. Na América Latina, em especial, postula-se uma teologia espiritual que assuma a prática de solidariedade com os pobres e excluídos, e que mostre, ao mesmo tempo, os traços da experiência de Deus nela presentes. Exige-se a integração do universo interior da pessoa com a elevação mística ao mistério inefável e o empenho teologal por uma sociedade justa e fraterna.

A liturgia, enquanto área de estudo teológico, oferece matéria-prima mais palpável, embora igualmente ampla: a prática litúrgica da Igreja. Correntemente reduzida a uma disciplina, a teologia litúrgica encerra elementos espirituais e místicos, históricos, práticos e disciplinares. Pela via histórica, mostra-se como o Povo de Deus na Bíblia celebra sua vida e identificam-se as formas de compreender e organizar a liturgia nas diversas fases do caminhar da Igreja através do tempo. Pela via prática, analisam-se as liturgias atuais na comunidade eclesial, estimulando sua inculturação. Por meio da via teológico-especulativa reflete-se sobre o sentido da liturgia para a vida da Igreja. A via disciplinar explicita os elementos constitutivos da liturgia, enquanto expressão regrada e submetida a leis eclesiásticas. Muitas vezes, o professor faz opção por uma das vias, em detrimento das outras¹⁸. Melhor seria integrar as diversas vias, possibilitando um olhar mais abrangente, atento ainda aos desafios da inculturação, que incide de forma peculiar na liturgia.

Para um estatuto da teologia litúrgica

“1. A liturgia exige uma compreensão em nível teológico, porque é essencialmente portadora de todo o dado de fé comunicado pela revelação.”

18. O caso mais corrente (e deplorável) consiste em reduzir a liturgia a uma “filial” do direito canônico. O mestre ocupa seu tempo convencendo os alunos, especialmente futuros sacerdotes, da necessidade da observância estrita das rubricas e outras determinações disciplinares.

2. A liturgia é chamada a dar sua contribuição para a teologia, não somente como 'locus theologicus'. A liturgia é modo de ser revelação (...)

3. É lícito chamar de teologia litúrgica a reflexão que provém da praxe celebrativa e que, com ela, esclarece o conteúdo teológico da liturgia.

4. Existe uma 'teologia litúrgica' que assim se chama porque situa no fazer teológico seu discurso sobre Deus segundo as categorias litúrgicas: sacramentalidade da revelação, totalidade da revelação no Cristo-sacramento, economia (salvífica), presença do mistério de Cristo e Palavra de Deus atuante.

5. A teologia litúrgica, restabelecida em sua condição de 'primeira teologia', não só admite, mas até postula, solicita, requer uma 'teologia segunda', que terá como tarefa o papel de investigar e pesquisar, antes de mais nada, o modo como, no plano histórico-cultural, o mistério de Cristo vai se realizando no mundo e, em segundo lugar, o de transferir para linguagem cultural adequada aos tempos o que a liturgia expressa na sua linguagem simbólica" (S. Marsili, "Teologia litúrgica" in: D. Sartore-A. M. Triarca (orgs.), Dicionário de liturgia, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 1185s).

DELLA TRINITÀ, B., "Teología espiritual" in: ANCILLI, E., (org.), *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, t. III, pp. 464-471.

MARSILI, S., "Teologia litúrgica" in: D. Sartore-A. M. Triarca (orgs.), *Dicionário de liturgia*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 1163-1187.

MOIOLI, G., "Teologia Espiritual" in: S. de Fiores-T. Goffi, (orgs.), *Diccionario de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 1135-1142.

SECONDIN, B.-GOFFI, T., *Curso de espiritualidade*, São Paulo, Paulinas, 1994, pp. 9-23.

8. Outras disciplinas

O complexo intelectual, que se organiza para articular um curso seminarístico ou de bacharelado em quatro anos, nem sempre contempla certas disciplinas, seguramente importantes para a inteligência da fé e para a vida atual da Igreja. Dentre elas, destacam-se: patrologia,



teologia pastoral, teologia das religiões, ecumenismo, homilética, religiosidade popular, prática paroquial, aconselhamento pessoal e missiologia. Embora diversos documentos oficiais alertem para sua importância e necessidade, a ausência de professores, a falta de clareza sobre seu conteúdo e necessidade, a grade curricular já definida, bem como outros fatores particulares, fazem com que estas disciplinas sejam postergadas, ignoradas ou colocadas como dispensáveis.

O fato inconteste é que, ao menos, fenômenos de incidência relevante na evangelização necessitariam repercutir mais no estudo da teologia, tanto no enfoque das matérias já existentes como na constituição de novas disciplinas. Dentre estas questões emergentes, destacam-se o crescimento vertiginoso de igrejas pentecostais, seitas e religiões das mais diversas origens, além de multiformes manifestações não-institucionalizadas de misticismo e a consciência crescente sobre a inculturação, o imprescindível diálogo com as culturas afro-ameríndias e com a modernidade. Em todos os casos, exigem-se disciplinas teológicas de cunho fenomenológico, dissecando e caracterizando claramente elementos vitais do tema em questão, e de natureza especulativa, emitindo juízo de valor a partir da fé da Igreja, seguido de algumas pistas pastorais.

Missiologia

“Uma das linhas prioritárias das conclusões de Santo Domingo é a evangelização ‘inculturada’. Nas disciplinas teológicas clássicas da teologia ela não encontra hoje seu devido lugar. Muitos pastores tentam resolver esta lacuna com curso de férias, encontros ou semanas teológicas. Todas as questões da inculturação encontram hoje seu lugar privilegiado na missiologia. Também os tratados da Igreja ‘mistério, comunhão e missão’ (ChrL 12 e PDV 12), do pluralismo religioso (cf. Estudos CNBB 62), do diálogo inter-religioso (cf. Estudos CNBB 52), da espiritualidade e pastoral missionária, da causa indígena e afro-americana e, naturalmente, a missão ‘ad gentes’ teriam seu lugar nesta missiologia. Ela exigiria uma carga horária de 120 horas/aula (...).

A missiologia, originalmente considerada uma disciplina específica para missionários que partem para outros continentes numa missão ‘ad



gentes', hoje tem um perfil mais abrangente. Todas as questões acima elencadas surgem também nas situações missionárias no interior deste vasto Brasil (...) Cresce a convicção de que a missão é condição essencial e permanente da Igreja, em todo tempo e lugar" (P. Suess, "A missiologia e as diretrizes básicas da formação dos presbíteros", in: REB 53, fasc. 212, dez. 1993, p. 934).

BROX, N., "Patrologia" in: P. Eicher (org.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, São Paulo, Paulus, 1993, pp. 644-648.

FLORISTÁN, C., *Teología práctica, teoría y praxis da la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 359-561.

QUASTEN, J., "Patrologia" in: *Sacramentum Mundi*, Barcelona, Herder, 1974, t. 5, pp. 313-319.

9. Resumindo

As áreas de estudo da teologia, com as possíveis divisões em blocos e disciplinas, no curso de bacharelado, podem ser representadas no esquema abaixo:

Fundamental:	[Introdução à teologia Revelação, fé, tradição
Bíblica:	[Línguas bíblicas Introdução geral Livros do AT (várias disciplinas) Livros do NT (várias disciplinas)
Moral:	[Fundamental Específica: da pessoa, social, ecológica...
Dogmática:	[Trindade, cristologia, eclesiologia, antropologia teológica Escatologia, mariologia etc.
Direito canônico:	[fundamental



Específico: sacramental, matrimonial, vida religiosa,...

Liturgia/Espiritualidade:

História da Igreja: [Antiga, medieval, moderna, contemporânea na América Latina, no Brasil.

“Prática”: [pastoral, religiosidade popular, aconselhamento pastoral...

Outras disciplinas: [patrística, ecumenismo, missiologia...

IV. PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM

É impropriedade conceber o curso acadêmico de teologia como grande supermercado do saber religioso cristão, onde os mais diversos produtos são postos à disposição do consumidor, ou como um espaço de bombardeamento de informações sobre a tábua rasa da mente do aluno. Como todo curso acadêmico, a teologia exige competência e metodologia, tanto do professor como do aluno. Ensino e aprendizagem, dois lados de uma mesma moeda, estrada de mão dupla, envolvem uma série de procedimentos, recursos e atitudes.

1. Postura pedagógica

O processo ensino-aprendizagem postula a articulação de dupla perspectiva pedagógica: *socialização do conhecimento e construção do conhecimento*. O professor de teologia fez um longo caminho de acumulação e reelaboração do saber teológico, que lhe custou tempo e investimento pessoal. Agora, exerce a função de oferecer chaves de inteligência, explicações, sínteses, conteúdos centrais, que o aluno levaria muito tempo para conseguir aprender sozinho ou dificilmente alcançaria por si. O professor reparte e propõe o conteúdo elaborado, no setor da teologia que lhe corresponde. Como os passarinhos para seus



filhotes, ele seleciona e distribui, já triturado, o alimento para seus alunos.

A segunda perspectiva completa a primeira: o aluno constrói o conhecimento, tal como afirma corretamente Piaget. Qualquer saber humano é assimilado e engendrado a partir das estruturas cognitivas da pessoa que deseja aprendê-lo. O aluno tem parte ativa na aprendizagem, ao receber e reelaborar os dados, confrontando-os com as experiências de sua vida pessoal e pastoral, e enriquecendo-os com outras leituras.

São posturas pedagógicas extremas e contraproduativas o monólogo do professor e a aprendizagem ativa, realizada somente pelo aluno. No primeiro caso, o mestre torna-se o único protagonista do processo, reduzindo seus alunos a meros repetidores. No segundo, promovem-se demasiadas atividades para os alunos, como trabalhos de grupo e leituras de textos, sem a contribuição qualificada do mestre. Como faltam critérios iluminadores, a aula se reduz a um festival de “achismos” (“eu acho que”, “me parece que”), prática estéril, como o cachorro que corre em torno do próprio rabo, sem levar à aquisição de novos conhecimentos. Em ambos os casos, compromete-se o processo de aprendizagem.

2. Metodologia

Como o nome indica, método é o caminho (em grego: “hodós”) através do qual se pretende realizar o ensino-aprendizagem. Cada disciplina ou área de estudo possui seu método adequado. Entram em questão, em proporções distintas, os seguintes componentes: explicitação do professor, trabalho de assimilação do aluno (pessoal e/ou em grupo), enriquecimento por meio de outras leituras, síntese e extrapolação.

Algumas disciplinas, por exigir maior capacidade de especulação ou utilizar instrumental teórico complexo e desconhecido pelos alunos, necessitam de maior intervenção do professor. Por exemplo: a problemática do “sobrenatural” na teologia da graça ou as noções



jurídicas básicas para o direito canônico. Outras disciplinas requerem mais tempo de leitura de enriquecimento por parte dos alunos, como História da Igreja. Outras, enfim, podem ser mais produtivas se há orientação para estudo pessoal ou em grupo, como os evangelhos e outros livros bíblicos. Importa ao professor, neste caso, recolher o trabalho realizado pelos alunos, e acrescentar o que julgar necessário. Outras disciplinas, sobretudo as mais práticas como a moral, se enriquecem mais se o aluno tem olhar atento à pastoral, daí trazendo contribuições para a discussão em sala de aula.

Participação do aluno

“Em vez de monopolizar a palavra, o jogo é estudar em comum e trocar os pontos de vista diversos e divergentes que vivem no grupo. Autoritarismo e monopólio da verdade levam à deformação das consciências, à submissão (...). O fim do ensino inclui uma capacidade autônoma de avaliar, decidir, agir e fazer na mutação constante de pessoas e situações, e não a escravidão do esquema: pergunte, eu já sei a resposta.

Na prática, a cooperação dialogal entre estudantes e professor se mostra mais complicada do que o idealista sonha. Em comparação com leigos que querem mesmo estudar teologia, seminaristas querem ser padres e, por isso, hão de passar por quatro anos de teologia. Muitas vezes, seus interesses estão divididos entre o estudo por cima de tratado ou livro e o trabalho pastoral do encontro com pessoas vivas, bem mais agradáveis do que letras mortas. Instabilidade vocacional cria mais complicações ainda. A cultura atual se torna uma cultura de ver televisão e vídeo, de ouvir música e sobretudo conversar. Nada melhor do que uma prosa em roda de amigos. Se este traço cultural existir, ficará claro o risco do trabalho em grupo: muita conversa, pouca produção; muita prosa, pouco aprofundamento do tema. Quanto maior o número de estudantes, tanto mais a falta de professores se vinga para acompanhar os estudantes e verificar o progresso nos estudos” (B. Leers, “Memórias de um professor de teologia moral no Brasil”, in: VVAA, Novas fronteiras da moral no Brasil, São Paulo, Santuário, 1992, p. 28).

O aluno que pretende trilhar o caminho de aprendizagem deve, antes de tudo, organizar-se pessoalmente. É necessário estruturar um horário de estudo e levá-lo a sério. Grande parte dos estudantes de teologia, seminaristas e religiosos corre o risco de não aproveitar o tempo de que dispõem. Comparados com muitos leigos de sua idade, que estudam, trabalham e se engajam na pastoral, dispõem de melhores condições e invejável infra-estrutura.

Dada a situação deplorável da escola pública no Brasil, apesar de terem estudado três anos de filosofia, muitos alunos apresentam dificuldades para ler, escrever, pensar e expressar-se oralmente. Sobre base pouco consistente, a carga enorme de informações perde-se como água de tempestade sobre solo argiloso e batido. Penetra pouco! No curso de filosofia dever-se-iam desenvolver as qualidades da aprendizagem e expressão, a partir do nível real dos alunos, alargando-lhes o diâmetro do gargalo estreito de seus conhecimentos e capacidades lingüísticas.

Outros fatores contribuem para o sucesso do ensino-aprendizagem. Da parte dos professores, requer-se primariamente dosagem do conteúdo conforme o nível da classe, esforço de integração entre disciplinas e avaliação periódica. Da parte do aluno, esperam-se postura pessoal de curiosidade e interesse pelo estudo, aguçamento da sensibilidade e ampliação da capacidade de reflexão tanto sobre a prática como sobre os conteúdos especulativos.

ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *Como se faz teologia*, São Paulo, Paulinas, 1979, pp. 208-256.

METTE, N., "Aprender teologia. O estudo da teologia em visão didática" in: *Concilium* 256 (1994), pp. 142-157.

V. TEOLOGIA E ESPIRITUALIDADE

Ao articular-se com a espiritualidade, a teologia recria, como na patrística, as condições para ser "mistagogia", introdução ao mistério divino. Constata-se, com tristeza, que alunos do terceiro ou quarto ano de teologia, após estudar tanto tempo a "doutrina sagrada", avançaram muito pouco na vida de fé, no seguimento a Jesus. Poder-se-ia contra-



argumentar que o curso de teologia não se destina primariamente a esta finalidade. Alimenta-se espiritualidade no espaço eclesial, não no espaço acadêmico: seminário, casa de formação ou grupo/pastoral dos leigos, conforme o caso. Mas a pergunta irrenunciável permanece: como a inteligência das verdades da fé pode ajudar a sua vivência? De que forma a compreensão impulsiona o coração a entregar-se de forma mais madura a Deus, e as mãos a abrir-se na causa da evangelização?

Na feliz expressão de J. Sobrino, a espiritualidade, ao incidir na teologia, muda-lhe o rosto, dá-lhe sabor, confere-lhe características ímpares: teologal, popular e dialogal (criatural).

Teologia *teologal*, em que pese a tautologia, exprime uma reflexão prenhe de experiência de Deus, dispondo o/a teólogo(a) e seu interlocutor(a) para a abertura à Palavra de Deus na Escritura e às suas interpelações nos “Sinais dos tempos”. Pretende também, sem medo, comunicar o conteúdo do mistério divino, reconhece a imensidão de Deus, sempre maior que a mente humana alcança. Contribui, além disso, para “uma teologia da história”, ajudando a discernir as formas da presença-ausência de Deus nas realidades humanas socioeconômicas e culturais, dando assim resposta vital aos atuais tempos de crise.

A teologia “*popular*”, em sentido lato, realiza-se no interior do povo de Deus e volta-se para ele. Como na América Latina, os pobres constituem a maioria da comunidade eclesial, “popular” adquire também conotação distintiva. Não renuncia à tarefa intelectual de pensar rigorosa e sistematicamente os dados revelados, em favor de teologia simplista, ao alcance direto das massas populares. Igualmente necessárias, ambas as teologias são permeadas pelo amor ao povo pobre, atitude de escuta do Espírito que anima sua vida. Faz-se reflexão sintonizada com a espiritualidade do povo de Deus, especialmente os pobres, tanto em nível acadêmico quanto em nível popular.

Por fim, teologia dialogal se engaja, com humildade, no duplo movimento, teórico e prático, de interlocução da Igreja com o mundo, especialmente homens e mulheres de outras concepções religiosas. Atenta ao novo que surge, solidariza-se com ele, exercitando a atitude espiritual do discernimento. Passa a ser teologia testemunhal, boa nova que convida e promete.



A entrada da práxis libertadora, grande novidade da teologia da libertação, desacomoda e faz avançar a prática acadêmica. Sem abandonar este marco, a espiritualidade desempenha hoje semelhante papel desinstalador. Ao dar passos decisivos neste campo, a reflexão latino-americana pode responder tanto à religiosidade popular dos pobres, como ao ascendente misticismo pós-moderno e sua irracionalidade latente.

Uma teologia “espiritual”

“Que significa uma teologia toda ela espiritual? Ela não deve só pressupor uma experiência espiritual nem tratar apenas de temas convencionalmente espirituais. Isso supõe que se faça com espírito e se comunique espírito em todas as suas dimensões e conteúdos, e em sua totalidade ilumine, unifique e anime a constituição do homem e do povo espiritual.

(1) Em nível formal, a teologia enquanto logos deve ser esclarecedora da verdade, deve usar um logos histórico, hermenêutico e especulativo, e deve fazer uso do instrumental filosófico, histórico etc. Mas esse logos é verdadeiramente espiritual quando na verdade ilumina; pois tratar das coisas só científica e doutrinalmente não é o mesmo que realmente iluminá-las; falar sobre muitas coisas não é o mesmo que deixá-las falar. Quando ocorre este último, então a teologia enquanto logos acha-se feita com um espírito adequado e comunica luz; seus conteúdos não são somente registrados no conhecimento de seus destinatários, mas são integrados por ele em seu espírito. Uma teologia espiritual não significa, portanto, ignorar as exigências de seu próprio afã nem proporcionar-lhes voluntariamente uma linguagem espiritualista ou emocional.

(2) Uma teologia toda ela espiritual deve propiciar ânimo para a vida cristã, dar vida — como se atribui ao Espírito — e unificar todas as suas dimensões e conteúdos. Para isso, deve remeter-se a uma experiência espiritual originante, mantê-la e abri-la sempre para a história. Esta experiência exige que toda a teologia seja — na elaboração de todos os seus conteúdos e em seu próprio afã — uma teologia teologal, popular e criatural”, (J. Sobrino, Espiritualidade da libertação, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 87-89).



- Antoncich, R., "Espiritualidade libertadora", in: *Cadernos de espiritualidade inaciana*, n. 2, Itaiç, dez. 89: 23-37.
- Sobrinho, J., *Espiritualidade da libertação*, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 59-96 (cap. 3: Espiritualidade e teologia).

DINÂMICA

1. Faça um quadro comparativo entre a teologia cotidiana, a teologia pastoral e a acadêmica. Aponte as principais diferenças entre elas. Mostre, por fim, o que as unifica.
2. Exponha, a partir de sua experiência, como se relacionam teologia e pastoral e que tensões apresentam.
3. Em que consiste a área de estudo da "teologia fundamental"? Que disciplinas compreende?
4. A teologia bíblica experimenta no Brasil interessante processo de popularização. Narre as experiências que você já realizou neste setor, como agente de pastoral. Mostre, a seguir, as perguntas teológicas que esta prática suscitou em você.
5. Qual é o objetivo da teologia moral? Por que ela hoje é tão mordente?
6. Caracterize os elementos específicos da teologia dogmática, bem como seu objeto material.
7. Como a liturgia e a espiritualidade se diferenciam da teologia dogmática?
8. Levante ao menos quatro condições, respectivamente da parte do aluno e da parte do professor, para um eficaz processo de ensino-aprendizagem na teologia.
9. Como você percebe a relação entre teologia e espiritualidade?

BIBLIOGRAFIA

- ALSZEGHY, Z.,-FLICK, M., *Como se faz teologia*, São Paulo, Paulinas, 1979, pp. 39-69, 165-256.
- BOFF, C., "Epistemologia y método de da teología de la liberación", in: I. Ellacuría-J. Sobrinho, *Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1990, t. I, pp. 79-113.
- CODINA, V., "El teólogo y la Iglesia", in: *Seguir a Jesus hoy*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 32-45.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 123-278, 359-561.
- LATOURELLE, R., *Teologia, ciência da salvação*, São Paulo, Paulinas, 1981, pp. 111-220.
- MESTERS, C., *Por trás das Palavras*, Vozes, Petrópolis, 1974.
- RAHNER, K., "Liberdade na teologia e ortodoxia na Igreja", in: *Concilium* 66 (1971/6), pp. 757-771.



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



Da teologia às teologias

“A MANEIRA PELA QUAL CADA TEOLOGIA PARTICULAR PROCURA ENCARNAR A LINGUAGEM DA FÉ NO CRISTO POSSUI UM ALCANCE PROFÉTICO PARA TODA A IGREJA. SOMENTE NA ESCUTA RECÍPROCA DESSAS VOZES MÚLTIPLAS SUSCITADAS PELO ESPÍRITO DO SENHOR A IGREJA REALIZARÁ SUA VOCAÇÃO PROPRIAMENTE CATÓLICA” (C. GEFFRÉ E G. GUTIÉRREZ).

I. UNIVERSALIDADE E PARTICULARIDADE DA TEOLOGIA

Toda boa reflexão teológica apresenta simultaneamente traços de universalidade e particularidade. A universalidade reside no fato de fundar-se na única revelação divina, destinada a toda humanidade, e inserir-se na tradição cristã, memória coletivo-seletiva da comunidade eclesial. A particularidade provém do necessário caráter situado de todo pensar humano. A teologia, enquanto ato de homens e mulheres concretos, sofre os condicionamentos de diversos contex-

tos socioculturais em que é gestada. Participa da condição de finitude de toda atividade que utiliza a linguagem e trabalha sobre esquemas mentais superáveis. Enquanto ato iluminado pelo Espírito de Jesus, reatualiza o mistério da encarnação, com sua necessária particularização num contexto. Em suma: a teologia é hermenêutica situada (particular) da única e mesma fé (universal).

1. *Universalidade ou uniformidade?*

Varia o grau de universalidade de determinada teologia, expressa num livro, autor, grupo de autores ou corrente teológica. Existe uma *universalização quantitativa*, que diz respeito à extensão geográfica que a obra teológica abrange, com a correspondente quantidade de pessoas que ela atinge. A *universalização qualitativa*, por sua vez, se refere ao alto grau de elaboração teórica, à coerência e genialidade em recolher, integrar e articular os dados provenientes da Escritura, da tradição e da vida presente da Igreja. Uma elaboração teológica alcança ainda alto grau de universalidade qualitativa graças à sua mordência, seu valor para alimentar a vida da fé, nos mais diversos aspectos: cognitivo-intelectual, místico-celebrativo e prático. Universalidades qualitativa e quantitativa tendem a se combinar. Ambas pressupõem reconhecimento e aceitação por parte da hierarquia e do laicato.

A teologia de algumas grandes figuras da patrística, como Agostinho, obtém alto grau de universalidade, tanto quantitativa quanto qualitativa. A reflexão de Santo Tomás, na Idade Média, constitui o ponto alto desse processo de dupla universalidade. Suas contribuições entram na espiral hermenêutica da fé, possibilitando repetidas e ricas reelaborações. Parte do bom desempenho se deve à genialidade, santidade e sistematicidade dos autores. Há também um dado cultural irrepetível. No dizer de K. Rahner, todos compartilham um espaço limitado geográfica e culturalmente e um horizonte comum de inteligência, em grande parte herança da antiga cultura helênico-romana¹. Ademais, a própria ciência teológica menos desenvolvida permite mais

1. Cf. K. Rahner, "Teología", in: *Sacramentum Mundi*, t. 6, p. 557.



facilmente sínteses e possibilita a uma pessoa dominar-lhe todos os âmbitos.

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

Universalidade e particularidade da teologia latino-americana

“A teologia tem por objeto a revelação dirigida por Deus a todos os homens. Por seu objeto não aceita nenhuma determinação geográfica. Não pode haver uma teologia cujo objeto conviria só aos países latino-americanos, nem só aos europeus, ocidentais ou orientais. No entanto, a teologia é a atividade de homens individuais. É universal pelo seu objeto, particular pelas pessoas que a constituem e a vivem. A teologia não se reduz a uma doutrina objetivada nos livros; é um habitus, um conhecimento, uma atividade e o resultado de uma atividade intelectual de determinadas pessoas. Existe uma teologia pensada por homens situados nesse continente, determinados pela sua situação geográfica em sua atividade concreta. A América Latina constitui não só uma entidade geográfica, mas também e principalmente histórica.

Ao mesmo tempo, a teologia latino-americana tem por destino a participação no trabalho comum de toda a Igreja. O despertar da vida católica significa sempre uma universalização de suas perspectivas. Se a Igreja latino-americana renova as suas obras, isto quer dizer que



entra no concerto da Igreja universal como membro mais ativo e disposto a mais intercâmbio. Assim, também a teologia não tem por vocação a separação de todas as teologias atualmente ativas no mundo mas, antes, o intercâmbio com todas. Viver na Igreja significa assimilar tudo o que vive e irradiar toda a sua vida (J. Comblin, História da teologia católica, São Paulo, Herder, 1969, pp. 1, 3).

COMBLIN, J., *História da teologia católica*, São Paulo, Herder, 1969, pp. 1-25.

METZ, J. B., "Teologia em face e antes do fim da Idade Média" in: *Concilium* 191 (1984), pp. 24-31.

2. A pluralidade em questão

A história da teologia, desde o início do século até os nossos dias, brinda-nos exemplos animadores de criatividade teológica. O panorama hodierno, no entanto, mostra-se um pouco confuso e aparentemente contraditório. De um lado, percebe-se a pressão da tendência fragmentária da cultura moderna (e pós-moderna) com sua força "deconstrutora". De outro lado, impõem-se crescentes posturas centralizadoras e uniformizadoras na Igreja católica. A teologia parece pressionada: deve anular as diferenças, para cantar num só tom com o magistério centralizado, ou correr o risco de entoar muitas melodias diversas, buscando a duras penas nova harmonia com as realidades locais e o mesmo magistério.

A Igreja católica apresenta hoje pluralidade teológica invejável, com correntes de pensamento e enfoques teológicos múltiplos: a teologia da libertação latino-americana, a teologia macroecumênica da Ásia, a teologia negra da libertação norte-americana, a teologia da inculturação na África, a teologia feminista etc. Para uns, desponta novo Pentecostes. Cada teologia, inspirada pela sabedoria do Espírito, intenta falar a língua que determinado grupo humano compreende e acolhe como significativo. Para outros, constrói-se verdadeira "Torre de Babel". Ninguém mais se entende, devido à diversidade de línguas e perspectivas parciais, com sua tendência centrífuga. Na realidade, muitos enfoques estão a somar-se, assimilando contribuições recíprocas.



Teologia e universalidade concreta da existência

“O conceito de relatividade não é um substituto mas uma avaliação crítica do universalismo. Se pretende ser um substituto, o resultado é hipocrisia no nível teórico e desprezo no lado prático (...) Pois, enquanto a tarefa da teologia pode ser definida como sendo a tentativa de situar o mistério de Deus e do homem na história da cultura e extrair-lhe o sentido em termos de validade última, é a universalidade concreta da existência pessoal e cultural que julga tanto os juízos da teoria como os da práxis.

Em outras palavras, enquanto a teologia é compelida por sua energia teórica a articular um juízo acerca do homem e da cultura, é a existência cultural dos seres pessoais que decide sobre a adequação deste juízo. Uma vez que esta existência encontrou suas expressões num sem-número de constelações culturais, o estudo destas constelações é não apenas uma questão de orientação teórica, mas também de verificação interna sem a qual também a teologia está condenada a ficar sem sentido” (Wilhelm Dupré, “O etnocentrismo e o desafio da realidade cultural”, in: Concilium 155 (1980), pp. 14s.

EICHER, P., “Excelência da teologia em conflito com seu pluralismo”, in: *Concilium* 191 (1984), pp. 9-23.

ELIZONDO, V., “Condições e critérios para um autêntico diálogo teológico intercultural”, in: *Concilium* 191 (1984), pp. 32-42.

II. O CAMINHO DOS ENFOQUES TEOLÓGICOS

1. Teologias do genitivo e enfoques teológicos

Os enfoques teológicos diferenciam-se das “teologias do genitivo”. No caso de uma teologia do genitivo, escolhe-se como objeto de estudo teológico um tema ou aspecto da realidade, usando mediação hermenêutica teológica corrente. Surgem assim as teologias do trabalho, do lazer, da política, da ecologia, da educação etc. As teologias do genitivo não têm, ao menos inicialmente, a pretensão de ser uma chave de leitura para compreender e reelaborar toda a teologia ou grande



parte dela. Simplesmente pretendem decifrar, à luz da fé, um setor ou aspecto relevante da existência humana. Acontece, não raras vezes, que, ao lançar-se neste empreendimento, os teólogos se dão conta da insuficiência dos instrumentos utilizados para fazer tal leitura. A máquina mostra-se inadequada para transformar a matéria-prima. Deve-se mexer em sua estrutura interna. Produz-se então um novo enfoque teológico.

2. Como se elabora um novo enfoque teológico

Chamamos de “enfoque teológico” a perspectiva, o ponto de vista global, a ótica dominante que orienta o trabalho do teólogo. Por ser enfoque, altera a própria mediação hermenêutica da teologia, enriquecendo a interpretação da Bíblia e da Tradição. Embora nasça num contexto bem limitado, apresenta certa pretensão de universalidade, qualitativa e/ou quantitativa.

Gesta-se novo enfoque quando o teólogo capta certo “mal-estar” presente em grupos da comunidade eclesial, normalmente minoritários, expressão da sensação de desconforto pelo descompasso entre o discurso e a experiência de fé. Além disso, os embates teóricos com as ciências, filosofias e cosmovisões revelam ao teólogo a insuficiência de seu discurso para responder às novas questões teóricas, práticas, existenciais, de cunho social ou mesmo místico-celebrativo.

Dá-se o *segundo passo* quando, com nova percepção ainda incipiente, o teólogo experimenta reler a revelação e a tradição. Desencadeia este processo a “suspeita”, com sua ação deconstrutiva, desmontando ou abalando o que estava edificado. Critica-se o “velho”, mas não se sabe bem o que virá em seu lugar. Suspeita-se que a interpretação da Bíblia, bem como a moral, práticas eclesiais e até formulações do dogma estão “contaminadas”, necessitam de purificação. O contexto, com suas forças de pecado, condicionou de tal forma a configuração dos dados bíblicos, teológicos e pastorais, que eles fizeram entre si perigoso amálgama, que necessita ser desfeito. Assim: a teologia feminista denuncia a dominação da cultura patriarcal, a teologia da libertação aponta os influxos da ideologia das classes



dominantes, a teologia negra desvenda esquemas racistas. Todos estes fatores influenciam a formulação e a compreensão da fé.

A crítica, neste nível, desestabiliza, repercutindo de forma diversa em vários sujeitos eclesiais. A hierarquia tende para a desconfiança e o temor. Diferentemente acontece, quando membros do episcopado comungam, teórica e praticamente, com o movimento. Ao perceber-lhe positivo efeito inovador, a hierarquia apressa o processo de seu reconhecimento. Da parte dos teólogos protagonistas, há entusiasmo e euforia. Em alguns casos, carregam-se as cores da crítica, reacendendo assim forças iconoclastas e vanguardistas.

A recepção ao enfoque emergente pela comunidade teológica internacional depende em grande parte da qualidade de sua produção, coerência interna e lastro. Nas hostes laicais do corpo eclesial, armam-se reações também distintas. Os grupos pequenos, que viviam o “mal-estar”, desafogam-se, acolhem com euforia a nova reflexão e contribuem para seu crescimento. Os outros grupos ou massas não-articuladas podem reagir ao movimento com desconfiança ou temor. Afinal, está sendo questionada sua expressão de fé; não há ainda nenhuma outra, mais segura e comprovada, para substituí-la.

O *terceiro passo*, bem mais custoso, consiste em elaborar ensaio de reconstrução dos grandes temas teológicos, a partir da nova ótica. Trabalho imenso, complexo, abrangendo diversos ramos e disciplinas teológicas, exige linguagem e lógica adequadas e coerentes, bem como nova prática eclesial e espiritualidade, que lhe dêem sustento. Empreende-se esforço gigantesco de rearticulação do “*auditus fidei*” e “*intellectus fidei*” sob nova perspectiva. Todos os grandes enfoques teológicos do momento vivem esta fase, que se estenderá ainda por longo período no tempo.

O ritmo da fermentação de reflexões e práticas nem sempre segue as previsões. O desejado equilíbrio necessita, não raras vezes, passar pela “lei do pêndulo”, isto é, do teste dos exageros e compreensões insuficientes. Teólogos e bispos de outras correntes desconfiam das novas categorias teológicas adotadas e perguntam-se pela legitimidade de seu uso no horizonte cristão. Enquanto apontam os limites, incoerências e riscos do novo enfoque, sua contracritica mostra-se salutar. Se o enfoque nascente é apressadamente tachado de “heresia”, não se



distinguindo matizes nem se valorizando seus elementos positivos, tal fato redundando em empobrecimento para o futuro da Igreja e da teologia.

Os protagonistas de um enfoque teológico enfrentam dificuldades sérias, pois têm de desbravar caminhos ainda não percorridos, podendo entrar em trilhas perigosas. Há sempre o risco de criar rotas impérvias, intransitáveis, que, cedo ou tarde, levam à perda de elementos centrais da fé ou mesmo ao abandono da identidade cristã.

Problemática semelhante encaram os grupos que aderem à prática consoante com o enfoque teológico. Têm exigentes tarefas a realizar: recriar a espiritualidade, retraduzir sua forma de expressão na oração e liturgia, veicular nova linguagem e concentração de temas no processo evangelizador, expressar uma ética correspondente, e, por vezes, ensaiar alterações na organização da comunidade eclesial. Se o novo movimento não consegue realizar de forma visível essas mudanças, criando base numérica razoável de apoio, corre o risco de ser confinado a pequeno espaço eclesial de elite, bem delimitado e definido. Ou, ainda, reduz-se a uma corrente de pensamento, cujo âmbito de atuação não ultrapassa os muros da faculdade de teologia.

O *quarto passo* caracteriza-se pela maturidade do enfoque teológico. Com o passar do tempo, se ele consegue sair ileso das provações de toda sorte, começa a ser aceito e a vertebrar-se. Elementos centrais ou difusos de sua elaboração teórica são assumidos pela grande Igreja, à custa de certa “diluição” da intuição original². Termos, expressões, categorias e acentos são utilizados por outras correntes e enfoques teológicos e lentamente integram-se nos novos tratados de teologia. Ao mesmo tempo, se o enfoque não se atualiza no novo contexto, se não aprofunda suas intuições, acompanhando as rápidas mudanças na cultura, tende a perder sua vigência³.

2. Por exemplo, a opção preferencial pelos pobres, ponto vital na teologia da libertação, foi acolhida nas últimas assembleias da Conferência Episcopal Latino-Americana e posteriormente respaldada por João Paulo II. A nova versão da liturgia em português assimilou parte das reivindicações da teologia feminista, ao assumir expressões de linguagem inclusiva, como “homens e mulheres”, para se referir ao ser humano.

3. A teologia da libertação elaborou parte de sua linguagem no clima de emergência de movimentos populares, sindicais e políticos, hoje muito modificado. Atualmente, a “furiosa” linguagem da teologia feminista da década de setenta soa anacrônica em muitos pontos.



Os quatro passos aqui apresentados não se apresentam necessariamente seqüenciais. Na prática, convivem no mesmo momento histórico. Pode-se, no entanto, observar a fase predominante de uns sobre outros.

3. Uso do enfoque teológico no ensino acadêmico

Podem-se localizar quatro diferentes posturas nos professores de teologia, quanto ao valor e à utilidade dos recentes enfoques teológicos num curso acadêmico.

A primeira postura, a mais comum, consiste em rechaçar os novos enfoques. Argumenta-se que os alunos necessitam de base sólida e não podem submeter-se, sem critérios objetivos, ao último “suspiro teológico” do momento. Esta postura, evocando a prudência, quer garantir os dados teológicos tidos como certos, respaldados por grandes figuras da Tradição e aprovados pelo magistério. E nisso tem-se toda a razão. Mas, por vezes, escondem-se insegurança, medo ou mesmo falta de vontade do professor em pesquisar novas fontes, impelindo-o a modificar seus já desbotados esquemas de aula. Apresenta-se o risco de não preparar o aluno para o futuro.

A segunda postura vai ao extremo oposto. Professores, especialmente jovens, subestimam as tradições e correntes teológicas consensuais, apresentando aos alunos quase exclusivamente as novidades teológicas de um ou vários enfoques. Quando bem-feito, tem-se enorme mordência pastoral e faz-se sucesso. O processo de ensino-aprendizagem prepara os alunos para o presente, num contexto bem delimitado. Mas não lhes fornece instrumental crítico para reconsiderar no futuro seus pontos de vista. Eles não saem munidos com elementos suficientes da Tradição da Igreja, que lhes dêem certo lastro de sustentação. Imagine-se a crise de alguém, educado exclusivamente na linha da “teologia da secularização”, vigente na década de sessenta em alguns ambientes do Primeiro Mundo, diante da atual “volta ao sagrado”! Alunos que leram somente os escritos “de ponta” da teologia da libertação das décadas de setenta-oitenta sentem sérias dificuldades de compreender as novas temáticas da subjetividade, ecologia e inculturação.



A terceira postura pretende somar as outras duas, por superposição. Mescla textos, conceitos e categorias, da teologia consensual no momento, contido sobretudo em alguns manuais, com as novidades. Mas não ajuda o aluno a fazer uma comparação crítica entre elas. Podem-se criar imprecisões e até certa “esquizofrenia teórica” nos alunos, por não se saber articular conceitos provenientes de matrizes ou paradigmas distintos.

Na quarta postura, pretende-se fazer, com máxima coerência possível, a ponte entre o passado, o presente e o futuro da teologia. O professor ajuda o aluno a perceber como o dado teológico foi sendo interpretado no correr dos tempos. Apresenta, no interior do conteúdo das disciplinas, os pontos consensuais e contribuições dos enfoques emergentes. Exercita com o aluno a crítica às concepções presentes, apontando seus aspectos positivos e limites. Educa-o assim para a pluralidade integradora. Espera-se então que, no futuro, ele possa enriquecer seu ponto de vista e reelaborar esquemas com as novas contribuições teológicas que forem surgindo.

BYRNE, J. M., “Teologia e fé cristã” in: *Concilium* 256 (1994), pp. 10-21.

SEGUNDO, J. L., *Libertação da teologia*, São Paulo, Loyola, 1978, pp. 10-102.

III. ENFOQUES TEOLÓGICOS RECENTES

Dado o amplo leque de enfoques teológicos existentes, não é possível citar a todos, mas escolher os mais significativos. A caracterização abaixo, simples e superficial introdução, procura captar a ótica predominante de cada enfoque e sua contribuição específica para a teologia pastoral e acadêmica. Os enfoques devem ser vistos em inter-relação, já que a contemporaneidade entre eles favorece influências recíprocas. Assim, por exemplo, a teologia feminista assume elementos da teologia da libertação, e esta incorpora em sua ótica a pergunta pela mulher empobrecida⁴.

4. A teologia da libertação, já contemplada com um capítulo à parte, não será objeto de consideração neste capítulo.

1. Enfoque meta-sexista: a teologia feminista

Como a teologia da libertação, a teologia feminista articula-se profundamente com o contexto que lhe deu origem. Responde aos sinais dos tempos; anima a práxis transformadora das relações humanas. Reflete sobre o lugar que a mulher vai assumindo na família e na sociedade e sobre a importância crescente dos movimentos femininos de libertação. Semelhantemente à teologia da libertação latino-americana, propugna o advento de novos sujeitos eclesiais e sociais, bem como a articulação entre reflexão e prática. Assim a define Catarina Halkes:

“As mulheres se tornam, pela primeira vez, concretamente, sujeito da vivência de sua própria experiência de fé, bem como da formulação da mesma e da reflexão sobre ela, e, portanto, da teologização (...) A teologia feminista é uma teologia crítica da libertação, que não se baseia no caráter particular da mulher como tal, mas em suas experiências históricas de sofrimento, em sua opressão psíquica e sexual, em sua infantilização e sua invisibilização estrutural em consequência do sexismo nas Igrejas e na sociedade. (...) Abrange em sua reflexão sobre a fé todos os que não têm liberdade e são considerados objetos, mas estão conscientes de que são as mulheres que, praticamente sempre e em toda a parte, estão entre os oprimidos dos oprimidos”⁵.

A teologia feminista realiza análise crítica, exploração construtiva e transformação conceptual, colaborando assim para o florescimento da Tradição viva da Igreja⁶. Sua ação deconstrutora se fixa na denúncia e superação do *sexismo* (atitudes, posturas, ações discriminatórias contra o sexo feminino), principal expressão da visão *androcêntrica* (centrada no homem varão) que vigora em grande parte das atuais sociedades do planeta. Fenômeno não superficial, a discriminação contra

5. C. Halkes, “Teologia Feminista. Balanço provisório”, in: *Concilium* 154 (1980), pp. 111s.

6. Cf. Elizabeth S. Fiorenza, Editorial de: *Concilium* 202 (1985), p. 5.



a mulher deita suas raízes em antropologia deficiente, *patriarcal*, que associa o ser humano ideal ao varão, ente do sexo masculino.

A ação criadora, incluindo exploração construtiva e transformação conceptual, consiste em reler os dados da Escritura e da Tradição sob nova ótica, redescobrimdo e resgatando o feminino silenciado. Propõe lógica e linguagem que integrem mais e melhor conceitos e imagens, dimensão intelectual e afetiva. Interpreta a fé cristã a partir da *ótica da reciprocidade*, que compreende o ser humano como unidade e diversidade homem-mulher. Como teologia holística (em grego, *hólos* significa “todo”, “inteiro”), colabora na eliminação de todas as separações funestas entre corpo e espírito, terra e céu, homem e mundo, natureza e história, sem nivelar as polaridades e tensões do que deve constituir uma unidade criativa e fecunda.

É falso compreender a teologia feminista como reflexão dirigida somente às mulheres, tomando de forma parcial seu ponto de vista e suas reivindicações. O discurso da teologia feminista dirige-se a todos, homens e mulheres. Assume certa parcialidade, com a convicção de sua temporariedade. Tem em vista justamente a superação da parcial e empobrecedora visão, veiculada e promovida pela sociedade patriarcal androcêntrica. A teologia feminista empenha-se na superação da “teologia incompleta”, em vista de autêntica “teologia da integralidade” (R. Gibellini). Na expressão de Elizabeth S. Fiorenza, a teologia feminista ultrapassa a simples preocupação das mulheres, para sê-lo de todos aqueles que se preocupam pela sobrevivência e pelo bem-estar de nosso planeta e do gênero humano.

Já se fazem sentir os frutos da teologia feminista nas convicções e descobertas básicas aceitas pela comunidade teológica internacional e lentamente assimiladas nos textos de teologia acadêmica. Assim, na Bíblia redescobrem-se as figuras de mulheres; na dogmática, purifica-se a imagem de Deus de suas conotações masculinas e patriarcais, pelo resgate de características maternas (Deus Pai materno, ou Deus Pai-mãe) e comunitário-familiares (a Trindade); na teologia moral incorpora-se a perspectiva da mulher, especialmente no âmbito da sexualidade; na liturgia, faz-se exceler o valor de expressões simbólicas.

A teologia feminista, como a teologia da libertação, desemboca em práticas transformadoras. Propõe redefinição da relação antropológico-ética entre homem e mulher, ao deslocar o modelo de subordinação para o de equivalência, o modelo de complementaridade para o de androgenia, isto é, plenamente inclusivo de homem e mulher. Realiza-se a reciprocidade na diferença, já que cada um(a) possui plena e equivalente natureza e personalidade humanas. A relação de reciprocidade, contrária ao poderio patriarcal sem limites, incide sobre outros âmbitos da existência humana, como a política e a economia. Gera nova postura ecológica, superando a relação hierárquico-dominadora com a natureza⁷.

Mulher e teologia: o perfume novo

“A entrada da mulher no campo da teologia traz consigo uma nova maneira, um novo método para pensar e expressar. Entrando no campo da reflexão teológica com sua corporeidade própria e diferente, aberta a sempre novas e inovadoras inscrições, espaço disponível à invasão e à fecundação criadora, destinada a ser hospedeira e protetora da vida, a mulher revoluciona o próprio rigor e sistematicidade do método teológico. Sua presente irrupção no sisudo e racional mundo teológico masculino do passado é tão desconcertante e nova como a da mulher do evangelho de Jo 12,1-8, que invade a refeição que se cumpria dentro das mais estritas normas sociais e rituais judaicas com sua presença e seu perfume. Seguindo o impulso do desejo que lhe transbordava do

7. “Uma teologia ecológico-feminista da natureza precisa repensar toda a tradição teológica ocidental da cadeia hierárquica do ser e da cadeia de comando. Essa teologia precisa questionar a hierarquia da natureza humana sobre a não-humana como relacionamento de valor ontológico e moral. Precisa contestar o direito do ser humano de tratar o não-humano como propriedade privada e riqueza material a ser explorada. Precisa desmascarar as estruturas de dominação social, homem sobre mulher, proprietário sobre trabalhador, que medeiam essa dominação da natureza não-humana. Por fim, precisa questionar o modelo de hierarquia que começa com o espírito não-material (Deus) como fonte da cadeia do ser e continua descendo até a “matéria” não-espiritual como parte mais baixa da cadeia do ser e como ponto mais inferior, sem valor e dominado na cadeia de comando” (Rosemary Ruether, *Sexismo e religião*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, pp. 77s).



coração, a mulher enche o espaço com um novo odor, que todos não podem deixar de sentir e respirar.

Ainda que a primeira impressão que emerge seja de corpo estranho e não integração de um elemento novo mal assimilado no conjunto, o modo feminino de fazer teologia vai encontrando seu lugar e fazendo seu caminho. À coragem de derramar o perfume da festa alheia sucede o momento em que o mesmo perfume derramado luta e entra em choque com os seculares odores que formam tradicionalmente o meio ambiente. O presente é feito desta pluralidade de odores, algumas vezes aparentemente incompatíveis, muitas vezes conflitivos. Será preciso que o perfume raro e de alto preço da sensibilidade e do sentido da gratuidade femininos vá sendo lentamente assimilado e difundido para que toda a teologia respire um ar novo e purificado, recuperando suas raízes vitais e desejantes, seu sabor de gratuidade, de prazer, de boa nova, suas misteriosas e pacientes dimensões partejadoras que transformam dor em vida nova, sepultura em ressurreição” (M. C. Bingemer, O segredo feminino do mistério, Vozes, Petrópolis, 1991, pp. 56s).

FIORINZA, E. S., “Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível” in: *Concilium* 202 (1985), pp. 8-23.

GIBELLINI, R., “Feminismo e teologia” in: *RivTeoMor* 14 (1984), pp. 473-505.

HALKES, C., “Teologia feminista. Balanço provisório” in: *Concilium* 154 (1980), pp. 109-122.

HUNT, M., “Transformar a teologia moral, um desafio ético feminista” in: *Concilium* 202 (1985), pp. 91-99.

TEPEDINO A. M.-BRANDÃO, M. L., “Teología da la mujer en la teología de la liberación” in: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1991, t. I, pp. 287-298.

2. Enfoques étnicos: o caso da teologia negra e ameríndia

Um segundo enfoque, em ampla ascendência, parte do dado prático e teórico do etnocentrismo⁸ (popularmente denominado “racis-

8. O termo “etnocentrismo”, utilizado aqui em vez de “racismo”, fundamenta-se na percepção de que a raça humana é uma, mas realizada em diferentes etnias. Etnocentrismo consiste em considerar o ponto de vista de determinada etnia como a

mo”), responsável pela discriminação de multidões e povos inteiros em grande parte do planeta. Embora ele possa surgir a partir de experiências múltiplas, o exemplo mais claro e conhecido provém da teologia negra elaborada nos continentes americano e africano.

Ao articular reflexão teológica alternativa e as aspirações do movimento de negritude, surge a teologia da inculturação ou teologia cristã africana. Desenvolvida a partir de meados da década de sessenta sobretudo no Zaire, ela procura interpretar a mensagem cristã em termos de conceitos africanos bantus. Na África do Sul, a consciência negra, despertada pelo movimento da negritude, faz com que nasça nos anos 70 a teologia negra, no cenário do *apartheid*. De início ela tenta “mostrar que Deus consentiu a existência negra como forma legítima de existência humana”⁹.

Nos Estados Unidos, a teologia negra experimenta longo processo de gestação, iniciado com as lutas de libertação dos escravos. Fenômeno de expressão mais recente no Brasil, ganha corpo com rapidez. Na América do Norte, a reflexão teológica negra, cujo principal representante é James Cone, articula-se a partir da negritude e somente num segundo momento integra a perspectiva de libertação social. No Brasil, o movimento segue direção inversa: a teologia negra nasce no interior da teologia e da Igreja da libertação.

Como “teologia libertadora”, a teologia negra parte da história da experiência concreta de opressão-libertação do povo negro: deportação da mãe África, redução à condição subumana de escravo (sujeito

perspectiva humana padrão. “É uma visão de mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através de nossos valores, nossos modelos, nossas definições sobre a existência. No plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimento de estranheza, medo, hostilidade” (E. Rocha, *O que é etnocentrismo*, São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 7). Alguns autores não dão esta conotação negativa ao termo etnocentrismo, considerando-o ao contrário como a condição particular específica de qualquer grupo étnico-cultural, que considera a realidade humana a partir de sua experiência e cosmovisão (cf. W. Dupré, “O etnocentrismo e o desafio da realidade cultural” in: *Concilium* 155 [1980], pp. 6-16).

9. A. A. Silva, “Inculturação, negritude e teologia” in: *Espaços* 1/2 (1993), pp. 126.



à compra e venda, em dependência do “senhor” branco)¹⁰, tentativas de libertação e criação de espaços alternativos (quilombos), práticas de resistência, racismo efetivo que cria e alimenta mecanismos discriminatórios e lutas pelas conquistas sociais dos negros e reconhecimento de sua identidade. A luta dos negros inclui elementos políticos, econômicos, culturais, sociais e religiosos. O racismo deixa penetrar suas raízes perversas no corpo social, encontrando diversas e complementares formas de manifestação, a que é preciso se contrapor com firmeza, para criar uma humanidade feliz e relacionável. Quando a “questão negra” é assumida em nível de fé, suscita a pergunta: como ser, total e plenamente, negro e cristão? Como recriar um cristianismo negro, superando os estereótipos do cristianismo branco, engendrado no contexto cultural centro-europeu e de matiz colonialista?

O movimento negro eclesial apresenta vertente prática e teórica. A primeira, prática cristã libertadora, desenvolve-se bem mais que a reflexão sistemática de natureza acadêmica, a teologia negra. O movimento, ainda recente, nascido de situação eticamente gritante, concentra-se sobretudo na criação de espaços de reconhecimento e tem certa desconfiança no discurso e na lógica construída pelos brancos. Levando em conta esta indistinção e interpenetração entre teoria e prática, vejamos seus aspectos deconstrutores e construtivos, tanto para a vida da Igreja como para a teologia propriamente dita.

Enquanto postura crítico-deconstrutora, a teologia negra questiona o etnocentrismo que contaminou o cristianismo ocidental. A concepção proveniente de uma etnia — a branca — com suas expressões culturais correspondentes erige-se na única correta. Todas as outras passam a ser consideradas inferiores ou mesmo erradas. O pretenso objetivismo e cientificismo modernos, filhos da cultura branca centro-

10. Veja-se a ideologização da escravidão, na comparação que o Padre Vieira estabelece entre a vida dos negros e a paixão de Cristo: “Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. Bem-aventurados, vós, se soubéreis conhecer a fortuna de vosso estado, e com a conformidade e imitação tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho! Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado porque padeceis em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz e em toda a sua Paixão” (*Sermões*, XI, 309, citado em E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1974, p. 86).

-européia, mascaram racismo cruel, etnocentrismo condenável. As outras formas de ser e explicar a realidade, veiculadas por outras etnias e culturas correspondentes, são tidas no mínimo como “irracionais” e “primitivas”, indignas de consideração.

A teologia negra nascida nas igrejas evangélicas norte-americanas põe em relevo a força desideologizadora da Palavra de Deus. Conforme James Cone, “foram as Escrituras que capacitaram os escravos a afirmarem uma visão de Deus que diferia radicalmente daquela dos seus senhores. A intenção dos senhores era de apresentar um Jesus que faria o escravo obediente e dócil. Jesus era, então, utilizado para fazer dos negros melhores escravos, isto é, servos fiéis dos mestres brancos. Mas muitos negros rejeitaram esta imagem de Jesus; não somente porque ela contradizia sua herança africana, mas também porque ela contradizia o próprio testemunho das Escrituras”¹¹.

A teologia negra de matiz católico acentua outros elementos. O momento crítico-deconstrutivo desvela vários limites da versão ocidental-branca do cristianismo. O etnocentrismo branco deixou claras marcas na teologia católica: privilegia-se a compreensão e intelecção dos dados de fé (catecismo e doutrina), em detrimento do sentimento religioso de entrega a Deus. A liturgia, tributária de legalismo, com rito tamanhamente regrado, tende a sufocar a vida. Ignora-se toda a história religiosa dos negros, anterior ou concomitante ao cristianismo. No âmbito prático, a discriminação se mostra até na restrição, vigente durante muito tempo, do acesso de negros à hierarquia da Igreja.

Enquanto postura criativo-construtora, a teologia negra propõe elementos vitais para curar a “anemia branca” que assola o cristianismo católico. A liturgia é interpretada e vivida com o paradigma da festa e encontro explosivo com o divino. A comunidade cristã se compreende não a partir das estruturas eclesiais, mas da experiência da família-clã. Enriquece-se a experiência religiosa com seu aspecto cósmico, de comunhão com a natureza. Redescobre-se a alegria cristã. A própria teologia é entendida mais como narração da experiência de Deus do que como ciência descritiva. O eixo bíblico exílio-liberdade

11. James Cone, *The dialectic of theology and life*, citado em: J. G. Biehl, *De igual pra igual*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 46.



se aproxima, simbólica e efetivamente, do contexto existencial e sociocultural dos negros.

A teologia negra não trata da questão da negritude somente em perspectiva étnica, mas também cultural e religiosa. Embora se lhe abram caminhos largos e promissores, realiza tarefa árdua, conflituosa e arriscada. Não tardam a surgir problemas com algumas instâncias oficiais da Igreja, que a acusam de induzir e alimentar o sincretismo. Alguns teólogos respondem a esta investida, fazendo uma analogia com a relação judaísmo-cristianismo, no começo de sua história. Da mesma forma como os judeus convertidos levaram para o cristianismo boa parte de sua concepção de vida, forma de celebrar e tradição passada, lida à luz da vida, morte e ressurreição do Senhor, os cristãos afro-brasileiros reinterpretem cristãmente suas expressões culturais e religiosas. No entanto, permanecem algumas perguntas: o que relativizar, o que manter? Como compatibilizar, por exemplo, a fé cristã com o culto dos orixás e a comunicação com os antepassados mortos?¹²

A teologia negra, reflexão pertinente e mordente, não pode evitar escolhos e dificuldades internas, que fazem parte de seu caminhar e amadurecer. Nota-se, por exemplo, em alguns círculos, visão ingênua sobre o passado da África negra. Ao se absolutizar a cultura, ignoram-se seus limites, como o androcentrismo (cultura centrada no homem macho) e a rivalidade tribal. Ironicamente, a experiência da opressão e a luta pela libertação faz com que os negros do continente americano relativizem esses dois fatores, muito presentes até hoje em muitas culturas negras da África.

12. Pronuncia-se o Sínodo Africano de 1994: “Em muitas comunidades africanas, os ancestrais têm um lugar de honra. Eles são parte da comunidade junto aos vivos. Em muitas culturas, há clareza de idéias no que diz respeito a quem merece ser chamado ancestral. Sem dúvida, muitos deles buscavam a Deus com coração sincero. O culto dos ancestrais é uma prática que não implica de jeito nenhum a adoração deles. Por isso, recomendamos que o culto dos ancestrais, tomando as devidas precauções para não diminuir a verdadeira adoração a Deus ou relativizar o papel dos santos, seja permitido em cerimônias adequadas, autorizadas e propostas pelas competentes autoridades da Igreja” (*Elenchus finalis propositionum* 36, citado em M. Menin, “Sínodo africano, um sinal de esperança”, in: *Espaços* 2/2 (1994), Itesp, São Paulo, p. 112).

O movimento de afirmação de determinada etnia corre o risco de engendrar compreensões restritas. Às vezes, recria-se o mito do paraíso primitivo, como se a solução da questão da identidade de determinada etnia consista fundamentalmente em conservar, quase em forma congelada, as expressões, valores e formas de comunicação de sua cultura originária. Tal empreendimento se mostra vão e inatingível. Corpo vivo, etnias e culturas correspondentes, fortemente enraizadas na tradição, apresentam novas configurações diante de mudanças nos processos civilizatórios e no contato com outras culturas.

A cultura negra, em nosso caso, sofreu e sofre processo de mestiçagem com índios e brancos, alterando alguns referenciais e fazendo complexas combinações. Por isso, alguns sustentam que, tão importante como a teologia negra, faz-se necessário engendrar uma teologia mestiça, que articule dados antropológicos de diferentes matrizes culturais em relação.

Na trilha semelhante à teologia negra, a partir da prática de solidariedade junto às populações indígenas, está se elaborando uma teologia ameríndia. A obra coletiva *O rosto índio de Deus*¹³ deu passo importante em vista da realização de tal programa. Na concepção dos protagonistas da teologia ameríndia, os povos indígenas, principal experiência de alteridade da América Latina, constituem potencialmente objeto e sujeito desta nova reflexão. Põem, antes de tudo, o desafio de reevangelizar os “cristianismos sincréticos”, construídos sobre base indígena, respeitando sua idiossincrasia e transformando-a em elemento configurador para a síntese cristã do continente.

Entre as contribuições do cristianismo indígena para essa síntese cristã, Manuel M. Marzal cita “a dimensão sacral do ecologismo; a unidade de toda a pessoa; o papel de todos os sentidos na experiência religiosa; as imagens ou ‘santos’ como hierofania, certas formas de ‘animismo’ que nos horrorizam em confronto com nosso conceito do Deus, mas que podem ser vistas como símbolos do Deus único providente e próximo; a lógica do corpóreo e do sensorial, menos dominada por generalizações conceituais de dogmas intocáveis e mais respei-

13. M. M. Marzal et alii, *O rosto índio de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1989.



tosa da variedade e unicidade de cada realidade; as formas de aproximação mais variadas da divindade etc.”¹⁴

Em várias partes da América Latina, sobretudo na Bolívia, Guatemala, Peru e México, grupos indígenas ensaiam sua própria teologia, permitindo assim “dar a razão de sua fé e de sua esperança” (“Santo Domingo” 248). A teologia índia “é uma vertente da luta dos povos indígenas pela descolonização ideológica, pela conquista da palavra política e pela participação no discurso eclesial. A teologia está para as manifestações religiosas como a gramática para o discurso. Quem domina a gramática e o dicionário, com o significado das palavras, domina também o discurso e seu significado. A teologia Índia pode tornar-se instrumento importante na mão dos próprios povos indígenas, para fortalecer sua identidade e defender sua causa”¹⁵.

Dada a imensa maioria negra e mestiça que constitui o povo brasileiro — o Brasil tem o segundo contingente negro do mundo, perdendo somente para a Nigéria —, em contrapartida com o reduzido grupo de índios que conseguiram sobreviver à colonização e extermínio, a teologia negra potencialmente tem, em nosso país, muito maior incidência que a ameríndia. Situação inversa se dá no Paraguai e em alguns países andinos. De qualquer forma, a reflexão teológica latino-americana deve deixar-se tocar pela interpelação destes dois grandes grupos étnico-culturais.

A teologia negra, conforme seus protagonistas, apresenta hoje algumas exigências: resgate da memória pela reconstrução da história negada, participação afetiva e efetiva na causa do povo negro, fé no Deus libertador e opção preferencial pelos empobrecidos, considerar os negros e as negras como objeto e sujeito da teologia e estímulo à produção coletiva¹⁶.

Embora tratado aqui como um enfoque teológico distinto, a teologia negra e a ameríndia inserem-se inequivocadamente na teologia

14. M. Marzal, op. cit., p. 33.

15. P. Suess, “O paradigma da inculturação. Em defesa dos povos indígenas”, in: M. F. dos Anjos (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes-Soter, 1994, pp. 83s.

16. Cf. Grupos de Teologia Negra, *Amadurece uma esperança*, Rio de Janeiro, 1993, pp. 21s.

das culturas. Tratados à parte para distinguir o determinante étnico, constituem na realidade importantes figuras históricas de teologias inculturadas, como se verá adiante.

Negritude e teologia

“Depois de suportar por longo tempo situações de inferiorização notoriamente reconhecidas, a comunidade negra reage assumindo sua identidade própria e a sua história. Surgiu assim a ‘negritude’, enquanto expressão dos anseios e aglutinações dos ideais da população negra. Expressão forte contra toda forma de colonização e suas seqüelas, a negritude é a um só tempo movimento histórico, emancipativo, social, artístico, cultural e religioso. O seu grande intento é a recuperação da identidade negra.

O negro se dá conta de que sua salvação não está na busca da assimilação do branco, mas sim na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram subtraídas e que precisa recuperar. Trabalhando a metodologia da auto-estima, o movimento da negritude forjou a consciência negra no sentido de que ‘ser negro não é uma questão de pigmentação, mas o reflexo de uma atitude mental e prática’. Dentro deste contexto de negritude devem ser apreciados os esforços de elaboração das teologias negras no Zaire, na África do Sul, em outras regiões africanas, inclusive a Teologia Feminista Africana, bem como nos Estados Unidos e os intentos por uma Teologia afro-latino-americana” (A. A. Silva, “Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira” in: M. Fabri dos Anjos (org.), Inculturação, desafios de hoje, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 112s).

BIEHL, J. G., *De Igual pra igual*, Vozes-Sinodal, 1987, pp. 31-57 (teologia negra da libertação) e 127-139 (conclusão).

MARZAL, M. M., (org.), *O rosto índio de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1989, pp. 11-26 (introdução) e 293-348 (a experiência religiosa guarani).

PIRES, J. M., “Presencia de la cultura negra en América Latina” in: *Testimonio* 144 (1994), pp. 68-72.



- SILVA, A. A. DA, "Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira" in: FABRI DOS ANJOS, M. (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes-Soter, pp. 95-119.
- _____, "Inculturação, negritude e teologia" in: *Espaços 1/2* (1993), Itesp, pp. 113-130.
- SUESS, P., "O paradigma da inculturação. Em defesa dos povos indígenas" in: M. F. dos Anjos (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes-Soter, 1994, pp. 79-93.
- VV. AA., *Cadernos de teologia negra*, tt. 1 e 2, Rio de Janeiro, 1993-94.

3. Enfoque ecológico: teologia holística?

O mundo dá muitas voltas, e, às vezes, certas convicções que pareciam estar superadas voltam com nova força, surpreendendo a muitos. A cultura da modernidade, cujas manifestações primeiras remontam aos séculos XIV e XV, proclamou com todo orgulho a submissão da natureza ao ser humano. A filosofia moderna segue o mesmo caminho, sustentando a centralidade do homem, com a autonomia da razão científica, filosófica e subjetiva. A sociedade urbano-industrial parece um sonho sem fim. O antropocentrismo se mostra, há trinta anos, como tendência irreversível a se consolidar em todas as culturas. A teologia, ainda atrasada com a matriz "Ser-essência" (ver capítulo sétimo), corre contra o tempo e faz, também ela, a "virada antropológica", adotando a matriz da subjetividade-existência e da história-práxis.

A poluição crescente do planeta, a crise da ciência, a queda do socialismo real, a crescente consciência do desenraizamento do ser humano em relação ao cosmos, tudo isso e outros fatores complexos gestam vigoroso movimento "ecológico" no mundo inteiro.

Inicialmente, o termo *ecologia* evoca a "parte da biologia que estuda as relações entre os seres vivos e o meio ou ambiente em que vivem, bem como as suas recíprocas influências"¹⁷. Depois, torna-se a palavra para expressar a crescente consciência ética sobre o respeito a todos os seres vivos, para manter o equilíbrio do ecossistema e tornar possível um "desenvolvimento sustentável". O conceito cien-

17. "Ecologia", in: *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s. d.

tífico se amplia ainda mais, passando a significar o estudo da “estrutura e desenvolvimento das comunidades humanas em suas relações com o meio ambiente e sua conseqüente adaptação a ele, assim como novos aspectos que os processos tecnológicos ou os sistemas de organização social possam acarretar para as condições de vida do homem”.

A mudança não acontece somente em nível de conceito. Há toda uma mentalidade em processo de criação. Hoje, no cotidiano, revaloriza-se o que é “natural”: alimentação, ritmo de vida, condições de parto, móveis e material doméstico, embora o homem/mulher continue o ser “artificial” por definição. Configura-se uma “virada ecológica”: o ser humano volta a sentir-se parte da natureza e em comunhão com ela. Esta postura, que transparece em muitos movimentos religiosos e seitas em voga, chega até a questionar a razão moderna. Relativiza a pretensão de totalidade da ciência e da linguagem científica, propondo nova forma de ver a si próprio e ao mundo. Edifica nova pretensão, enquanto alardeia recuperar a perspectiva “holística”, integradora, que a humanidade perdeu.

A ecologia radical ou holística se define por quatro princípios de paradigma:

- “1) A consciência ordinária compreende apenas uma parte pequena da atividade total do espírito humano;
- 2) a mente humana estende-se no tempo e no espaço, existindo em unidade com o mundo que ela observa;
- 3) o potencial de criatividade e intuição são mais vastos do que ordinariamente se assume;
- 4) a transcendência é valiosa e importante na experiência humana e precisa ser abrangida na comunidade orientada pelo conhecimento”¹⁸.

A holística não acrescenta conhecimentos, mas modifica a abordagem referente ao conhecer, numa estrutura de interação dinâmica entre o Todo e as partes. Visa a uma hermenêutica da ciência integrada, como metafísica do conhecimento, genética do desenvolvimento e metodologia da síntese.

18. R. Crema, *Introdução à visão holística*, São Paulo, Summus, s. d., pp. 71s.



A mentalidade ecológica, que apenas se delineia no momento, revela limitações e riscos. Ao se rebelar contra o racionalismo moderno e sua sede ilimitada a de tudo explicar e esquadrihar, pode cair em posturas irracionais. Exemplos palpáveis se encontram nas questionáveis versões de alguns grupos esotéricos sobre o sentido da doença, do mal, da injustiça social, do destino. Contrariamente ao orgulho antropocêntrico, que tudo submetia ao ser humano, proliferam as crenças numa infinidade de condicionamentos cósmicos sobre o destino individual, desde os astros, passando por duendes, até anjos cabalísticos. Em face da grandeza e mistério do cosmos, resta ao ser humano resignar-se com sabedoria e conhecer, se possível, parte de seus segredos. Daí brota o interesse pelos “mapas astrais”, quiromancia, horóscopo chinês, tarô etc. A categoria “energia”, retirada da física quântica, passa a ser um chavão que tudo justifica, sem ter a pretensão de explicar.

A holística pode servir à construção de um cristianismo atual coerente e cheio de vida, boa nova para homens e mulheres desesperançados da (pós-)modernidade, em busca de um fio condutor, sedentos por nova forma de focar a posição do ser humano em relação ao cosmos. O fato de o cristão aderir a uma nova mentalidade, compartilhada por grupos não-cristãos ou pós-cristãos, como a “Nova Era”, não faz com que automaticamente esta mentalidade seja rejeitada pela comunidade eclesial. Existem na holística “sinais dos tempos”, sementes do Verbo que pedem reconhecimento e valorização. Há que evitar, no entanto, um pretense neo-universalismo que a tudo dilui e relativiza, esvaziando o conteúdo da proposta de Jesus Cristo, a novidade radical do Evangelho. O cristianismo denuncia sobretudo as novas pretensões de “auto-redenção” e o otimismo ingênuo, embutidos na “espiritualidade ecológica” moderna.

A “virada antropológica” estimula a adoção de novas matrizes para a teologia. Não se sabe se acontecerá o mesmo com a “virada ecológica”, que propugna o “*biocentrismo*”¹⁹. O fato incontestado é que

19. Cf. N. M. Unger, *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 70-91. O biocentrismo seria um megaparadigma, compreensão global do mundo e do ser humano, que põe a vida (vegetal, animal e humana) em harmonia como centro de compreensão e ação.



a ecologia, enquanto postura ética, espiritualidade, e busca de acesso holístico ao real, postula mudanças na teologia. Atinge tratados como a antropologia teológica (criação, pecado, graça, salvação), a moral, e mesmo a teologia bíblica. Questiona a linguagem adotada pela teologia, ao revalorizar a poesia, privilegiando as expressões “icônicas” em detrimento das “digitais”²⁰.

Há que distinguir, portanto, duas compreensões para o termo “teologia ecológica”. O primeiro, mais restrito, consiste em reenfocar temas e perspectivas da teologia levando em conta a participação do universo biológico-físico no projeto de salvação-redenção e a premência do compromisso ético-cristão com a “salvaguarda da criação”. O segundo, mais largo, postula adoção de novo paradigma, dito holístico, que influenciaria a epistemologia teológica, propugnando maior unidade entre conhecimento intelectual e experiencial-místico.

A teologia ecológica se encontra numa situação semelhante àquela vivida, faz alguns anos, pela teologia da libertação, por adotar conceitos radicalmente novos, perguntando pela legitimidade e limite deste uso. A dessemelhança reside no acento: não mais na práxis libertadora, de cunho predominantemente social, mas na postura ética e na mística que animam a existência.

Pensamento ecológico e antropovisão

“O que o pensamento ecológico tem de mais rico é esta possibilidade de juntar a dimensão da polis, ou seja, aquele espaço que é próprio à comunidade dos homens, o espaço da convivência humana, com a dimensão do cosmos, a dimensão de nossa relação com o Universo. De criar um elo entre o interesse pela transformação no plano social e uma espiritualidade tanto do homem como da Natureza, sem polarizar

20. A linguagem digital pretende ser mais objetiva e objetivante possível. Apropriada para o raciocínio lógico e matemático, a técnica e o mundo das coisas, tenta abstrair-se do sujeito, com suas necessárias inferências afetivas. Fecha, quanto pode, o sentido. A linguagem icônica, ao contrário, apresenta instrumentos de significação interdependentes. O sujeito coloca-se em seu dizer; privilegia-se a abertura de sentidos (cf. J. L. Segundo, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, t. I: Fé e Ideologia, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 167-169, 200-203).



estas dimensões como excludentes. Uma das características do momento de hoje é que essas dimensões do social e do espiritual estão se aproximando, se juntando. Existe uma corrente crescente, dentro do movimento ecológico, que se chama ecologia profunda, ecologia radical ou espiritual. (Ela) traz a necessidade de se fazer uma análise dos fundamentos do ambientalismo superficial, questionando a visão de mundo utilitarista e antropocêntrica que informa a atual relação homem/Natureza.

A afirmação do Gênesis — ao homem cabe o domínio da natureza — que está na base de nosso percurso civilizacional, pode ser resgatada ao desvelar um outro sentido: o homem que é mestre da Natureza não somos eu e você, tal como somos hoje, mas o ser humano na plena realização de suas potencialidades; o homem microcosmos no sentido de que realiza a harmonização de todas as forças cósmicas que nele atuam (...) Esse ser humano, que constitui um ponto de chegada, um patamar bem mais alto de consciência, teve efetivamente uma natureza a dominar: os impulsos destrutivos e autodestrutivos de sua própria natureza humana. Este domínio se dá no entanto não pela repressão, mas no trabalho de redirecionar esses impulsos na alquimia de transmutá-los” (Nancy M. Unger, O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 60s).

- BOFF, L., *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, São Paulo, Ática, 1993, pp. 17-91.
_____, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Ática, 1995, 341 pp.
BRADLEY, I., *Dios es verde. Cristianismo y medio ambiente*, Santander, Sal Terrae, 163 pp.
MOLTMANN, J., *Dios en la creación*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 33-65.
UNGER, N. M., *O encantamento do humano. Ecologia e espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1992, 94 pp.
VV. AA., “Ecologia y teología”, *Revista de teologia bíblica* 16 (1990), Madrid, 145 pp.

4. Enfoque macroecumênico: teologia das/nas religiões

A “teologia das religiões” insere-se como disciplina teológica em algumas faculdades de teologia, devido ao desafio levantado por distintas manifestações religiosas atuais. Aos poucos se percebe que a problemática atinge o fulcro da compreensão sobre a natureza e fun-

ção do cristianismo. Assim, a teologia das religiões passa a ser um interesse, um foco, que traz luz nova para várias áreas do saber a partir da fé. O enfoque macroecumênico leva para o interior da reflexão teológica a espinhosa questão do valor revelador e salvífico das religiões não-cristãs, até que ponto e em que intensidade elas manifestam a presença do Deus vivo e verdadeiro, e em que medida oferecem os meios para acolher a graça divina, que liberta e conduz à comunhão plena com Deus.

Uma resposta equilibrada encontra-se na equidistância entre as posições *exclusivistas* e *pluralistas-relativistas*. No primeiro caso, considera-se o cristianismo a única religião verdadeira. As outras apenas manifestam mentira e erro, servem à idolatria. No segundo caso, aceitam-se todas as religiões como igualmente verdadeiras, portadoras de graça. O cristianismo seria apenas manifestação privilegiada do fenômeno religioso e da revelação do único Deus, destinada sobretudo ao Ocidente. As religiões, caminhos que correm paralelos, se encontrarão no comum horizonte do infinito, ao término do peregrinar humano. Ao buscar-se uma “teologia universal das religiões”, acaba-se em abstração simplista.

A posição *inclusivista* intenta esquivar-se dos dois extremos. Sustenta que todas as religiões participam, em diferentes graus, da verdade da única religião. O evangelho é o critério decisivo de juízo, ao qual está submetida a própria religião cristã. K. Rahner, um de seus principais protagonistas, defende que as grandes religiões são preparação para o cristianismo e se constituem verdadeira mediação de salvação, malgrado suas limitações, até que o cristianismo se encarne como mensagem significativa em suas culturas de origem.

H. Küng utiliza *critério humanista supra-religioso*: “Uma religião é verdadeira e boa na medida em que serve a toda a humanidade, na medida em que, em suas doutrinas de fé e costumes, em seus ritos e instituições, fomenta a identidade, a sensibilidade e os valores humanos, permitindo assim ao homem alcançar uma existência rica e plena”²¹. Embora esta posição tenha valor ético-prático, desvia da questão teológica propriamente dita, subordinando a teologia das religiões à antropologia dominante em cada contexto.

21. H. Küng, *Teologia para la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1989, p. 194.



Outra versão, tematizada por Torres Queiruga²², considera como verdadeiras todas as religiões, pois nelas se capta de fato, embora nem sempre adequadamente, a presença de Deus. O Transcendente, a partir de si mesmo, chega ao ser humano e se abre a ele. Em contrapartida, a pessoa o acolhe como dom. A captação desta presença de Deus, no entanto, pode aparecer obscurecida e deformada. Deus está provisoriamente nas religiões, no meio das deficiências de efetiva realização histórica. Elas, absolutamente relativas, vivem em interação com o cristianismo, religião relativamente absoluta. Experimentando também precariedade histórica, o cristianismo tem de aprender muito, no contato respeitoso e cordial com as outras religiões. Não renuncia, porém, à sua autoconsciência sobre o “em si” absoluto da comunicação de Deus, em Cristo.

Existe consenso em que há um progresso no conhecimento e na compreensão da revelação, apontando para a consumação escatológica. Embora em Jesus Cristo tenha sido concedida a plenitude da verdade de Deus, ainda não dispomos dela totalmente, devido à limitação e pecaminosidade humanas. A verdade cristã se densifica na pessoa de Jesus Cristo, por quem devemos nos deixar possuir, num empreendimento sem fim. Nesse processo, os cristãos aprendem e recebem de outras tradições religiosas valores positivos e luzes para seu caminhar. Diálogo inter-religioso se transforma então em dever e necessidade. A teologia, como desenrolar da fé, interpretação e explicitação dos dados revelados, deve incorporar a alteridade religiosa no método e no conteúdo.

O enfoque macroecumênico atravessa os grandes tratados da teologia acadêmica, ao resgatar os valores implícitos e explícitos das religiões que ajudam o cristianismo a recuperar e enriquecer algumas de suas verdades. Assim, a teologia fundamental enfrenta destemidamente a questão da pretensão do cristianismo perante as outras religiões; a dogmática inclui em seus cursos a visão das grandes religiões sobre a imagem de Deus, a morte e o pós-morte, o conceito de salvação, de graça e de pecado, e a função da comunidade religiosa particu-

22. A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristianidad, 1987, pp. 29-31, 387-389, 467-470 [ed. bras. Paulus, 1996].

lar, ao mesmo tempo que interpreta com novos parâmetros a “universalidade da salvação em Cristo”. A moral amplia seu leque de interlocutores, ao considerar a posição ética de outras religiões no confronto com o cristianismo. Procedimento semelhante se adota para a espiritualidade e a liturgia. Reelaboram-se dados que ajudam os cristãos a compreender sua fé numa sociedade pluri-religiosa e a estabelecer diálogo macroecumênico vivo, eficaz e enriquecedor.

A teologia das religiões, enquanto enfoque macroecumênico, não afeta, portanto, somente os conteúdos da fé, mas também o modo de articulá-los.

Diálogo macroecumênico e identidade religiosa

“Como o cristianismo deve encarnar-se em mentalidades nas quais os elementos culturais e religiosos se misturam de modo indissociável, não basta falar de duas pertinências, cristã e cultural. Podemos ir ao ponto de falar de duas pertinências religiosas? Quero dizer que a questão não consiste somente em saber se alguém pode ser integralmente chinês e cristão, árabe e cristão. A questão seria: é possível ser budista e cristão, muçulmano e cristão? Esta questão não é absurda. Em todo caso, ela nos remete a esta questão mais radical: que é mais importante no cristianismo? um conjunto de ritos, de representações, de práticas, que são os elementos estruturalmente comuns a todas as religiões, ou o poder imprevisível do Evangelho?

Não é porque, historicamente, as relações entre cristianismo e as outras religiões foram vividas em termos de exclusão que essa situação é normativa para o fim do segundo milênio. Já somos testemunhas, na Ásia, de casos de ‘budismo cristão’ e de ‘hinduísmo cristão’, que são coisas diferentes de sincretismos preguiçosos. Trata-se de criações originais do Espírito de Jesus (...) Sem dúvida, o cristianismo sempre exercerá discernimento crítico e purificador em relação a outras religiões. Mas, como já disse, devemos guardar-nos da ilusão de acreditar que é possível estabelecer distinção muito nítida entre valores culturais, que poderiam ser conservados, e elementos religiosos, que deveriam ser rejeitados. A Igreja será fiel à sua vocação universal não pela destruição das outras religiões, mas por uma presença cristã que seja



o germe e a promessa de realizações históricas novas como um cristianismo árabe, indiano, chinês.

O cristianismo é infiel à sua condição exodal quando absolutiza uma realização histórica, isto, uma produção institucional e doutrinal como estado definitivo da Igreja de Cristo. O Evangelho exerce função crítica não só em relação às outras religiões, mas também em relação à própria religião cristã. Concretamente isso significa que, diante do desafio das outras culturas e das outras religiões, a Igreja só pode ser fiel à sua catolicidade aceitando uma conversão, isto é, aceitando pôr em causa seu modo de expressão ocidental” (Claude Geffré, Como fazer teologia hoje, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 221s).

FRANÇA MIRANDA, M. DE, “O encontro das religiões” in: *Perspectiva Teológica* 26 (1994), pp. 9-26.

KÜNG, H., *Teología para la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 169-202 (Hacia una teología de las grandes religiones).

LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 266-281 (a revelação nas religiões).

TEIXEIRA, F., (org.), *Diálogo de pássaros*, São Paulo, Paulinas, 1993, 174 pp.

_____, *Teologia das religiões*, São Paulo, Paulinas, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Santander/Madrid, Sal Terrae/Fe y secularidad, 1992.

_____, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristianidad, 1987, 29-31, 387-389, 467-470.

5. Enfoque pluricultural: teologia inculturada

As questões levantadas pelas teologias negra, ameríndia, feminista e das religiões, guardando suas respectivas originalidades, comungam no tema da cultura e inculturação. Esse assunto candente já frequenta importantes documentos pontifícios, a declaração de Santo Domingo e escritos de teólogos contemporâneos. O enfoque pluricultural postula diversas teologias inculturadas. Como chave de compreensão, abarca diversos enfoques, conferindo-lhes legitimidade e possibilitando-lhes maior articulação. A especificidade do gênero, das etnias, das manifestações religiosas, bem como a postura do ser humano em rela-

ção ao cosmos remontam às culturas, como sistemas cognitivos, simbólicos e significativos.

A cultura envolve a globalidade da vida de cada grupo humano, em três diferentes níveis. O nível imaginário compreende sonhos, mitos, esperanças; o simbólico diz respeito à representação material, social ou cognitiva, e o nível real à produção e utilização de objetos materiais. Tanto os três subsistemas culturais — o material, o social e o interpretativo — como os três “registros” (imaginário, simbólico, real) interagem constantemente²³. No que interessa à pastoral e à teologia, define-se *cultura* como “o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo humano ou sociedade concreta. Este conjunto, consciente ou inconsciente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservando assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo”²⁴.

A inculturação, por sua vez, compreende “o processo de evangelização pelo qual a vida e a mensagem cristãs são assimiladas por uma cultura, de modo que não somente elas se exprimam com os elementos próprios da cultura em questão, mas se constituam em um princípio de inspiração, a um tempo norma e força de unificação, que transforma e recria essa cultura”²⁵. De forma plástica, a inculturação se faz como estrada de mão dupla. De um lado, os evangelizadores e sua mensagem passam por “kénosis” e purificação, acolhendo, valorizando e assumindo elementos de uma cultura, a ponto de transmutar elementos importantes de seu discurso e identidade. De outro lado, a boa nova cristã ilumina e transforma a cultura.

A teologia, como hermenêutica situada da fé, desempenha papel ímpar no processo de inculturação do evangelho. Embora não seja o “carro chefe”, atua na configuração do cristianismo vivido, explican-

23. P. Suess, “Cultura e religião”, in: — (org.), *Cultura e evangelização*, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 46s.

24. M. Azevedo, *Entroncamentos e entrecruques. Vivendo a fé em um mundo plural*, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 56s.

25. M. Azevedo, op. cit., p. 226.



do, justificando, elaborando conceitos e categorias, exercitando a inteligência da fé.

O cristianismo católico centro-europeu, com suas formulações teológicas correspondentes, acumulou patrimônio imenso de dados, admirável em conteúdo e sistematicidade. Constitui grande parte do que hoje se reconhece como “tradição”, memória coletiva-seletiva da Igreja. Contribui inegavelmente para a criação de qualquer outra teologia legitimamente cristã, em qualquer canto da terra. Como já enfrentou muitas situações, no correr de sua extensa história, acumulou sabedoria. Assim se expressa K. Rahner:

“As jovens teologias que se desenvolvem em áreas culturais não-cristãs apresentam determinados riscos. Precisamente porque têm a tarefa de aculturar a mensagem cristã nestes contextos não-ocidentais, expõem-nas também ao perigo de que a mentalidade dessas culturas não cristãs exerça certas influências negativas nestas teologias, de que impeça a compreensão de algum dos conteúdos do anúncio cristão, de que rechace ou marginalize certas doutrinas ou atitudes com a desculpa de que são expressões de uma cultura européia, mas que pertencem ao cristianismo mais genuíno. Diante desses riscos, a teologia européia poderá servir também de ajuda às outras teologias. Com efeito, pode gloriar-se de uma longa história, ao largo da qual se puseram à prova inumeráveis tendências teológicas e se impuseram os mais diversos modelos”²⁶.

A teologia européia, companheira e “irmã mais velha” de toda teologia católica, apresenta ainda outra contribuição irrenunciável: elabora sua reflexão com o substrato da cultura ocidental, até hoje hegemônica em grande parte do planeta, com imensa capacidade de penetração e fascínio. Não se supera a teologia européia sem passar por ela, aprendendo o muito que tem a oferecer. Isso não significa que ela seja a teologia por definição. Como toda reflexão sobre a fé, contextualizada culturalmente, a assim chamada “teologia ocidental” não

26. K. Rahner, “Europa como partner teológico”, in: K. Neufeld (org.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 380 [ed. bras.: São Paulo, Loyola, 1993].

se obriga a responder a todos os desafios e perguntas centrais suscitadas por outras culturas. Nem pode ter tal presunção.

Os enfoques pluriculturais, atentos a essa situação, incentivam a elaboração de teologias para contextos em que determinados elementos culturais, mesmo com gama enorme de variações, mostram certa configuração distintiva. Pode-se, assim, ensaiar uma teologia ameríndia, por exemplo, que abarque distintos povos e nações indígenas. Em culturas tradicionais, identificam-se mais claramente elementos definidores, pois não se distinguem facilmente cultura, etnia e religião.

Além das questões suscitadas pela distinção de gênero (o feminino) e etnias (negro e indígena), interpelam a reflexão teológica a cultura popular e o advento da modernidade e pós-modernidade. No primeiro caso, a teologia é chamada a compreender, desvendar e re-interpretar os valores cristãos presentes nas manifestações tradicionais da religião, sobretudo nos setores populares. Mundo com profundas raízes no passado, ainda não suficientemente descortinado e trazido à luz. Culturalmente, a “religião do povo” identifica-se com o paradigma cultural “não-moderno”, caracterizado pela integração do todo sociocultural, cuja fonte de inteligibilidade e legitimação radica na religião. Prevaecem a consciência e a operação do grupo, com a conseqüente dependência e submissão do indivíduo a ele. Existem continuidade e homogeneidade de significações e sentidos, de valores e símbolos, de práticas sociais de ação e comunicação, que tendem a ser estáveis e apresentam resistência à mudança.

A cultura moderna rompe com este quadro. Caracteriza-se pelo centramento no indivíduo e na subjetividade, na separação dos diversos elementos do corpo sociocultural. Pelo exercício da razão analítica, fragmenta a compreensão da sociedade, com ênfase na independência dos vários domínios. Com o esvaziamento da hegemonia legitimadora da religião, medra grande pluralidade de sentidos e significações, valores e critérios, modelos e padrões, linguagens e discursos, símbolos e signos. A realidade social se torna complexa e diversificada. Não sendo mais possível a ordem orgânica e harmoniosa conferida pela tradição e autoridade, ela deve ser buscada no consenso. O ser humano se compreende como construtor da história, sentese movido por utopias.

A crise da modernidade gerou outro quadro, denominado por alguns como “pós-moderno”. Antes de ser ruptura, expressa mais o esgotamento de certas tendências, a reação crítica ao moderno, à razão ilustrada e à hegemonia da racionalidade instrumental. Caracteriza-se pelo desencanto da razão, a aceitação da perda do fundamento, a rejeição aos grandes relatos de compreensão globalizantes, o fim da crença positiva na “história” como autoconstrução humana e a estetização geral da vida como política. O religioso, que parece retornar triunfante, cumpre aqui papel radicalmente distinto daquele desempenhado na sociedade pré-moderna. Já não configura o todo social. Serve para consolar as angústias do indivíduo desesperançado e ameaçado pela perda de sentido total. Com a “desreferencialização” do real, importam pouco a doutrina e a realidade “objetiva” de determinada religião. Conta, antes de tudo, sua capacidade de mobilizar sentimentos, de “tocar” a subjetividade e resolver problemas e necessidades setoriais.

Levar a sério esses distintos paradigmas culturais que sustentam concepções de vida e mentalidades exige esforço gigantesco do teólogo e da teologia. Inaceitável manterem-se como compiladores e refundidores de textos da tradição, do magistério e dos outros teólogos! Instados a reelaborar o discurso sobre a fé em quadros culturais tão distintos, devem estar atentos às grandes perguntas de seus interlocutores, adotando as matrizes teológicas mais adequadas (ver capítulo sétimo).

Os cursos de teologia acadêmica são relevantes para a vida da Igreja, por formarem os futuros ministros e agentes pastorais qualificados. Faz parte da missão da teologia hoje, em qualquer lugar onde estiver, alertar os estudantes para a complexidade da cultura, bem como ensaiar alguns passos de interpretação do dado revelado, para os novos contextos culturais. Colabora, desta forma, na necessária evangelização inculturada.

Unidade da fé e diversidade cultural

“Como anunciar que a encarnação é um pressuposto da salvação, que o Verbo se encarnou “propter nostram salutem” (= para a nossa sal-

vação), se os pastores na prática conduzem as ovelhas para o 'redil da salvação' sem passar pelos 'pastos da encarnação'? Se o Emanuel é apresentado na realidade como um 'Deus-dos-outros' confinado no universo mental da uma nação ou uma cultura de uma região? Jesus encarnado mostrou junto a um povo aquilo que a Igreja tem de viver junto a muitos povos: o amor tem sua lógica cultural que se desdobra na lógica espacial (a terra prometida) e na lógica temporal (Kairós) de cada povo.

Os passos da inculturação precedem e acompanham a marcha da libertação, como a encarnação precede e acompanha a 'economia da salvação'. A Igreja tem de transpor seus sinais de salvação/libertação de uns padrões socioculturais a outros de um contexto distinto. A igualdade do sinal ou símbolo, como 'exigência' de uma Igreja universal não garante a igualdade do sentido. A mera transferência do cristianismo não só pode fazer do evangelho algo estranho, mas também algo empiricamente (não ontologicamente) falso.

Os espaços geográficos e culturais, onde um sinal tem exatamente o mesmo sentido — onde coincidem o significante e o significado — são bastante pequenos. Como comunicar-se numa Igreja universal, se a competência comunicativa de seus símbolos e sinais é tão restrita? A solução aponta para um bilingüismo, em que uma 'língua geral' garante a comunicação intereclesial, e uma 'língua específica' a comunicação dentro de uma Igreja local. Cada grupo cultural poderia formar parte de dois (ou vários) ritos autorizados, segundo a realidade socio-cultural e a oportunidade eclesial" (Paulo Suess, "Inculturação", in: I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, Madrid, Trotta, 1991, t. II, pp. 407-409).

AZEVEDO, M. C. DE, *Entroncamentos e entrecruques. Vivendo a fé em um mundo plural*, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 49-79.

_____, "Não-moderno, moderno e pós-moderno" in: *Revista de educação AEC* 89 (outubro/dezembro 1993), pp. 19-34.

FABRI DOS ANJOS, M., (org.), *Inculturação, desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes, 1994.

MARDONES, J. M., *El desafío da la postmodernidad al cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1998.

SUESS, P., (org.), *Cultura e evangelização*, São Paulo, Loyola, 1991.



6. *Enfoque geo-sócio-histórico: teologia continental*

Os diferentes enfoques convergem misteriosamente. As “teologias”, preocupadas em ser reflexão de fé contextualizada e em responder a situações particulares, ampliam seu leque de perspectiva, ao se articularem com outras. Assim acontece com as teologias da libertação, feminista, étnica e macroecumênica. O processo de fermentação entre elas leva a perceber outras questões mais complexas, que não anulam a pertinência do ponto que deu origem a cada teologia, mas antes alargam seu horizonte. Surge assim uma teologia plural. Não se anulam as contribuições significativas dos outros enfoques. Todos assumem a limitação de seu ponto de vista, ao mesmo tempo que procuram mostrar a imprescindibilidade dessa opção para a teologia e a vida da Igreja.

Quando diversos enfoques incidem sobre uma mesma realidade geográfica, configurada por determinados fatores sócio-históricos, causam efeito contrário a um prisma: criam um fecho de luz definidor. Assim, pode-se falar, em largos traços, de teologia latino-americana, teologia asiática, teologia norte-americana, teologia africana. Um contexto geográfico amplo, diversificado, mas com elementos comuns que permitem caracterização, serve como ponto de referência.

Algumas conferências episcopais, em nível continental ou semi-continental, têm demonstrado a existência de questões pastorais semelhantes, merecedoras de abordagem conjunta. Além da América Latina, que se organiza em torno do Celam e promove importantes assembleias como Medellín, Puebla e Santo Domingo, existe o exemplo da FCBA (Federação das Conferências dos Bispos da Ásia) e, mais recentemente, a articulação dos bispos centro-europeus e africanos. Ao acompanhar, sustentar e impulsionar este movimento histórico, a teologia vai assumindo o rosto dos continentes onde é elaborada, veiculada e difundida.

O enfoque geo-sócio-histórico de determinada teologia continental ou subcontinental apresenta a enorme vantagem de tender à unificação, respeitando a diversidade, de buscar consenso no seio da teologia e da prática eclesial de uma Igreja particular ou de um conjunto de Igrejas. Ajuda a superar e integrar tendências centrífugas e



particularizantes dos outros enfoques, ao mesmo tempo que relativiza a força centrípeta e uniformizadora da teologia centro-européia.

Jesus Cristo na Ásia

“Para alcançar os objetivos pastorais e as orientações a que visam (os bispos), é extremamente necessária uma reinterpretação asiática de Jesus Cristo. Isso ainda não foi feito. Poderíamos esperar maior uso dos recursos asiáticos. Existe, de fato, uma rica tradição na tentativa de reinterpretar Jesus Cristo na Ásia: no Sul, como guru, avatar, satyagrahi (alguém firmemente plantado na verdade), jivanmukta (o realizado) etc. Uma reinterpretação cristológica fornecerá base sólida para a prática da inculturação.

Fiéis à tradição espiritual da Ásia, os bispos deram grande importância à oração, contemplação etc. Toda uma Assembléia Plenária (Calcutá, 1978) foi dedicada ao tema da oração. Por sua vez, os pensadores cristãos da Ásia acharam que o Evangelho de São João está mais próximo do espírito asiático e ficaram fascinados com a imagem de Jesus nele apresentada. O rico simbolismo, a interioridade e a dimensão mística com que é apresentada a imagem joânica de Jesus poderiam beneficiar os bispos numa relevante prática pastoral neste continente asiático.

Lembro-me da história de um sacerdote muito zeloso e ativo no movimento carismático. Colou ele um enorme cartaz na parede da igreja paroquial, onde estava escrito ‘Jesus é a resposta’. Na manhã seguinte encontrou rabiscado, por algum rapaz malicioso (ou engenhoso?) o seguinte: ‘Mas qual é a pergunta?’ (...) Deixemos a Ásia descobrir e redescobrir a imagem de Jesus que melhor responda aos desafios do continente e às suas interrogações” (Felix Wilfred, “Imagens de Jesus Cristo no contexto pastoral da Ásia...”, in: Concilium 246 [1993], pp. 69-71).

FRANÇA MIRANDA, M. DE, “Um catolicismo plural?”, in: *Perspectiva teológica* 65 (1993), pp. 31-44.

GIBELLINI, R., (org.), *Percorsi di teologia africana*, Brescia, Queriniana, 1994.

PIERIS, A., *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1991.



VV.AA., “La tarea de la teología dogmática en las diversas regiones del mundo” (vários artigos), in: K. Neufeld (org.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 263-489 [ed. bras.: São Paulo, Loyola, 1993].

CONCLUSÃO

A breve apresentação de alguns enfoques teológicos da atualidade confirma a observação, ao início deste capítulo, de que se deve buscar a “universalidade” da teologia no respeito, na convergência e no diálogo entre as diferentes teologias, e não no domínio tirânico de uma sobre outras. A esse respeito, podem-se ensaiar algumas conclusões em forma lapidar:

1. Enfoques teológicos distintos se relacionam com práticas eclesiais e sociais correspondentes, no esforço comum de encarnar a boa nova. Assim, explicitam-se e estreitam-se os laços entre teologia e pastoral, elaboração teórica e tarefa evangelizadora. Se hoje se fala com propriedade de “catolicismo plural”²⁷, faz-se necessário admitir a “teologia plural”.

2. A pluralidade da teologia não se fundamenta no pluralismo do mundo moderno, embora seja estimulado por ele. Mesmo com muitos elementos positivos, o pluralismo da sociedade mostra-se como fragmentário, centrífugo, fruto da crise de valores consensuais e da luta de interesses de grupos, espaço privilegiado de afirmação do individualismo. A pluralidade da teologia, por sua vez, se baseia na encarnação do Verbo, no mistério de Deus, não plenamente abarcável por nenhuma formulação humana, e na dimensão escatológica da verdade da revelação. A pluralidade dos enfoques não produz somente e primariamente efeito desconstrutor, como muitas correntes de pensamento e movimentos pós-modernos. Ao contrário, como filhos da Igreja, visam enriquecer construtivamente o patrimônio vivo da tradição, ajudar a comunidade eclesial a encarnar a boa nova do Evangelho de Jesus Cristo. A teologia não se define como discurso do *fragmento*, mas do *mosaico*: articula e dá sentido, com consciência de sua provisoriedade, aos elementos que se lhe apresentam.

27. M. de França Miranda, “Um catolicismo plural?”, in: *Perspectiva teológica* 65 (1993), pp. 31-44.

3. Em seu intento de estabelecer diálogo eficaz com o mundo, uma teologia coerente evita a “tendência camaleão”, que assume ingenuamente qualquer novo discurso ou forma de pensar, procurando revesti-los de verniz cristão. A identidade cristã, sempre situada, distancia-se de “macaquear” a realidade, moldando-se acriticamente a qualquer ética, movimento social ou corrente de pensamento. Esta forma trairia a qualidade interpeladora do Evangelho. Portanto, um novo enfoque comporta verdadeira tarefa recriadora, mantendo integralmente a identidade cristã, no esforço de reconfigurá-la em distintos contextos.

4. Os enfoques teológicos, com suas práticas correlatas, tentam recriar a experiência da fé cristã, com novas faces. Tal empreendimento não se faz sem risco. Ao desbravar trilhas, abrem-se caminhos intransitáveis, imperviós. Pessoas e grupos certamente se equivocam, no esforço de atualizar e inculturar o evangelho. O erro nem sempre é mau, se faz parte do processo de tentativa de busca da verdade. Faz-se necessário, da parte dos protagonistas de novos enfoques, ousadia para arriscar e humildade para reconhecer seus limites e possíveis falhas, acolhendo a palavra do magistério. Como bem apontou T. Kuhn, todo paradigma põe na sombra ou ignora os elementos que ele não consegue explicar. A hierarquia e outras forças da comunidade eclesial contribuem para o crescimento dos enfoques, com acompanhamento, respeito e confiança na ação do Espírito. Muitas vezes, condenações apressadas frearam e freiam o processo de evangelização e a reflexão teológica. Da parte de ambos os lados exige-se esforço conjunto de discernimento.

5. No ensino acadêmico da teologia, os enfoques impulsionam, criticam e purificam. Mas o conteúdo dos cursos não se reduz às “novidades teológicas”. O aluno necessita de um “varal”, onde sejam incorporados os dados da Escritura, da tradição e do magistério. Quando um enfoque adquire certa consistência, pode exercer efeito aglutinador, ser chave privilegiada, mas nunca exclusiva, para a leitura e organização dos dados. Assim, a teologia se faz, de verdade, reflexão sistemática, crítica e criadora sobre a fé cristã.

DINÂMICA

1. Explique: “Toda boa teologia católica é simultaneamente universal e particular”.
2. Diferencie “teologia do genitivo” e “enfoque teológico”.

3. Mostre os passos de elaboração de um enfoque teológico.
4. Faça um quadro esquemático sobre a teologia feminista e a teologia negra. Mostre, por meio deste quadro, qual a contribuição crítico-desconstrutiva e criativo-conceitual de cada uma delas, bem com o estímulo que fornecem para a vida eclesial.
5. Defina “teologia ecológica” e delinhe suas principais preocupações.
6. Como o enfoque “teologia das religiões” incide na teologia acadêmica e pastoral? que elementos traz de novo?
7. Explique: “Qualquer teologia inculturada guarda relação de continuidade e ruptura com a teologia centro-européia”.
8. Retome a conclusão deste capítulo. Procure apresentá-la de forma sintética.

BIBLIOGRAFIA

- BIEHL, J. B., *De igual para igual*, Petrópolis — São Leopoldo, Vozes-Sinodal, 1987.
- BINGEMER, M. C. L., *O segredo feminino do mistério. Ensaio de teologia na ótica da mulher*, Petrópolis, Vozes, 1991.
- FABRI DOS ANJOS, M., (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Petrópolis, Vozes-Soter, 1994, pp. 208 pp.
- Gibellini, R., (org.), *Percorsi di teologia africana*, Brescia, Queriniana, 1994.
- Küng, H., *Teologia para la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1989.
- RUETHER, R. R., *Sexismo e religião*, São Leopoldo, Sinodal, 1993.
- Teixeira, F., (org.), *Diálogo de pássaros*, São Paulo, Paulinas, 1993.
- VV.AA., “A fé cristã nas diversas culturas”, *Concilium* 251 (1994).
- VV.AA., “Desafios ao universalismo cristão”, *Concilium* 155 (1980).
- VV.AA., “O rosto feminino da teologia”, São Paulo, Santuário, 1990.
- VV.AA., “Teologia, unidade ou pluralidade, Babel ou Pentecostes?”, *Concilium* 191 (1984).
- VV.AA., “Teologias do Terceiro Mundo”, *Concilium* 219 (1988).
- VV.AA., *REB* 46 (1986), sobre a teologia feminista no Brasil.



Grandes matrizes ou paradigmas da teologia

“PARADIGMAS (SÃO) REALIZAÇÕES PASSADAS, DOTADAS DE NATUREZA EXEMPLAR. SÃO CONSTELAÇÃO DE CRENÇAS, VALORES, TÉCNICAS ETC., PARTILHADAS PELOS MEMBROS DE UMA COMUNIDADE DETERMINADA (...), AS SOLUÇÕES CONCRETAS DE QUEBRA-CABEÇAS, QUE, EMPREGADAS COMO MODELOS OU EXEMPLOS, PODEM SUBSTITUIR REGRAS EXPLÍCITAS COMO BASE PARA A SOLUÇÃO DOS RESTANTES QUEBRA-CABEÇAS DA CIÊNCIA NORMAL” (TH. KUHN).

A teologia sistemática vertebra-se a partir de grandes matrizes filosóficas. Ainda que na Idade Média a filosofia fosse chamada “*ancilla theologiae*” — serva da teologia —, ela, sob outro sentido, comandava o ritmo estruturante da teologia. Os teólogos, ao quererem pensar a teologia de maneira sistematizada, solicitavam socorro às filosofias em busca de categorias de pensamento que lhes possibilitassem tal tarefa.



Em capítulo anterior, vimos rapidamente a história da teologia. Não se trata de repetir-lhe a trajetória, mas de captar nesse périplo que categorias filosóficas centrais regeram a sinfonia teológica.

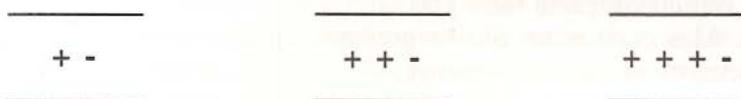
A relevância do conhecimento de tais eixos centrais advém de eles possibilitarem ao estudante de teologia perceber tanto a força estruturante dessas categorias fundamentais, como o movimento do pensamento que levou a passar de uma categoria a outra no decorrer da história.

O fato de determinada matriz predominar numa teologia explica como ela organiza em torno de si os múltiplos elementos teológicos. Além disso, podem-se entender melhor as diferentes teologias nelas mesmas e em seu processo histórico.

A organização das matrizes é regida por determinada concepção dialética no sentido de elencá-las em sucessão tal que cada matriz seguinte significa tanto uma manutenção da riqueza da anterior quanto uma tentativa de superar-lhe positivamente os limites. O termo dialético quer traduzir certa lei do desenvolvimento do pensamento humano, se não sempre tão linear e coerente, mas, ao menos, em grandes traços. Por essa lei, parte-se de verdade mais simples — determinada matriz — e caminha-se para verdade mais complexa que pretende incorporar as matrizes anteriores e avançar sobre elas pela negação de seus elementos negativos. E, em pura matemática, a negação da negação é positiva: $-x - = +$.

Evidentemente, o elemento positivo da matriz anterior, ao compor-se com outros elementos da matriz seguinte, não continua em sua mesmidade, identidade fixa, mas se deixa ele também configurar mais ricamente por causa da companhia dos novos elementos. Usando comparação da química, o H que estava presente na água (H_2O) é o mesmo que aparece na fórmula do ácido sulfúrico (H_2SO_4), mas certamente com efeitos bem diversos. Na água mata a sede, no ácido queima.

Pequeno esquema gráfico pode iluminar esse caminhar dialético em que cada quadrado significa uma matriz:



Cada quadrado contém a positividade de seu momento (+) e a negatividade (-). O quadrado seguinte retém a positividade (+) anterior, nega a negatividade (- x - = +) e gera nova negatividade de seu próprio momento e assim por diante.

Destarte, cada teologia, que se constrói, não prescinde nem desconhece totalmente as anteriores, mas as incorpora em momento mais pleno, mais enriquecido. E tanto melhor se constrói uma teologia na matriz seguinte, quanto mais ela consegue reter a riqueza da anterior e superar-lhe os limites.

No entanto, nem sempre no concreto das elaborações teológicas esse processo correu tão lindamente dialético e positivo. Houve negações de positivities já adquiridas. Houve hesitações na maneira de superar as negatividades. Houve retenção de negatividades para dentro de momento ulterior que conseguiu somente superar alguns elementos anteriores. Mas, mesmo assim, esse enumerar didático das matrizes pode permitir melhor compreensão das teologias e entendê-las no interior de um movimento, ainda que nem sempre realizado historicamente na mesma ordem e clareza. A partir do leitor de hoje, ela pode ser assim entendida.

A progressividade de cada momento tem um *a priori* evolucionista otimista, que, naturalmente, pode ser questionado. Com efeito, pensar cada momento como superação do anterior implica conceber o ser humano como alguém que está sempre em processo progressivo e positivo. O aspecto “progressivo” revela uma compreensão evolucionista enquanto o “positivo” indica o lado otimista de nossa leitura da caminhada da teologia.

Essa reflexão é didática. Intenta organizar as matrizes de modo claro e progressivo, como eixos de “teologias ideais” no sentido do “tipo ideal” de M. Weber¹. As teologias concretas são mais confusas.

1. M. Weber elaborou um conceito de “tipo ideal”: “É aquele que se constrói livremente pela capacidade idealizadora do pesquisador. Não é uma hipótese, mas



Nem sempre têm clareza sobre a presença estruturante da matriz central. Nem conseguem fazer gravitar todos os seus elementos em torno dela. Mas certamente o eixo principal ajuda a compreender-lhe as características mais importantes.

“Na dialética hegeliana, a mediação se exprime numa imagem circular; ao passo que na dialética de Marx a imagem de mediação é linear. Em que sentido se pode dizer que a imagem da dialética em Hegel é circular e, em Marx, linear? A resposta deve ser buscada na noção de mediação, que se constrói como intermediário dinâmico entre dois conceitos opostos e permite a um tempo suprimir a oposição e conservar numa síntese superior a inteligibilidade gerada na dos dois termos opostos” (Lima Vaz, 1982, p. 10).

“É sob o signo de Hegel que a dialética volta a ocupar um lugar privilegiado na filosofia contemporânea. Na concepção hegeliana, uma vez admitida a identidade do ‘real’ e do ‘racional’, a dialética é o movimento pelo qual tal identidade caminha da imediatidade vazia do ser abstrato para a plenitude mediatizada e concreta da Idéia absoluta. A dialética opera a passagem do entendimento abstrato para o conceito especulativo (Begriff), eminentemente positivo e concreto. Esta passagem desenrola-se através da negação do imediato, que é o abstrato, segundo os três momentos: o ser (Sein) como imediatidade, a essência (Wesen) como reflexão do ser e sua negação, a noção (Begriff), ou conceito especulativo, como resultado que supera e conserva (aufheben) a oposição do ser e da essência. Entretanto, a célebre tríade dialética tese-antítese-síntese não deve ser entendida como um esquema pré-formado que se aplica mecanicamente: ela desdobra-se no movimento do espírito que se pensa a si mesmo, e que é o movimento mesmo do real. A dialética hegeliana introduz o movimento e a história no seio do absoluto: ela mediatiza o infinito pelo finito (...).

pretende indicar a direção para a elaboração de hipótese. É obtido mediante a acentuação unilateral de um ou de alguns pontos de vista, e mediante a conexão de uma quantidade de fenômenos particulares correspondentes àqueles pontos de vista unilateralmente postos à luz, em um quadro conceitual em si unitário. Nunca pode ser encontrado empiricamente na realidade, pois é uma utopia”. F. Demarchi, “Tipologia”, in: F. Demarchi-A. Ellena, *Dizionario di sociologia*, Milão, Paoline, 1976, p. 1340.

Na sua acepção mais geral a dialética pode ser definida uma 'lógica das oposições' (A. Marc). Para um pensamento que não é intuitivo ou não esgota num ato único de visão a inteligibilidade do seu objeto, este torna-se objeto de interrogação, de inquirição, de discurso. Ora, ao distinguir assim no seu objeto diversos níveis formais que irá unificar num todo lógico, o discurso defronta com oposições fundamentais que resultam, seja da situação mesma do sujeito como espírito finito e encarnado, seja da contingência e multiplicidade do objeto mesmo que lhe é dado na experiência. (...). Ao assumir a intenção da unidade no seio mesmo das oposições, o discurso torna-se dialético. A unidade que ele finalmente alcança é de natureza sintética. Nesse sentido, uma ontologia (discurso sobre o ser) humana é necessariamente dialética, uma vez que o ser não é dado à inteligência humana na intuição de uma identidade inicial imediata, mas deve ser afirmado numa identidade final e sintética, mediatizada pelo discurso mesmo da razão, ou seja, pela dialética" (Lima Vaz, 1967, pp. 1251-1252).

KONDER, L., *O que é dialética?* (col. Primeiros Passos, 23), São Paulo, Brasiliense, 1981.

LIMA VAZ, H. C. DE, "Dialéctica — Filosofia", in: *Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, Lisboa, Verbo, 1967, VI, pp. 1250-1253.

_____, "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx", in: *Boletim Seaf-MG* 1982/2, pp. 5-15.

I. O SAGRADO

A teologia e a prática religiosa tradicionais são marcadas pelo horizonte do sagrado. Essa matriz religiosa exprime, antes de tudo, intelecção do mundo divino. E desde aí o ser humano se autocompreende a si, suas relações com seus outros irmãos na vida humana, com a natureza e todo o universo das coisas e com o próprio sagrado.

O sagrado entende-se fundamentalmente em oposição ao profano. As formas que ele assume são inúmeras: cultos, tabus, ritos, mitos, gestas, danças, jogos, objetos sagrados e venerados, carrancas, fetiches, amuletos, despachos, mandingas, símbolos, cosmogonias,

colúmbenos, pessoas consagradas, animais, plantas, lugares santos, superstições, magias etc.² Podem-se resumir todas essas formas com o termo “hierofania”, manifestação do divino, do sagrado. A hierofania se faz matriz para entender e organizar todos os outros elementos da religião. A teologia deixa-se assim conduzir por esse eixo central.

A variedade de formas teológicas com a mesma matriz do sagrado é enorme, já que as hierofanias variam grandemente segundo as religiões. Há teologias que se excluem mutuamente, mas o fazem dentro da mesma matriz. E a forma prática de fazê-lo implica reflexões teológicas.

1. A força unificadora do sagrado

Para caracterizar a hierofania, no nível do fenômeno, continua ainda válida a aguda análise de R. Ott, ao defini-la em sua dupla face de atração e de temor. “Fascinatum et tremendum” refletem as dimensões paradoxais do universo sagrado, religioso, divino. Por sua vez, tanto o fascinante como o temeroso apontam para outra característica ainda mais profunda, fundamental. Defronta-se com algo que é “o totalmente outro” — “das ganz Andere”, o diferente, o singular, o insólito, o extraordinário, o novo, o perfeito, o estranho, o monstruoso, o misterioso —, que ultrapassa a experiência humana comum, que pertence a outro tipo de realidade, que vem carregado de força e de poder etc.

O sagrado guarda certa ambivalência que permite comportamentos e reflexões antagônicas. De um lado, em sua força, valor e riqueza, ele vem valorizar nossas realidades. Isso pede, portanto, contato com ele. Veja-se o desejo que as pessoas têm de tocar as coisas sagradas, sobretudo aquelas que estão cercadas de maior poder. Haja vista a concorrência dos fiéis aos santuários de Aparecida, de Fátima, de Lourdes etc.

De outro lado, o sagrado é perigoso e pode destruir o ser humano. Isto leva ao efeito contrário. Não se toca o sagrado, afasta-se dele,

2. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, pp. 15-16.



guarda-se respeitosa distância a seu respeito. Entre o sagrado e o ser humano, estendem-se véus, cortinas, que defendam o sagrado dos olhos humanos. Antepõem-se, entre os fiéis e o sagrado, cordas, bancos, escadas, para que o sagrado reine soberano e distante³.

Essa ambivalência está na origem de certa reflexão teológica, ora apofática — do silêncio, do mistério —, ora catafática — da afirmação, da palavra.

A relevância do sagrado é de tal ordem nessa maneira do pensar religioso e teológico que ele consegue criar desde sua mesma realidade uma globalidade em que o ser humano, os outros, o mundo estão envolvidos. O sagrado é matriz paradoxalmente totalizante e unificante, ao criar radical separação em relação ao profano.

A força integradora do sagrado permite que todas as realidades criadas adquiram a partir dele seu sentido, seu valor, sua consistência. Afastar-se do sagrado é submeter-se à anomia, à perda de sentido, ao caos. As realidades fora do sagrado nada são. O profano nele mesmo não tem consistência. As realidades do mundo adquirem valor ao serem banhadas pelo sagrado. Subjaz consciência muito forte da fraqueza e pequenez das realidades humanas em contraste com o sagrado, com o mistério, percebido, de certo modo, como algo pertencente ao mundo “fora de nossas experiências cotidianas”.

“A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente por serem hierofanias, porque ‘mostram’ qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o sagrado, o ganz Andere.”

Não se trata, como em leitura moderna se é tentado a dizer, de que o mundo das criaturas seja realmente sem valor, sem sentido, sem consistência. Antes, volta-se o olhar para o sagrado como sol, cujos raios iluminam toda a realidade. A inteligência e o coração humanos não estão tão preocupados com a realidade iluminada como com a realidade iluminante do sagrado. E a partir do sol do sagrado vêm a realidade criada.

3. M. Eliade, op. cit., p. 2.



Essa unidade confere segurança e tranquilidade. O sagrado torna-se o verdadeiro “nomos”, organizador dos elementos, os quais, sem ele, parecem caóticos. Os enigmas da natureza e os absurdos da história recebem do sagrado sua explicação última. Na teologia cristã, o sagrado é o mistério de Deus. “Trino” no ensinamento ortodoxo doutrinário, mas muito mais “uno” em sua real compreensão e influência sobre a organização do pensar religioso.

Em outras teologias, pode assumir a forma de verdadeiros mitos que comandam o ritmo da vida humana. Alguns desses mitos são também incorporados à revelação bíblico-cristã, sofrendo reinterpretação. E os mitos nessa perspectiva não são entendidos simplesmente como veículos de conhecimento — estrutura estruturada —, mas como princípio de estruturação do mundo, como forma religiosa de inteligência do mundo — estrutura estruturante.

A matriz do sagrado gera teologia bem concreta com a preocupação de tornar o divino o mais acessível possível às pessoas. Uma de suas formas se exprime na teologia da religiosidade popular que, na linguagem de Pedro R. de Oliveira e R. Azzi⁴, prima pelas constelações da devoção e da promessa. Ambas revelam proximidade e visibilidade do sagrado até as raias de intimidade ousada.

2. A teologia na matriz do sagrado

As hierofanias, a presença de força divina, não necessariamente impessoal, chamada de “mana” na concepção melanésia⁵, o contato pela via da interpelação e recepção dessa força e a história inicial de comunicações divinas atravessam a vida do ser humano e sobre isto ele constrói sua religião. E, por sua vez, reflete sobre sua religião: eis a teologia.

4. Pedro R. de Oliveira, “Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro”, in: *REB* 36 (1976): 131-141; id., *Catolicismo popular no Brasil*, Rio de Janeiro, Ceris, 1970; id., “Religiosidade popular na América Latina”, in: *REB* 32 (1972), pp. 354-364; R. Azzi, “Elementos para a história do catolicismo popular”, in: *REB* 36 (1976), pp. 95-130.

5. M. Eliade, *Traité...*, pp. 30ss.

Essa teologia vive do passado e sobretudo de um “início primordial”, de onde tudo se origina. Fala-se de protótipos míticos, vividos por seres superiores que estão a pedir do ser humano repetição ritual, fazendo-se assim presentes a ele e fazendo-o presente a eles.

Sendo esse mundo sagrado primordial constituinte para o sentido da vida humana, a fidelidade, a exatidão, a perfeita repetição ritual oferecem a garantia da verdade e de sua participação autêntica.

É teologia ritualista, de caráter mágico, de exigências de fidelidade às revelações e comunicações do sagrado. Transita em mundo povoado de deuses, de anjos, de seres superiores, que, por sua vez, passeiam por nosso mundo. Essa integração entre esses dois mundos numa unidade na vida das pessoas faz da teologia a ciência central da vida. Ela define as realidades mais relevantes para as pessoas. Ao privar com o mundo divino, a teologia participa de sua sacralidade última e o teólogo assume posição de destaque na sociedade.

A unidade da teologia identifica-se com a totalidade. Faz-se teologia de tudo. Ainda que o sagrado signifique precisamente “ser algo separado” do resto, e por isso tudo não seja sagrado, qualquer coisa, porém, pode ser tocada, assumida, trabalhada, pensada desde o sagrado. Destarte, tudo é teológico. Como o ser humano vive no tempo e no espaço, a teologia na matriz do sagrado preocupa-se fundamentalmente com sacralizar o tempo e o espaço. A luta contra a profanidade do tempo e do espaço, como lugares ou do mal ou da indiferença, para transformá-los em lugares sagrados, processa-se por duplo esforço teórico e prático. O esforço teórico intenta explicar como se produz essa transformação, recorrendo a visões arcaicas, pré-científicas de mundo. A tarefa prática consubstancia-se na criação de ritos e gestos simbólicos que realizam tal mudança: bênçãos, consagrações, ofertas em santuários, toques em pessoas ou coisas santas etc.

3. Sagrado e o tempo-espaço

O tempo praticamente é abolido. A verdadeira consciência histórica implica reconhecimento das ações humanas em sua autonomia e a percepção de que o presente se faz instância crítica do passado, da

tradição. Nessa matriz, a profunda dependência em relação ao sagrado faz com que as ações humanas sejam valorizadas, não por sua consistência histórica, mas por sua relação com o início primordial, mítico, sagrado. Assim, seu tempo histórico é anulado e inserido no tempo primordial, onde se deu a revelação exemplar. O presente não critica o passado, a tradição, mas o contrário. O passado, a tradição dão consistência ao presente.

No entanto, o ser humano percebe-se vivendo, ao mesmo tempo, em duplo tempo. O tempo passageiro, histórico, sem valor, que desaparecerá e não deixará, por ele mesmo, nenhum vestígio. E o tempo divino, mítico, sagrado que vale, que permanece, que santifica todo o outro tempo. E o tempo profano só se perpetua à medida que ele se insere nesse tempo sagrado. Na visão do sagrado cristão, chama-se eternidade. Nesse contexto, entende-se a famosa frase de S. Luís Gonzaga antes de cada ação: “Quid hoc ad aeternitatem?” De que vale isto para a eternidade?

O mesmo vale do espaço. As construções terrestres estão sempre ameaçadas pela destruição. Os espaços humanos participam da fragilidade, da insignificância, até mesmo da profanidade e maldade. Devem sofrer também o mesmo processo de sacralização a ser realizado pelos ritos, bênçãos, presenças de entes e entidades sagradas para adquirir valor e consistência.

Assim, certa teologia arcaica da transubstanciação e da presença real de Jesus na Eucaristia entende-a como disputa entre o espírito mau — demônio — e o Espírito Santo na posse da matéria do pão e vinho. As coisas materiais em sua profanidade não podem ser símbolos e sinais de realidade divina, como a presença real de Jesus, sem antes passarem por verdadeiro exorcismo. O gesto de o sacerdote estender os braços sobre o pão e o vinho antes da consagração retrata forma de exorcismo, expulsando os maus espíritos a fim de que o Espírito Santo possa tomar posse deles. As palavras, que acompanham o gesto litúrgico, exprimem com clareza o pedido de que Deus santifique essas oferendas, enviando o Espírito para que se tornem o corpo e o sangue de Jesus. Refletem a visão de que sem essa presença exorcizante do Espírito a matéria não se pode tornar o corpo e sangue de Cristo.



De modo ainda mais explícito, o antigo ritual do batismo prescreve oração sobre o sal com as seguintes palavras:

“Exorcizo-te, criatura de sal, no nome de Deus Pai onipotente e na caridade de Jesus Cristo Nosso Senhor e na virtude do Espírito Santo. Exorcizo-te pelo Deus vivo, pelo Deus verdadeiro, pelo Deus santo e pelo Deus que te criou para o uso do gênero humano e mandou consagrar por seus servos ao povo que vem à fé, para que no nome da Santíssima Trindade te tornes sacramento salvífico para expulsar o inimigo. Em seguida, pedimos-te, Senhor, Deus nosso, que santifiques esta criatura do sal santificando, abençoes abençoando para que se torne remédio perfeito para todos que o recebam, permanecendo em seus intestinos, no nome do mesmo Nosso Senhor Jesus Cristo, que virá julgar os vivos e os mortos e o mundo pelo fogo. Amém”.

Como se vê, é oração de muita força, refletindo o combate espiritual contra o espírito maligno que habita as criaturas materiais até que seja vencido pela força da Santíssima Trindade. Nesse mesmo ritual antigo, há cena semelhante de exorcismo sobre a criança a ser batizada. Depois de soprar três vezes sobre o rosto da criança, o sacerdote diz enfaticamente:

“Sai dela, ó espírito imundo, e dá lugar ao Espírito Santo Paráclito”.

É nesse universo em que o sagrado e o profano se opõem em dualidade conflitiva que essa matriz se constitui. Entretanto, essa dualidade não impede de viver a unidade totalizante desde que o profano seja vencido pelo sagrado, em que tudo se unifica.

4. O profano no sagrado

As ações humanas, hoje entendidas como seculares, são consideradas sagradas, desde que inseridas no horizonte do sagrado. Tal unidade torna-se importante no campo da história, da política e do cotidiano. O sujeito principal de tudo são os poderes sagrados. E essas



realidades, enquanto verdadeira hierofania, revelam profunda unidade. A história humana interpreta-se como verdadeira batalha entre forças sagradas, cujo sujeito último e vencedor, na visão bíblico-cristã, é sempre Deus, mesmo que aparentemente as forças adversárias triunfem. A política não se entende a partir da matriz do jogo de poderes e ideologias seculares, mas como ação também ela sagrada. E o próprio cotidiano está atravessado pelo religioso.

Nessa matriz, um dos problemas fundamentais é mostrar como realidades terrestres possam ser manifestação de forças divinas. No fundo, está em jogo a busca sempre mais profunda da hierofania, da aparição do sagrado nas coisas. De fato, toda hierofania implica, diz M. Eliade, “a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno etc.” “Poder-se-ia mesmo dizer que todas as hierofanias são prefigurações do milagre da encarnação, que cada hierofania é tentativa fracassada de revelar o mistério da coincidência homem-Deus.”⁶

A criatividade da teologia lhe vem dos mitos. Narra-os, como aprendidos. Mas, na verdade, cria muitos deles, uma vez que ela não se distingue da função social normativa da sociedade. A teologia permite criar consenso sobre o sentido do mundo. Em torno dele, estabelecem-se as lógicas da aceitação ou da exclusão, da associação e dissociação, da integração e distinção das pessoas na sociedade. Daí a relevância do sagrado e de seu discurso na teologia.

A religião, como sua expressão em linguagem — a teologia —, pode ser considerada como instrumento de comunicação, de transmissão de conhecimento ou aquela realidade simbólica que permite aos membros da sociedade encontrar acordo e consenso sobre o sentido do mundo⁷.

O discurso religioso distingue-se do sociológico. Este vê no sistema de crenças e nas práticas religiosas a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e das

6. M. Eliade, *Traité...*, p. 38.

7. P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974, p. 28.

diferentes classes interessadas por seus serviços⁸. A religião e a teologia, por sua vez, mesmo que reflitam jogos de poder, centram-se em outro eixo.

Na verdade, os elementos sagrados revelam escolhas feitas por personagens e grupos religiosos. Mas estas escolhas supõem que se trate de algo que possa manifestar a dimensão fundamental do sagrado: ser estranho, forte, temível ou atraente, seja por si mesmo, seja porque se encontra em lugar ele mesmo sagrado. Sob certo sentido, tudo pode ser objeto de hierofania, desde que a coisa escolhida se veja envolvida pelo mundo sagrado. Mas supõe-se que ela seja arrancada do mundo profano, do cotidiano, do normal.

Além disso, toda escolha implica necessariamente interesses, jogo de força e poder. Contudo, tal percepção é obscurecida, se não camuflada, por apelo a iniciativas dos próprios seres transcendentais, aos quais cabe ao homem obedecer. As coisas escolhidas vinculam-se a alguma hierofania que remete, em última análise, ao ser sagrado superior. O horizonte do sagrado é tão poderoso, envolvido pelo manto simbólico das ações de seres superiores, que impossibilita qualquer análise crítico-ideológica. Esta pertence ao outro horizonte da cultura.

Evidentemente essa matriz reinou em discursos religiosos e teológicos situados no mundo sagrado tradicional. Contudo, assiste-se hoje a um surto religioso, sob o nome abrangente de “Nova Era”, que tem produzido discursos teológicos que poderiam enquadrar-se nessa matriz sobretudo sobre a sacralidade do cosmos. Ele está sendo influenciado por religiões orientais e expressa também uma reação à matriz secularizante da modernidade⁹.

Quando o sagrado se manifesta

“O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano. A

8. P. Bourdieu, op. cit., p. 32.

9. A. Natale Terrin, “Risveglio religioso. Nueve forme dialoganti di religiosità”, in *Credere oggi* 11 (1991), pp. 5-24; A. Natale Terrin, “Nova Era — a religiosidade do pós-moderno, São Paulo, Loyola, 1996; J. Sudbrack, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1990.

fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, porque não implica qualquer precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos mostra. Poderia dizer-se que a história das religiões — desde as mais primitivas às mais elaboradas — é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania — por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore — e até à hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo de “ordem diferente” — de uma realidade que não pertence ao nosso mundo — em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’. (...)

Nunca será demais insistir no paradoxo que toda hierofania constitui, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, e contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (com maior exatidão: de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, a sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Por outros termos, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania.

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Esta tendência é de resto compreensível, porque para os ‘primitivos’ como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder, e, no fim de contas, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado-profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real. (Bem entendido, é escusado esperar reencontrar-se nas línguas arcaicas esta terminologia dos filósofos: real-irreal etc. — mas encontra-se a coisa.) É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente ser, participar da realidade, saturar-se de poder” (M. Eliade,

O sagrado e o profano. A essência das religiões, *Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 20-22*).

BOURDIEU, P., *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1974.

ELIADE, M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

_____. *História das crenças e das idéias religiosas*. I. *Da Idade da pedra aos mistérios de Eleusis*, II. *De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978-1979.

_____. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.

_____. *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949.

LIBANIO, J. B., "Reflexões teológicas sobre a salvação", in: *Síntese 1* (1974/1), pp. 67-93.

II. GNOSE SAPIENCIAL

Esta matriz funcionou fundamentalmente no mundo da Bíblia, da patrística e da antiga escolástica. Centra-se em tipo de conhecimento que valoriza a totalidade da pessoa que conhece. Como gnose, é conhecimento teórico, mas que reflete a atitude sapiencial da afetividade, da vontade, da ação. Seu saber eleva-se a nível superior, não pelo primado da inteligência, mas por sua qualidade religiosa e totalizante. Inclui perceber, julgar, nortear-se retamente em todas as coisas em busca da perfeição, da felicidade, da salvação.

O ideal humano de beatitude engloba a totalidade do ser. Dessa unidade última, busca-se conhecimento que conduza a pessoa até ela. Ora, um saber puramente conceitual não dá conta do ser humano que persegue a perfeição e a felicidade global. Intervêm nesse operar teológico a afetividade, a vontade, a intuição, os conceitos, os raciocínios, as atividades. Por isso, quem persegue tal conhecimento completo não quer ser somente douto, mas também piedoso, religioso, perfeito, salvo, feliz.

Busca-se conhecimento harmonioso em que se inter-relacionam em síntese as dimensões religiosa, ética, histórica, ontológica, antropológica, cosmológica, em processo gradativo, até a plenitude da sabedoria e da felicidade salvíficas.



O livro da sabedoria descreve belamente essa dimensão. Salomão a recebe como dom de Deus. Na tradição monástica, atribui-se muita importância ao mestre que introduz o discípulo no universo do conhecimento sapiencial. A presença da pessoa do mestre e acompanhante de vida mostra que não se trata de mero ensinamento intelectual, mas de transmitir toda uma experiência, uma vida. Evidentemente, a dimensão intelectual não falta, mas está sempre em harmonia com as outras.

Nessa matriz, surgem teologias bíblica, monástica, espiritual, produzidas em ambiente onde a vida reflete tal integração. Nem falta exigente ascese de vida que prepara o estudioso para penetrar o mundo da experiência espiritual e da mística em maior altura. A purificação prévia dispõe o teólogo para adentrar os mistérios de Deus. Nessa matriz, as dimensões ascética e contemplativa articulam-se harmoniosamente. E o ambiente tranquilo dos mosteiros oferecia o clima ideal para a prática e transmissão desse tipo de teologia. Textos litúrgicos, hinos, a “lectio” divina, a interpretação alegórica da Escritura com o uso dos quatro sentidos — histórico, alegórico, moral e anagógico —, a linguagem simbólica, poética e lírica revelam traços teológicos dessa matriz.

A Idade Média fixou tardiamente para a memória, sob forma popular e escolar, sua doutrina relativa aos sentidos da Escritura:

*“Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas anagogia”
(H. de Lubac, 1959, p. 23)*.*

Aos olhos da exegese crítica, esse tipo de teologia parece, às vezes, ingênua com leitura demasiado simbólica da Escritura. O rigor histórico cede lugar a gigantesca criatividade alegórica. Com a chave do Novo Testamento, interpretam-se os textos do Antigo Testamento de tal modo que parece violentar-lhes o sentido. Não se tem preocupação ontológico-metafísica, que a escolástica, depois de manusear

* [“O sentido literal ensina os acontecimentos, o alegórico aquilo em que deves crer; o moral o que deves fazer e o anagógico para onde caminhar.”]



Aristóteles, privilegiará. O rigor teórico não lhe vem da componente racional, mas da busca da harmonia da existência. Por isso, as distinções, tais como razão e fé, natural e sobrenatural, afeto e razão, filosofia e teologia, deixam-se substituir por visão unificada e sintética.

Essa matriz precede a entrada de Aristóteles com sua metafísica no século XIII, seguindo antes orientações platônicas e neoplatônicas. A matriz seguinte do ser-essência rompe a unidade globalizante e simbólica da gnose sapiencial.

Na Patrística, Orígenes foi o homem que levou esse gênero alegórico a alturas a ponto de autores incriminarem-no pelo excesso de alegorismo. Não se trata da negação grosseira do sentido dos textos, da historicidade dos fatos, mas de um processo de interiorização destes por meio de uma espiritualização e simbolização. O sentido de alegoria, usado por Orígenes, não suprime a história, porque sua fonte última é S. Paulo e não o mundo grego.

Vale aqui uma consideração feita sobre a matriz anterior. Seu tempo de triunfo pertence ao passado remoto. Mas na “Nova Era” vive-se, depois do desgaste espiritual provocado pelos racionalismo e positivismo, novo gosto pelas alegorias, pelos “mistérios escondidos” aos quais se é introduzido por mestres abalizados. Novas formas de esoterismo, de gnose se fazem atuais ao lado de discurso extremamente alegórico, de que as obras de Paulo Coelho fazem eco.

“Se queremos compreender o lugar da interpretação espiritual nos primeiros séculos cristãos, é necessário recordar que ela está diretamente em relação com o mais importante dos problemas que foram levantados ao cristianismo de então, a saber, a significação a dar ao Antigo Testamento. Os cristãos se encontravam entre os judeus, de um lado, que continuavam a afirmar seu valor literal e praticar a Lei mosaica, e, de outro, os gnósticos que o rejeitavam como a obra do Demiurgo e uma parte de sua criação fracassada. Ora, estas duas doutrinas têm em comum que entendiam o Antigo Testamento unicamente no sentido literal. (...) Os cristãos tomaram consciência de sua posição original: a oposição entre os dois Testamentos era a do imperfeito e do perfeito; ela supõe um progresso. Ora, faltava a noção para o pensamento anti-

go pensar a relação entre os dois Testamentos. O Antigo Testamento teve durante um tempo seu valor, mas este valor era de ser preparação e prefiguração do Novo. Doravante está superado em sua literalidade, mas conserva seu valor de figura” (J. Daniélou, Origène, Paris, La Table Ronde, 1948, p. 146).

“A morada em que habitava a Igreja são as Escrituras da Lei e dos Profetas. Lá, com efeito, encontra-se o quarto do rei, cheio de riquezas da sabedoria e da ciência. Lá está a adega de vinho, isto é, a doutrina mística ou moral, que alegra o coração do homem. Cristo, portanto, ao vir, deteve-se um pouco atrás da parede do Antigo Testamento. Ficou em pé, na verdade, atrás da parede, durante o tempo em que não se manifestava ao povo. Mas quando chegou o tempo e começou a aparecer pelas janelas da Lei e dos profetas, isto é, pelas coisas que foram preditas dele, e a mostrar-se à Igreja no interior da casa, isto é, àquela que estava assentada no interior da letra da Lei, convida-a a sair de lá e a vir para fora em direção a ele. Se, de fato, ela não sai, se não avança e não caminha da letra para o espírito, não pode unir-se a seu Esposo nem ser associada a Cristo. É por isso que ele a chama e a convida a passar das coisas carnis às coisas espirituais, das visíveis às invisíveis, da Lei ao Evangelho: ‘Surge, veni, proxima mea, formosa mea, columba mea’” (Orígenes, Co. Cant. III).

DANIÉLOU, J., *Origène*, Paris, La Table Ronde, 1948.

DE LUBAC, H., *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I/1, Paris, Aubier, 1959.

VAGAGGINI, C., “Teologia”, in: G. Barbaglio-S. Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1979, pp. 1607-1620.

III. SER-ESSÊNCIA

Essa matriz opera a transposição do esquema dual religioso/sagrado para a ordem do conceito mais bem elaborado, de um lado, e rompe, de outro, a harmonia da gnose sapiencial. A matriz do sagrado construiu uma unidade globalizante pelo império e domínio do sagrado sobre as esferas profanas, de modo que tanto mais o espaço sagra-

ão se ampliava em detrimento do profano quanto mais a realidade era valorizada e subtraída à caducidade, à fragilidade, à destruição.

1. O esquema dual

A entrada histórica de Aristóteles com sua metafísica possibilita a criação dessa nova matriz. E, nessa metafísica, o esquema dual atravessa todo pensar: ato e potência, essência e ser, matéria e forma, substância e acidente, pessoa e natureza, corrupção e geração etc. Desaparece a perspectiva histórica. Esta é substituída pela inteligência metafísico-ontológica. A teologia aproxima-se perigosamente da filosofia aristotélica, enquanto a matriz anterior privilegiava os símbolos.

Revela-se decisiva, sem dúvida, a nova concepção de ciência, entendida como o estudo das coisas por suas causas. E a metafísica excede entre as ciências, porque estuda todas as coisas por suas últimas causas. A ciência define-se, por conseguinte, como conhecimento conceitual, certo, evidente das causas pelas quais algo é o que é e não pode ser diferente. A causa intrínseca das coisas reside em sua estrutura metafísica, ou seja, em sua essência imutável, que se expressa na definição essencial. Nessa matriz, a teologia adquire a obsessão das definições essenciais para exprimir a substância mesma das coisas, das verdades, da fé, do dogma.

Destarte, ao trabalhar com as categorias de ser/essência, ontologiza-se a experiência anterior do sagrado e elabora-se com categorias filosóficas, no fundo, a mesma experiência dual. Nessa matriz, a dualidade presente no mundo sagrado adquire a rigidez ontológica, reforça-se e descai, em muitos casos, em dualismo perigoso.

Com efeito, a dualidade exprime a existência e percepção de princípios irreduzíveis. O dualismo, por sua vez, radicaliza tal percepção a ponto de entender esses princípios como realidades em si, independentes, autônomas, completas, freqüentemente em oposição e conflito.

Com o acento sobre a dualidade e mesmo dualismo, a unidade simbólica da teologia sapiencial se desfaz, já que fora lábil síntese que não conseguira superar a dualidade religiosa popular e só vigorara no seio de fina elite espiritual. Ao assumir categorias filosóficas, esse

Esquema amplia seu alcance. Responde às interrogações de mentes mais ilustradas pela filosofia, sobretudo escolástica.

A vida humana é atravessada por experiência dual. Aparece sob várias formas: realidade e aparência, espírito e matéria, inteligência e vontade, ideal e real, fato e direito, razão e fé, corpo e alma, sensível e espiritual, bem e mal, anjo e demônio, substância e acidente, ser e nada, luz e treva, cheio e vazio, vida e morte, livre e escravo, espírito e carne, obra e graça, masculino e feminino, yin e yang, calor e frio etc.

Essa experiência de dualidade do ser humano vem de sempre, no nível de seu próprio ser e no da existência concreta. Como ser, experimenta-se espírito e matéria, permanente e passageiro, sempre o mesmo e sempre diferente, o que é (“quidditas, essentia”) e o existir desse “o que é” (“esse”). Em sua experiência existencial, percebe-se justo e injusto, bom e mau, movido por bons desejos e maus, profundamente cindido por dentro.

Os pré-socráticos defrontaram-se com a inteligência do ser dos eleatas e a do devir de Heráclito. Parmênides distinguia o mundo da verdade (ser) e o mundo da opinião (devir), sem conseguir conciliá-los. Essa dualidade exprimia-se como conflito entre o caos primitivo e o Nous (Anaxágora), ou como amizade (“filia”) e ódio (“neikos”) no processo cósmico (Empédocles).

Platão deu mais profundidade e altura a essas reflexões com a distinção entre o mundo das idéias, inteligível, real, eterno, imortal, imperecível, universal, onde reina a verdade, e o mundo sensível, sombra e reflexo do anterior, finito, contingente, sujeito à mudança e à morte, onde se elabora a opinião e onde não mora a verdade.

A filosofia na matriz do ser trabalha essas experiências com categorias de essência e ser, matéria e forma, substância e acidente, corpo e alma, graça e pecado etc. Procura descobrir-lhes a ontologia. E a partir de tal horizonte interpreta a autocompreensão do ser humano e todas as relações com os outros, com a natureza, com a Transcendência.

2. Da dualidade ao dualismo

Em relação ao esquema anterior, significa avanço no sentido de transportar para categorias ontológicas percepções míticas. Encontra

melhor racionalidade para o mundo do sagrado. Ultrapassa certo primitivismo e animismo na compreensão dos seres sagrados, de Deus (deuses). No entanto, conserva do esquema anterior forte dualidade, que frequentemente se converte em dualismo. Não consegue, porém, traduzir a totalidade globalizante mítica que no esquema do sagrado se cria por meio de uma referência unitária. Por isso, acentua o dualismo. Enrijece-o. Projeta para fora de si essa dualidade, que se consubstancia em duas ordens fundamentais: ordem natural e ordem sobrenatural.

O dualismo ontológico encontra sua expressão mais rígida no mazdeísmo persa em que se estabelecem dois princípios irreduzíveis a que se remete toda a realidade: o princípio do bem, da verdade, da pureza, lei ordenadora do mundo, criador do mundo espiritual (Ormuzd), e o princípio do mal, das trevas, da mentira, criador do mundo material (Ahriman). O cosmos entende-se evoluindo a partir de luta encarniçada entre esses dois princípios irreduzíveis e supremos do bem e do mal.

No século III, o maniqueísmo, que lança suas raízes na Babilônia e assimila elementos encratitas¹⁰ e cristãos, estabelece rígido dualismo conflitivo entre luz e trevas, espírito e matéria, bem e mal.

Sem atingir esse nível herético, o dualismo se fez presente na filosofia e teologia cristãs na matriz da essência. A criação vem de ato único, unitário, criativo de Deus. O único Deus. Contudo, do ato criativo de Deus surgem criaturas espirituais e materiais. Essa dualidade, contaminada por visões maniqueístas de desprezo da matéria e pelas vulgarizações de filosofias gregas de cunho platônico, termina gerando dualismo antagonico entre matéria e espírito. Apesar da união substancial entre corpo e alma defendida na escolástica, esses dois princípios não escapam de crescente tentação de distinção cada vez mais acentuada até atingir verdadeiro dualismo. Gera-se a ordem da matéria e do espírito.

10. Encratismo: seita dos primeiros séculos do cristianismo que, imbuída de dualismo e considerando a matéria má, estabelece como condição de salvação a abstenção até do uso legítimo do matrimônio, do vinho e sobretudo da carne (M. Alves de Oliveira, "Encratitas", in: *Enciclopédia luso-brasileira da cultura*, Lisboa, Verbo, 1968, VII, p. 507).

Esse dualismo tem conseqüências culturais, políticas e econômicas, de modo que o trabalho intelectual, espiritual é considerado política, econômica e culturalmente superior ao trabalho material. Na valoração do trabalho, das pessoas que o realizam, na correspondente remuneração, na atribuição de *status*, no universo simbólico, a atividade espiritual sobreleva à material, corporal.

No nível cultural, o influxo do dualismo “espírito e matéria” atravessa as mais diferentes esferas. A matriz “essência” define precisamente a essência do espírito e da matéria, perseguindo-a em todos os campos. Mantém rígida distinção entre esses dois mundos. Entre a distinção e a separação, e freqüentemente a oposição, interpõem-se pequenos passos. Facilmente passa-se da distinção entre matéria e espírito para a separação entre esses dois princípios, criando duas entidades paralelas que terminam conflitando entre si.

As repercussões de tal matriz no campo antropológico são desastrosas. A união substancial, afirmada de modo tão categórico por Santo Tomás, termina permitindo que entre corpo e espírito se estabeleça real separação, a ponto de ambos se oporem um ao outro.

Dentro dessa matriz, mesmo na visão bíblica que supera todo dualismo radical com a doutrina da criação e da participação, os binômios existentes sofrem interpretação dualista. Assim, à guisa de exemplo, Paulo traduz a experiência dual feita pelo cristão em sua única existência concreta com significativa série de binômios: carne e espírito, homem espiritual (*pneuma*) e homem carnal (*sarx*), fé e obra, lei e evangelho, homem velho e homem novo, lei e promessa etc. Ora, a matriz essencialista tende a transformar cada um desses pólos em realidade à parte, gerando verdadeiro dualismo. Os frutos do espírito e da carne terminam por tornar-se obras de natureza espiritual e corporal, ainda que no elenco paulino tanto umas como outras envolvam a totalidade do ser humano e se distingam pelo espírito que as move e não por sua ontologia.

A mesma reflexão vale para os binômios joaninos de luz e trevas, vida e morte, Cristo e anti-Cristo, amor de Deus e amor ao mundo etc. Tão comum foi identificar o conceito de “mundo” de João com o mundo material e o de “amor de Deus” com realidades espirituais, que brota daí a ascese da “fuga mundi” — fuga do mundo — em busca de paragens onde se possa viver do espírito, de Deus.



3. *Dualismo, corpo e espiritualidade*

Com efeito, freqüentemente nesse dualismo, o espírito identifica-se com o bem e a matéria com o mal. E a matéria, por sua vez, concentra-se cada vez mais na esfera sexual, de modo que tal antropologia está na base de moral sexual extremamente repressiva. Perpetua-se assim a visão negativa da matéria e do sexo de cunho maniqueu.

Sobre esse dualismo, constroem-se espiritualidades de desprezo do corpo para permitir ao espírito expandir-se. Castiga-se o corpo na esperança de que o espírito possa flutuar mais livre em sua esfera própria.

Na esteira dessa concepção, os pólos da dor, do sofrimento, do castigo, da austeridade, das macerações corporais, das penitências ganham força e não se sabe muito que fazer com o prazer, o gozo. Cultivam-se unicamente as alegrias espirituais. Para as outras, o esquema dualista não dispõe de recursos teóricos interpretativos adequados. O ideal ascético último consiste em desfazer-se do corpo, em destruí-lo ao máximo possível para que a alma se liberte desse cárcere e volte a seu verdadeiro mundo dos espíritos, da imortalidade, das idéias puras. O corpo ingressa em processo de espiritualização crescente por meio da supressão ou, pelo menos, do domínio de seus desejos, a fim de aproximar-se cada vez mais do mundo espiritual e divino, pátria da perfeição.

Considera-se o estado de virgindade superior ao matrimônio. O primeiro abstém-se das relações sexuais, enquanto o outro não. O primeiro vive em mundo espiritual, enquanto o outro se defronta com a matéria, com as realidades temporais. Em imagem plástica, enquanto a virgem consagrada canta no coro os salmos, a mãe de família troca a fraude suja do bebê. Que diferença entre a ação espiritual e a material!

Em torno dessa antropologia, elaboram-se escatologias extremas, em que a separação entre alma e corpo permite criar o mundo das almas separadas, das almas penadas, das almas perambulando pelo nosso mundo, da reencarnação etc. A doutrina da alma imortal e sua separabilidade em relação ao corpo no momento da morte à espera de sua reunião com o corpo no final dos tempos oferece a base antropológica da escatologia tradicional que vige até agora em muitos meios de Igreja.

Por mais esforço teórico que se faça, nesse esquema mental, o corpo permanece em segundo plano. Sua essência é material, enquanto a da alma é espiritual. E o espírito avanta-se sobre a matéria. O dado bíblico fundamental da ressurreição dos corpos reduz-se a um acréscimo accidental a uma alma que já se encontra no gozo da visão beatífica, em que consiste essencialmente o céu.

4. *Natural x sobrenatural*

A teologia nessa matriz não trabalha simplesmente o nível espiritual e material, mas estabelece a igualdade perigosa de duas razões, espiritual e sobrenatural, de um lado, e material e natural, de outro. Esse esquema assume dimensão teológica. Assim como o espiritual está para o material, assim também o sobrenatural para o natural. Deste modo, em muitas cabeças, cria-se nítido corte entre dois universos. Em cima, situa-se o mundo religioso, sagrado, espiritual, sobrenatural, celeste, divino, e, embaixo, o mundo profano, secular, material, natural, terrestre, humano.

A essência do mundo sobrenatural é a graça. A essência do mundo natural é a natureza. Está estabelecida a dualidade entre graça e natureza que atravessa até hoje a doutrina e prática cristãs com efeitos maléficos em todos os campos da vida concreta das pessoas.

O mundo sobrenatural é o mundo da salvação. O mundo natural, se não é o da condenação, pelo menos torna-se alheio à salvação. Fala-se de limbo, reinterpretando antiga tradição bíblica e patrística, no sentido de um mundo de felicidade eterna natural para dar conta desse dualismo. Lá estão os que não viveram o mundo sobrenatural, porque não foram introduzidos nele pelo batismo — real ou de desejo —, mas também não o negaram pelo pecado.

Se no dualismo profano e sagrado as realidades profanas só podiam ser assumidas pelo mundo sagrado por meio de bênçãos, consagrações, hierofanias etc., assim também o mundo natural só pode ser elevado ao sobrenatural pela graça divina. Esta se alcança fundamentalmente pelos sacramentos e pela oração. A essência da graça é o dom de Deus. A essência da natureza é a liberdade e vontade humanas.

Assim, tudo que se faz desde a liberdade e vontade humana não atinge o mundo sobrenatural. Só o que se faz com a graça de Deus pode ser sobrenatural.

Esse dualismo tem como efeito imediato perigosa compreensão extrinsecista da graça, como realidade externa à natureza e que lhe vem modificar as possibilidades e atividades. Pela graça, a natureza humana se eleva ao plano sobrenatural no qual suas ações adquirem valor salvífico. Enquanto estejam intocadas por essa graça, as ações humanas não passam de simplesmente humanas, terrestres, não vinculadas diretamente à salvação.

Na maioria do discurso e da prática, a dimensão humana identifica-se sem mais com a natureza enquanto oposta à graça. Amizade humana, amor humano, ações humanas sempre conotam realidades que não se orientam à salvação, ao mundo da graça. O esforço teórico e prático consiste precisamente em elevar o humano até o plano sobrenatural.

Nesse esquema, não se consegue articular satisfatoriamente essa dupla dimensão de humano e sobrenatural. Tal dualismo permanece ainda apesar de todos os esforços teóricos da alta escolástica. Somente na matriz da existência, da subjetividade, da história, tal problema encontrará solução adequada.

“Não temos aqui a intenção de apresentar a crítica que faz a ‘nova teologia’ ao conceito escolástico corrente da relação entre natureza e graça. No fundo, reduz-se a uma acusação de ‘extrinsecismo’: a graça aparece como uma simples superestrutura, em si certamente muito bela, mas imposta à natureza por uma livre disposição de Deus. Dessa forma, a relação entre natureza e graça não seria muito mais intensa que a de uma ausência de contradição de uma ‘potentia oboedientialis’, entendida em sentido puramente negativo. A natureza conhece certamente o fim e os meios da ordem sobrenatural (glória e graça) em si considerada como bens supremos. Não se vê, porém, como ‘tenha com eles algum nexo’. Com efeito, para isso não se requer simplesmente que o bem seja em si elevado (superior a qualquer outro) e seja possível consegui-lo. Um ser livre poderia sempre rejeitar esse bem, sem por

isso experimentar interiormente a perda do fim. Tanto mais que, no conceito escolástico ordinário — embora não unânime — de graça, esta, em si, situa-se absolutamente além da consciência.

Não se pode negar a existência desse extrinsecismo na doutrina corrente da graça dos últimos séculos. Supõe-se uma 'natureza' humana claramente circunscrita em um conceito de natureza unilateralmente orientado aos seres infra-humanos. Acredita-se saber, sem equívoco, o que é exatamente a 'natureza' humana e qual a sua extensão precisa. De maneira ainda mais problemática, faz-se tacitamente ou expressamente uma dúplica suposição: a) tudo o que o homem, por si, independentemente da revelação, sabe de si mesmo e em si experimenta, pertence à sua natureza, uma vez que se identifica o sobrenatural com o que só se pode conhecer mediante a revelação; b) pode-se deduzir da antropologia da experiência cotidiana e da metafísica um conceito da 'natureza' humana, claramente delimitado.

Supõe-se, pois, que o ser humano, concretamente experimentado, se identifica adequadamente com a 'natureza' humana, conceito que, em teologia, é oposto a sobrenatureza. A graça sobrenatural, neste caso, só pode ser uma superestrutura, situada além da experiência e imposta a uma 'natureza' humana que, mesmo na ordem presente, limita-se a si mesma — embora com uma relação essencial ao Deus da criação — e que só pode ser 'perturbada' pelo decreto puramente exterior de Deus, que lhe impõe a aceitação do sobrenatural. O decreto fica sendo disposição de Deus meramente externa, enquanto a graça ainda não tomou posse da natureza pela justificação, divinizando-a e chamando-a ao fim sobrenatural, destino último do homem.

Se se prescinde desse decreto externo, que obriga o homem ao sobrenatural somente de fora, o homem da ordem concreta que não possui a graça identifica-se, segundo essa concepção, com o homem da 'natureza pura'. Uma vez que esse decreto só é conhecido pela revelação verbal, em conseqüência, o homem sente-se na sua experiência pessoal, como essa natureza pura" (K. Rahner, 1970, pp. 40-42).

PIRES, C., "Dualismo", in: *Enciclopédia luso-brasileira Verbo*, Lisboa, 1967, VI, pp. 1.809-181;

RAHNER, K., *O homem e a graça*, (col. Revelação e Teologia, 11), São Paulo, Paulinas, 1970, pp. 39-65.



SEMPRINI, G.-VIGANÒ, M., "Dualismo", in: Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, Florença, G. C. Sansoni, 1967, II, pp. 643-646.

VAGAGGINI, C., "Teologia", in: G. Barbaglio-S. Dianich, *Nuovo dizionario di teologia*, Roma, Paoline, 1979: 1.620-1.628;

IV. SUBJETIVIDADE, INTERSUBJETIVIDADE, EXISTÊNCIA

J.-P. Sartre formula bem a mudança da matriz da essência para a existência em seu discurso sobre o humanismo. Ao definir as duas espécies de existencialismos, cristão e ateu, ele os faz coincidir no dado fundamental de que "a existência precede a essência". No mundo da técnica, a essência do objeto precede a sua existência, isto é, a finalidade para que ele existe precede a sua existência. Na visão de Deus dos filósofos do século XVII, a essência do homem já existe em Deus e precede a sua existência. O homem individual realiza certo conceito que está na inteligência divina. É a matriz da essência.

Na visão do existencialismo ateu, como não existe Deus, a essência do homem não lhe precede a existência. Ele é, existe, e sua essência se vai construindo. Ela vai-se revelando à medida que vai existindo, fazendo-se.

A matriz da subjetividade, da existência significa importante viragem antropocêntrica. Enquanto o sagrado e o ser reinavam, Deus estava no centro. E, em íntima relação com Deus, o cosmos. Portanto, configurava-se um esquema teo- e cosmocêntrico. A nova virada se dá em função do ser humano — do "anthropos".

No início, está o ser humano com sua autoconsciência, liberdade, experiência. A partir da própria experiência consciente e livre, ele procura interpretar as outras realidades: a si mesmo, suas relações com os outros e com o mundo, a própria Transcendência.

Tanto mais longo e repressivo durou o reinado do esquema teo- e cosmocêntrico, tanto mais violentamente irrompe o antropocentrismo, quer em relação de dominação da natureza, quer de autonomia diante do Transcendente.

1. *Subjetividade e hermenêutica*

Essa matriz modifica a pergunta fundamental da teologia. Já não se inquirir a essência da revelação, mas seu significado e sentido para o homem de hoje. A categoria da existência coenvolve a da experiência, que, doravante, se constitui ponto de partida de compreensão, de inteligência e de possibilidade de decisão.

A categoria da existência exprime duas experiências diferentes: existência-situada, condicionada (“Dasein”), marcada pelos contornos de mundo, e existência-possibilidade, realidade a ser criada, existência-decisão (“Exsistenz”).

Essa dupla qualificação dessa matriz marca a teologia. Procura-se interpretá-la (esforço hermenêutico existencial) para o homem em suas diversas situações. Além disso, elabora-se uma teologia que responda às suas possibilidades de futuro, de esperança (esforço utópico). Então a teologia vive o paradoxo da quase capitulação diante das imposições do real histórico presente e o esforço de arrancar-se desse presente e romper-lhe as barreiras, quer mostrando como a tradição lhe é questionadora, quer destacando os elementos escatológicos da revelação cristã.

A matriz da existência caracteriza-se fundamentalmente por sua exigência hermenêutica. Ou mais exatamente, ela opera a virada hermenêutica do quadro tradicional do logos antigo para o horizonte do logos moderno. O esquema hermenêutico tradicional definia-se por linguagem especular, a saber, à maneira de “espelho”, no sentido de refletir objetivamente a realidade sem percepção interpretativa do sujeito. Evidentemente o discurso antigo era também interpretação, mas não tinha consciência de tal e se julgava objetivo e simples reflexo do real.

O quadro moderno da subjetividade significa a entrada consciente e explícita do sujeito no jogo interpretativo, de modo que a verdade já não é mera expressão objetiva de uma realidade, mas interpretação desta por parte de sujeito situado no tempo, na geografia, na raça, na religião, no sexo, no histórico-existencial, na cultura, na biologia etc.



A teologia trabalhada nessa matriz sabe-se profundamente hermenêutica, interpretação da revelação e de toda a tradição para o homem de hoje.

Ele, além de valorizar sua experiência existencial e suas vivências, sente-se cioso de sua racionalidade crítica. Ao pensar-se pós-kantiano, no sentido de ir fundo às raízes do pensamento, questiona não só os fundamentos de seu conhecer — filosofia — mas de sua fé-teologia. Cabe à teologia responder a esses questionamentos. K. Rahner levanta com certa freqüência a pergunta: como pode um homem consciente de sua razão e experiência crer honestamente?

A teologia gira no gonzo dessa dupla exigência de racionalidade autônoma e de experiência existencial, deixando o panorama da estabilidade objetivante da essência, do ser estático.

“Há duas espécies de existencialistas (...). O que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade. Que é que em rigor se deve entender por isso? (...) Se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade, e o que nos censuram sob este mesmo nome.

Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente

de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez.

(J.-P. Sartre, O existencialismo é um humanismo, in: *idem, Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978, pp. 5s).

2. A intersubjetividade

A matriz da existência e subjetividade prolonga-se na intersubjetividade. O ser humano compreende-se como um “eu” em relação com um “tu” pessoa e com o “id”. A partir desse ponto de vista, pensa as outras realidades. A própria revelação, a Tradição são lidas nesse horizonte da intersubjetividade.

Nessa perspectiva, a dimensão do encontro assume lugar de relevância. A pessoa já não é vista em sua dimensão formal-ontológica de subsistente racional — matriz da essência —, mas como realização e relação-diálogo a um tu. Ela é ser-em-relação-a, estar-aberto-a, ser-para-o-outro, ser-com, existir-com. A filosofia de M. Buber marca muito essa matriz da intersubjetividade.

“O mundo é dual para o homem, pois a atitude do homem é dual em virtude da dualidade das palavras fundamentais, das palavras-princípios que ele é apto para pronunciar. As bases da linguagem não são as palavras isoladas, mas os pares de palavras. Uma dessas bases da linguagem é o par Eu-Tu. A outra é o par Eu-Isto, no qual se pode também substituir Isto por Ele ou Ela sem que o sentido seja modificado. Portanto, o Eu próprio do homem é também dual. Pois o Eu do par verbal Eu-Tu é diferente daquele do par verbal Eu-Isto.

As bases da linguagem não são nomes de coisas, mas de relações. As palavras que são a base da linguagem não exprimem uma coisa que existiria fora delas, mas, uma vez ditas, elas fundam uma existência. As palavras fundamentais são pronunciadas pelo próprio ser. Dizer Tu é dizer ao mesmo tempo o Eu do par verbal Eu-Tu. Dizer Isto é dizer ao mesmo tempo o Eu do par verbal Eu-Isto. A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser pronunciada pelo ser inteiro. A palavra-princípio Eu-Isto só pode ser pronunciada pelo ser inteiro.

Não existe Eu em si; há o Eu da palavra-princípio Eu-Tu e o Eu da palavra-princípio Eu-Isto. Ao dizer Eu, o homem quer dizer um ou outro: Tu ou Isto. O Eu no qual ele pensa está presente quando ele diz Eu. Mesmo quando ele diz Tu ou Isto, é o Eu de uma e de outra das palavras-princípios Eu-Tu ou Eu-Isto que está presente. Ser Eu, dizer Eu, é a mesma coisa. Dizer Eu e dizer uma das palavras-princípios é a mesma coisa. Todo aquele que pronuncia uma dessas palavras-princípios penetra na palavra e aí se estabelece.

*O homem se torna um Eu em contato com o Tu (Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier/Montaigne, pp. 19-20, 52).*

BÖCKENHOFF, J., *Die Begegnungsphilosophie, Ihre Geschichte und ihre Aspekte*, Friburgo/Munique, Karl Alber, 1970.

BUBER, M., *Je et tu*, Paris, Aubier, 1938.

CIRNE-LIMA, C., *Der personale Glaube*, Innsbruck, 1959.

JÁLICS, F., *El encuentro con Dios*, mimeo, San Miguel, 1968.

LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação a partir da modernidade*, col. Fé e Realidade, n. 31, São Paulo, Loyola, 1992, pp. 195-247.

MOUROUX, J., *Je crois en Toi. La rencontre avec le Dieu vivant*, col. Foi Vivante, 3, Paris, du Cerf, 1965.

V. HISTÓRIA, PRÁXIS

No bojo da modernidade, surgem outras duas matrizes que influenciam o modo de fazer teologia: história e práxis. Categorias de enorme repercussão na teologia, ao inspirarem, nos últimos tempos, os

dois conjuntos de manuais de teologia mais amplos: *Mysterium Salutis* e *Mysterium Liberationis*.

1. A matriz da história

A categoria “história” pertence à virada moderna, que supera o esquema da essência no horizonte do movimento e da mudança. A aceleração das transformações, que as grandes descobertas, a revolução industrial e a forma de produção capitalista trazem em seu seio, impulsiona o pensamento numa linha de considerar as realidades em seu processo histórico. A história deixa de ser simples recordar memorialista do passado, compilação narrativa dos principais eventos e ações de personagens dominantes no cenário político para tornar-se maneira de pensar o real.

O pensamento hegeliano desempenhou papel fundamental na criação da consciência histórica, sobretudo no sentido de ir encontrando racionalidade que explique o aparente caráter aleatório dos acontecimentos. Esta compreensão histórica da realidade opõe-se à “metafísica da tradição”, que busca a captação da essência da realidade, universalmente válida, no tempo e no espaço.

Nessa matriz, entende-se o passado em busca de melhor compreensão do presente e em vista do futuro. O ser humano emerge como o grande sujeito da história, que, ao mesmo tempo, cria e é criado por ela. Pertence à matriz histórica essa nova consciência do sujeito em relação dialética com a realidade em posição de quem a constrói e é construído por ela. Rompe o esquema objetivista segundo o qual o objeto, sobretudo a natureza, se impõe ao sujeito, como também ultrapassa a visão da razão simplesmente autônoma e soberana sobre a realidade e também certo determinismo da ciência e da técnica sobre a vida humana.

A novidade da matriz da “história” em relação à visão histórica, já tão familiar ao pensamento bíblico, consiste no papel desempenhado pelo homem. A história na Bíblia centra-se em Deus, como seu ator principal. A história na modernidade gira em torno da ação do ser humano, como seu criador.

O pensamento moderno ousa perscrutar a inteligibilidade e o sentido da história humana, ultrapassando, de novo, a idéia de que este pertence ao segredo divino a ser totalmente desvelado na escatologia final, ou é fruto de simples destino, ou deve ser atribuído ao aleatório do existir humano. Não, reina uma racionalidade, obra do ser humano, e, que, por isso, deve ser interpretada por ele.

No campo da teologia, a categoria da “história da salvação” ascende ao proscênio. O Concílio Vaticano II canoniza-a de certo modo. Os Padres conciliares, muito preocupados em oferecer pólo unificador do ensino da teologia, determinam que as disciplinas filosóficas e teológicas “concorram harmoniosamente para abrir sempre mais às mentes o Mistério de Cristo que afeta toda a história do gênero humano”¹¹. Aparece já a relação entre o Mistério de Cristo e a história. De maneira ainda mais clara, ao falarem das disciplinas teológicas, exprimem os bispos o desejo de que elas “sejam igualmente restauradas por contato mais vivo com o Mistério de Cristo e a História da Salvação”¹².

Com este respaldo, teólogos europeus encetam a volumosa coleção *Mysterium Salutis*, tendo como centro da reflexão teológica a categoria “história da salvação”. E justificam tal empreendimento no sentido de que “uma dogmática orientada para a história da salvação corresponde seguramente à perspectiva teológica aberta pelo Concílio Vaticano”¹³.

Esses autores tenazmente forcejam para mostrar que tal categoria não significa nenhuma ruptura com a teologia tradicional, nenhuma nova descoberta, já que lança suas raízes na Escritura, patrística e mesmo na escolástica. Reconhecem, porém, que certa escolástica de caráter positivo se afastara de tal visão histórico-salvífica da Revelação. Mas o retorno a ela já vinha sendo encetado por várias tentativas

11. Concílio Vaticano II, *Decreto optatum totius* sobre a formação sacerdotal, n. 14.

12. Concílio Vaticano II, decreto *Optatum Totius*, n. 16.

13. A. Darlap, Introdução, in: J. Feiner-M. Löhrer, *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica, I/1. *Teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1971, p. 11.

teológicas mais recentes, tais como a Escola de Tubinga, o movimento litúrgico, o diálogo ecumênico.

Apesar da continuidade, vige radical diferença entre o horizonte da patrística e o moderno. Lá se tratava de perspectiva meditativa. Agora se recoloca essa categoria no horizonte do pensamento contemporâneo.

A história da salvação estende-se como o horizonte no qual se crêem as verdades reveladas em sua radical unidade, já que o ato de fé não termina no enunciado mas na realidade do próprio Deus que — “gestisque verbis” [em gestos e palavras] — se nos comunica ao longo da história e em etapas¹⁴.

Nessa perspectiva histórico-salvífica, vale a verdade tão cara aos padres gregos, que K. Rahner amplamente desenvolve, de que a Trindade imanente é a Trindade econômica. Deus em sua vida íntima (Trindade imanente) não se deixa conhecer a não ser em referência à sua revelação na história da salvação (Trindade econômica).

A categoria da “história da salvação” procura justificar-se a partir da própria revelação — Deus se revela na história — e a partir do ser humano, que só pode acolher a Palavra de Deus na história. O homem tem caráter estruturalmente histórico. E a história é precisamente o encontro dessas duas realidades. De um lado, Deus se revela na história; de outro, o ser humano só pode acolher sua Palavra na história.

A maior incidência dessa matriz manifestou-se na estruturação dos tratados e manuais produzidos no embalo da renovação conciliar. As teses ou temas são elaborados por meio de um estudo histórico. Inicia-se estudando-os na Escritura, em seguida são enriquecidos pela da Patrística e dos grandes teólogos medievais para finalmente ser aprofundados com a reflexão sistemática atual. Como exemplo de tal método, além da “coleção *Mysterium Salutis*”, pode-se ver o livro de R. Latourelle sobre a Revelação. Ele começa a estudar o conceito de revelação na Escritura para terminar com reflexões sistemáticas da atualidade. O conceito de revelação faz assim longo percurso teórico, carregando até o dia de hoje todo o peso de sua história.

14. Santo Tomás, *Suma teológica* II II q. 1 a.2 ad 2m.



“A criação permite-nos (...) estabelecer um Deus pessoal; porém, nela este Deus não manifesta sua vida pessoal, seu aspecto de interioridade. Em outras palavras, a atividade criadora livre de Deus constitui o homem histórico, porém ela mesma não penetra no interior da história humana. Ao contrário, com sua atividade de graça Deus intervém livremente na história humana; seu próprio comportamento de graça torna-se histórico, no sentido de que Deus trava relações pessoais com o homem no seio da história humana já (por uma prioridade lógica e metafísica, e não cronológica) constituída; e só esta história da salvação nos permite entrever a verdadeira fisionomia do Deus Trindade.

Ainda que, como Criador, por definição Deus não penetra na história humana, que sua interioridade transcende, sua atividade de graça e de revelação é, por definição, um ingresso nesta história. Desta maneira, ele entabula com seu povo, como parceiro, um diálogo existencial em que nos entrega sua vida íntima. Toda a história do Antigo e do Novo Testamento demonstra-nos claramente que a vida do homem com Deus é um diálogo que se desenvolve e se desdobra incessantemente no seio da história. A história da salvação, e não a criação (aliás no ponto de partida desta história da salvação), é que nos revela que Deus propriamente é, e o que ele realmente quer ser para os homens. (...).

A interioridade divina (os “interiora Dei”, como diziam os antigos) é-nos comunicada numa história da salvação, de sorte que a revelação é um acontecimento salvífico em que, sob forma visível e terrestre, uma realidade salvífica divina atinge a realidade humana. A revelação não é somente a comunicação oral de um conhecimento sobrenatural pelos profetas, e finalmente por Cristo; é, mais fundamentalmente, a própria realização histórica de uma iniciativa salvífica divina e trans-histórica no interior da estrutura da história humana, realização cujo significado, todavia, só a palavra de Deus nos revela: revelação-acontecimento e, ao mesmo tempo, revelação-palavra; porém, esta se refere essencialmente à realidade que se manifesta. Ambas estão indissoluvelmente ligadas. E, por isto, a revelação é um “mysterion” no qual, escutando na fé a palavra ou o kerygma, nós penetramos, através da manifestação sacramental, até o “mysterium” divino (E. Schillebeeckx, Revelação e teologia, São Paulo, Paulinas, 1968, pp. 337-339).



DARLAP, A., Introdução, in: J. Feiner-M. Löhner, *Mysterium Salutis*. Compêndio de dogmática histórico-salvífica, I/1. *Teologia fundamental*, Petrópolis, Vozes, 1971, pp. 11-43.

SCHILLEBEECKX, E., *Revelação e teologia*, São Paulo, Paulinas, 1968, pp. 329-350.

2. A matriz da práxis

A matriz da história vigorou no cenário teológico europeu do pós-concílio. Teve repercussões em nosso universo teológico, mas não lhe foi característica. A teologia pós-conciliar, que se ensinou e se praticou em nosso continente, antes de surgir a teologia da libertação, estruturou-se à luz de tal matriz. Por sua vez, a categoria da “práxis” implanta-se em nosso meio. O teólogo peruano G. Gutiérrez lança o projeto de uma teologia a partir da práxis¹⁵, contrapondo-a à teologia como sabedoria e razão.

De fato, no momento da gnose sapiencial, reinou a teologia como sabedoria, e no momento do ser-essência imperou a razão. Com as viragens seguintes da subjetividade e da história, prepara-se o terreno para a práxis. Constitui-se mais claramente o ser humano como sujeito livre e consciente de suas ações (matriz da subjetividade). Sem esta descoberta, a práxis ficaria presa aos determinismos da natureza ou do destino. Com a entrada da história, esse sujeito humano vê-se abarcado pela trama dos acontecimentos. Enquanto alguém que influencia essa trama, transforma a realidade, ele se entende como práxis. Sem negar as duas dimensões anteriores, G. Gutiérrez trabalha a teologia como reflexão crítica sobre a práxis.

Em momento mais elaborado, Cl. Boff explicita a categoria “práxis” na perspectiva althusseriana de prática teórica. Estabelece a diferença entre práxis e prática. Considera práxis a totalidade fundamental, a atividade social da ordem da infra-estrutura, isto é, do mundo das relações econômicas e políticas. Práticas são realidades particulares, localizadas no tempo e espaço, por exemplo, prática pedagógica, prática religiosa etc.

15. G. Gutiérrez, *Teologia da libertação. Perspectivas*, Petrópolis, Vozes, 1975; *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971.



Por detrás da prática teórica, está o esquema da prática material no sentido de todo processo de transformação de matéria-prima bem definida em produto determinado, efetuada pelo trabalho humano com o uso dos meios de produção. A prática teórica transforma um certo saber em outro saber por meio de seus meios teóricos de transformação. Deste modo a teologia é prática, enquanto transforma o saber da experiência comum ou de outras ciências em saber próprio teológico por meio de sua instância interpretativa — as Escrituras cristãs¹⁶.

A originalidade do uso da práxis como matriz não se refere a esta concepção althusseriana de teologia, mas ao fato de a teologia escolher a práxis como ponto de partida e de chegada de sua reflexão. As práticas concretas de cristãos ou não, que se vêem envolvidos com o processo de libertação dos pobres, levantam uma série de problemas à fé, a determinadas intelecções da revelação. Portanto, valoriza-se a práxis como ponto de pergunta, de partida para pensar toda a teologia.

A intencionalidade também se dirige à práxis. A reflexão visa iluminar à luz da fé a práxis do cristão. Devolve-se a reflexão teológica à práxis. E, nesse sentido, a práxis do cristão julga da validade, oportunidade, valor da teologia à medida que esta lhe ilumina as práticas. E finalmente exige-se do teólogo um mínimo de articulação com a práxis.

De modo bem sintético, a teologia se relaciona com a práxis por meio de quatro preposições: teologia da práxis, para a práxis, pela práxis, na práxis.

Para melhor esclarecer tal relação com a práxis, F. Taborda avança matizada reflexão a respeito do conceito de práxis histórica até definir o conceito de práxis como conceito teológico. Ele relaciona a matriz da práxis com a anterior da história.

“O tema ‘historicidade’ tornou-se central em teologia. A categoria de ‘história da salvação’ passou a ser a chave de interpretação da totalidade da revelação. Em seus documentos o Concílio Vaticano II canonizou a ‘nova’ orientação teológica.

16. Cl. Boff, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 144-174.



Entretanto, pensar o homem e sua relação com Deus na dimensão de 'historicidade' não é algo simples e primário...

A história da salvação não é vista só como a história que Deus faz com o homem, mas como a história que Deus chama o homem a fazer. Esta perspectiva significa dar uma resposta nova à velha pergunta sobre o homem, introduzindo a categoria de 'práxis' como fundamental."¹⁷

A matriz da "práxis", como se desenvolve na teologia, pertence à segunda "Ilustração" no sentido de refletir a concepção de ser humano que se constrói em sua relação com o mundo, ao transformá-lo em mundo humano. E ele o faz, não de maneira isolada, mas criando relações sociais com os outros sobretudo de produção pelo trabalho. E essas relações variaram ao longo da história e continuam ainda modificando-se. Nesse horizonte do ser humano, como produtor da sociedade, da história por sua ação transformadora em relações sociais com seus irmãos, emerge a categoria da práxis.

A teologia nesta matriz ocupa-se e preocupa-se por iluminar tal ação transformadora, tais relações sociais à luz da revelação, de um lado, e, de outro, pergunta-se pelo impacto que tal realidade causa na interpretação da mesma revelação. Estabelece-se círculo hermenêutico entre práxis e revelação. A revelação interpreta a práxis, e a práxis, por sua vez, permite nova leitura da revelação. Desse embate teórico surge esse novo veio teológico.

"A teologia como reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra não só não substitui as demais funções da teologia como sabedoria e saber racional, mas ainda as supõe e necessita.

Não é tudo, porém. Não se trata, com efeito, de simples justaposição. O trabalho crítico da teologia leva necessariamente a uma redefinição dessas outras duas tarefas. Sabedoria e saber racional terão daí em diante, mais explicitamente, como ponto de partida e como contexto, a

17. F. Taborda, *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, São Paulo, Loyola, 1984, (col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 58, 60.



práxis histórica. Em referência obrigatória a ela é que se deverá elaborar o conhecimento do progresso espiritual a partir da Escritura; nela igualmente recebe a fé as questões levantadas pela razão humana. A relação fé-ciência situar-se-á no contexto da relação fé-sociedade e no da conseqüente ação libertadora. (...). ... esta função crítica da teologia com as implicações que acabamos de indicar... nos levará a estarmos especialmente atentos à vida da Igreja no mundo, aos compromissos que os cristãos, impelidos pelo Espírito e em comunhão com outros homens, vão assumindo na história. Atentos em particular à participação no processo de libertação, fato mais significativo de nosso tempo, que toma peculiaríssima coloração nos países chamados do Terceiro Mundo.

Este tipo de teologia que parte da atenção a uma problemática peculiar dar-nos-á, talvez, por caminho modesto, porém sólido e permanente, a teologia em perspectiva latino-americana que se deseja e de que se precisa. Isto, não por frívolo prurido de originalidade, mas por elementar sentido de eficácia histórica, e também — por que não dizê-lo? — pela vontade de contribuir para a vida e reflexão da comunidade cristã universal. (...)

O presente da práxis libertadora está, em seu âmago mais profundo, prenhe de futuro, sendo a esperança parte do compromisso atual na história. (...). Refletir sobre uma ação que se projeta para a frente não é fixar-se no passado, não é ser rebocado pelo presente; é desentranhar nas realidades atuais, no movimento da história, o que nos impele para o futuro. Refletir a partir da práxis histórica libertadora é refletir à luz do futuro em que se crê e se espera, é refletir com vistas a uma ação transformadora do presente. É fazê-lo, porém, não a partir de um gabinete mas deitando raízes lá onde lateja neste momento o pulso da história, e iluminando-o com a Palavra do Senhor da história que se comprometeu irreversivelmente com o hoje do devir da humanidade para levá-lo à sua plena realização. (...)

A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela — reunida em ecclesia — que confessa abertamente Cristo. Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado: abrindo-se — no protesto

ante a dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria dos homens, no amor que liberta, na construção da nova sociedade, justa e fraterna — ao dom do reino de Deus” (G. Gutiérrez, *Teologia da libertação, Perspectivas, Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 26s.*)

BOFF, C., *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.

GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação. Perspectivas*, Petrópolis, Vozes, 1975; *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971.

TABORDA, F., *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*, São Paulo, Loyola, 1984, (col. Fé e Realidade, n. 16), pp. 57-87; ou *REB* 41 (1981), pp. 250-278; *SelTeol* 22, (1983), pp. 283-296.

VI. A MATRIZ DA LINGUAGEM

Já há tempo a matriz da linguagem vem tentando a teologia. Num primeiro momento, a filosofia analítica da linguagem contribui para imprimir maior rigor na definição dos termos teológicos e na lógica interna de suas afirmações. A linguagem religiosa sofre o embate crítico dessa filosofia. Sente-se acuada ao extremo, a ponto de pensar ser totalmente negada por ela.

Com efeito, os discursos religiosos e teológicos, submetidos aos critérios da filosofia da linguagem do Círculo Viena, não suportam-lhe a crítica. São reduzidos a “mero suspiro”. Fecha-se o diálogo.

Num segundo momento, L. Wittengstein abre perspectiva para o diálogo, ao elaborar os jogos de linguagem. A teologia reivindica ser jogo próprio com suas regras. Ela se debruça então sobre esse novo fato e elabora regras peculiares para seu próprio discurso.

Mais recentemente, a matriz da linguagem está a entrar por outra porta. A Escola de Frankfurt e, de modo especial, J. Habermas, têm trabalhado a ação comunicativa na perspectiva da linguagem. A teologia começa a mover-se e a inquirir os elementos renovadores de tal perspectiva.

Esse veio filosófico se situa na esteira da filosofia neoiluminista, pós-metafísica e pós-religiosa segundo a qual as tradições religiosas e metafísicas são caminhos da humanidade definitivamente superados.



Por conseguinte, todo diálogo com a teologia pareceria fechado. Contudo, pelo caminho da refundição de categorias em outro horizonte, sem a escrupulosa preocupação teórica de fidelidade ao pensamento originário de onde vieram, permite-se à teologia recuperar intuições válidas dessa matriz de pensamento. Cabe-lhe, porém, trabalho árduo de criar sua reflexão original e própria.

1. Linguagem e verdade consensual

A questão fundamental é perguntar-se, desde a matriz da linguagem no contexto da teoria consensual da verdade, se é possível teologia, cuja fonte primeira e absolutamente insubstituível não é uma verdade, fruto do consenso das pessoas, mas iniciativa gratuita de Deus.

O caminho consensual a respeito da verdade quer ultrapassar determinada cultura sedimentada sobre a metafísica e religião para abrir-se ao

“termo ideal de um caminho de busca realizado por aquela comunidade iluminada com a argumentação e com a interpretação, que é constituída de fato por todos os que aceitam envolver-se em tal caminho e virtualmente coincide com a humanidade inteira”¹⁸.

No fundo, está por trás o modelo da comunidade científica internacional. Quando um cientista, independentemente de sua ideologia ou país, propõe descoberta ou invenção, todos os outros cientistas a aceitarão à medida que ela tenha elementos tais de verdade e sentido a ponto de merecer a livre aceitação consensual dos pesquisadores. Ampliar tal horizonte às relações sociais e às verdades teológicas é algo extremamente questionador e questionável.

Evidentemente, o discurso teológico não pode ser pautado pelo agir comunicativo dos seres humanos e estabelecer-se a partir do con-

18. R. Mancini, “Editoriale all’edizione italiana”, in: E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell’agire comunicativo*, Brescia, Queriniana, 1992, (col. GDT 210), pp. 6/7.

senso a que eles cheguem. Anularia a raiz última de toda teologia que é a Palavra de Deus, livremente comunicada à humanidade. O Concílio Vaticano II, na constituição *Dei Verbum* sobre a Divina Revelação, professa, com toda clareza, ser o início de toda fé e teologia a iniciativa gratuita de Deus: “Revelar-Se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério de Sua vontade” (cf. Ef 1,9) que “se concretiza por meio de acontecimentos e palavras” (*Dei Verbum*, n. 2).

Em matrimônio possível da teoria da linguagem comunicativa com o pensamento transcendental rahneriano, pode-se perguntar se um Deus, que se revela a toda a humanidade, não inscreveu já na ontologia mesma do homem a possibilidade inclusive de estabelecer consenso sobre a própria Revelação. Destarte respeitam-se a gratuidade da revelação e a possibilidade da busca do consenso sobre sua interpretação histórica. Instaura-se nova forma de apologética ou de teologia fundamental. E, desde aí, pode-se pensar toda a teologia. Pode ser via que facilite a credibilidade da revelação, assumindo mais intensamente o diálogo no pressuposto fundamental da linguagem do consenso.

2. Comunicação e libertação

Pode-se até mesmo interrogar se tal matriz não avança sobre a da práxis, enquanto libertadora. Pois a práxis tende a criar sociedade de liberdade. A linguagem implica já, ao menos, em germe e na tentativa, comunidade de liberdade para poder ser viável. Assim, a teologia desde a matriz da linguagem está a exigir comunidade eclesial de muita liberdade para que se produza teologia coerente com ela.

A base da comunicação é a liberdade. Toda opressão, censura, repressão e castração bloqueiam a comunicação. Travestem a linguagem em criptodiscursos, em linguagem de “compromisso”, em concessões coniventes.

Esta matriz opera na teologia mais a modo de provocação e projeto que de realidade. Ela implica, como toda matriz, série de pressupostos teóricos que devem ser explicitados e discutidos. Mas na introdução não cabe tal tarefa. Simplesmente constata-se esse empreendimento teórico de teologia que se deixa pensar nessa matriz.



Pode-se perceber na intelecção da revelação como “ação comunicativa de Deus” — “Selbstmitteilung Gottes” — já primeiro esforço de leitura teológica desde tal matriz. Aliás, K. Rahner desenvolve longamente esse conceito de “comunicação de Deus” em sua reflexão sobre a graça. Esse pode ser o campo teológico que esteja, juntamente com o tratado da Revelação, mais aberto à reelaboração nesse horizonte. Amplia-se também à cristologia no sentido de que Jesus realiza em sua pessoa, vida e práticas, a máxima expressão da comunicação de Deus. E ultimamente surge preocupação maior da teologia com o diálogo inter-religioso. A matriz da linguagem possibilita, sem dúvida, riquíssima perspectiva para avançar nesse campo.

“Mas em que situação lingüística se encontra a teologia? Se não renunciar a si mesma, a teologia não poderá não afirmar uma pretensão de verdade. Exatamente numa sociedade de tipo pluralista, ela deverá esforçar-se por formular o próprio objeto num modo que seja intersubjetivamente compreensível e mediável. Sua primeira exigência será então a de não eludir as aporias e as contradições da situação histórica comum. A teologia não pode fugir das experiências extremas de sofrimento e de aniquilamento, que conhecemos neste nosso século, no além de suas elocubrações. O lugar de sua reflexão permanece a ‘solidariedade de todos os seres finitos’ (Horkheimer), o lugar do agir histórico, individual e coletivo no protesto contra o aniquilamento. Não pode remover o problema da teodicéia, esquecendo a história do mundo, nem mesmo seguindo o exemplo das teologias políticas de traço conservador, as que transferem as próprias responsabilidades aos soberanos, civis ou religiosos, desse mundo, mas deve mantê-lo aberto, antes de tudo, como problema na existência finito-mortal e solidário-histórica, naquela ‘radicalização da dialética que chega até ao seu núcleo teológico incandescente’.

Ainda cabe perguntar-se, contudo, se a teologia pode conceber o discurso da reconciliação, da emancipação libertadora e da força transcendente, própria do agir comunicativo no sentido de Habermas, ou se não deve tornar-se compreensível como agir que se liberta dos mecanismos da auto-afirmação e do crescimento de poder na concorrência e apela, na lembrança e na antecipação, para si mesma e para todo outro, para um Deus que em seu agir aqui e agora é o amor absoluto que se dá primeiro” (H. Peukert, 1992, pp. 73-75).

- ARENS, E., (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Queriniana, 1992, (col. GDT 210).
- HÜNERMANN, P.-SCHAEFFLER, R., (orgs.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch*, Herder, Friburgo-Basiléia-Viena, 1987, (col. Quaestiones Disputatae, 109).
- PEUKERT, H., "Agire comunicativo, sistemi di accrescimento del potere, e illuminismo e teologia como progetti incompiuti, in: E. Arens (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, Brescia, Queriniana, 1992, (col. GDT 210), pp. 53-85.

VII. A NARRAÇÃO

A crise da grande narrativa na pós-modernidade permite a recuperação da pequena narrativa e assim valorizar a matriz da narrativa para a teologia. Mantém certa relação e continuidade com a matriz anterior, porém privilegia não o consenso, mas a singularidade dos relatos e suas mensagens.

Não significa transformar a teologia em narrações, nem fazer dela uma colcha de retalhos narrativos, mas pôr-se à escuta da narração original do evento Jesus Cristo e recontá-lo para o homem e mulher de hoje. Há dois momentos: captação de uma narração primigênia da fé e seu reconto atualizado.

Essa matriz atua onde a comunidade eclesial permanece desperta para a sua memória narrativa. Toma consciência de sua responsabilidade de continuar narrando o evento salvífico, de maneira inteligível, para as novas gerações.

Esta matriz projeta para o primeiro plano a narração, enquanto o narrador, no caso o teólogo, esconde-se, deixando que a narração fale por si mesma no fato e em seus protagonistas à guisa de testemunho. Substitui a lógica do raciocínio e a estrutura racional sistêmica pela linguagem própria da narração. Essa visualiza em pessoas, experiências, episódios, enredo e diálogos a mensagem fundamental a ser transmitida. O "era uma vez" faz-se presente para os ouvintes. Ele reflete uma origem perdida no tempo para melhor exprimir experiência profunda a ser reatualizada significativamente pelo ouvinte. A teologia narrativa exige mais do leitor, já que ele a confronta com sua expe-



riência de vida. Não se trata tanto de aprender um conteúdo como de abrir-se à mensagem da narração.

Do teólogo exige-se menos e mais. Menos no sentido acadêmico. Mais no sentido existencial, ao supor que ele *re-presente* a narração no sentido mais forte da etimologia do termo: fazer a narração ser presente tendo-a encarnado em si. Quem tem experiência de contar histórias para criança percebe bem o alcance desse tipo de teologia. A força da história situa-se na autenticidade do narrador e na densidade experiencial da narração, transmitida em linguagem acessível a todos.

A verdade da narração não está necessariamente na exterioridade do dito — animais falam, árvores andam, o tempo segue outra cronometria etc. — mas em sua coerência vital, existencial e significativa, que consegue envolver o ouvinte ou leitor. Evidentemente, há narrações cuja base são eventos históricos, há outras que são experiências humanas profundas transcendentais. Cabe discerni-las.

Sendo teologia, a narração é provocação na linha da salvação de modo que se é solicitado a reagir diante dela, na acolhida ou na recusa. A teologia narrativa pretende superar o aspecto puramente informativo, “anedótico”, emotivo, saciador de curiosidade, para conduzir a uma tomada de posição, já que se narram eventos relacionados à salvação do ser humano.

A redescoberta ou mesmo criação dessa matriz acontece diversamente no mundo europeu e em nosso continente. Lá influenciaram os estudos valorativos dos mitos, a influência da filosofia da linguagem, o realce dado pelos exegetas aos “credos narrativos” do Antigo e Novo Testamento, a proximidade com o Jesus da História como narrador de parábolas, a descoberta da experiência narrativo-querigmática da comunidade primitiva, a presença narrativa no interior dos símbolos cristãos, a relevância da Tradição na vida da Igreja como narração de “tudo o que ela é, tudo o que crê” (*Dei Verbum*, n. 8), a busca de uma “segunda inocência narrativa” etc.

Em nosso contexto, a teologia narrativa vincula-se à religiosidade popular, sobretudo às experiências dos círculos bíblicos, em que se pratica a dupla narrativa: a da vida e a da Bíblia. Estabelece-se então profunda relação entre ambas.

- BOFF, C., *Teologia pé-no-chão*, Petrópolis, Vozes, 1984;
- BOFF, L., "Teologia à escuta do povo", in: *REB* 41 (1981), pp. 55-118.
- COMBLIN, J., (org.), *Teologia da enxada. Uma experiência da Igreja no Nordeste*, Petrópolis, Vozes, 1977.
- MESTERS, C., *Círculos bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973.
- ROCCHETTA, C., *Teologías. III. Narrativa*, in: R. Latourelle-R. Fisichella, *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, pp. 1.480-1.484.

VIII. A HOLÍSTICA

No âmbito da pós-modernidade, surge um tipo de teologia de pequenos temas, sem preocupar-se com matriz unificadora. Uns elaboram teologia da festa, do trabalho, da mesa, da história, da terra etc. Outros enveredam-se por teologizar obras de literatura. Outros ainda elaboram diários teológicos.

É a manifestação da crise do pensamento sistêmico, da "grande narrativa". Reina o pensamento fragmentário. Isso significa, à primeira vista, a renúncia a qualquer matriz, a qualquer eixo globalizante. Vimos na matriz anterior uma tentativa de resposta pela via da pequena narração.

Contudo, a era dos pedaços de teologia sem matrizes fundamentais em torno das quais se estrutura e se ordene o pensamento está a provocar reação oposta. Depois de momento de hesitação e fragmentação em alguns rincões pós-modernos, pós-iluministas, pós-metafísicos, busca-se uma globalização sob a forma de "holística".

Impressiona perceber que, em sua etimologia, "holística" e "católico" têm a mesma raiz de "holos", "todo, total". Ambos têm também a mesma pretensão de ser universais. O catolicismo sofreu a fragmentação das diversas rupturas da Igreja Ortodoxa, da Reforma e, nos tempos atuais, da Modernidade. Viceja em seu interior, porém, o sonho da antiga e bela "Unidade", cada vez mais difícil por causa da crescente fragmentação do pensar e existir modernos e pós-modernos.

Os esforços ecumênicos e do diálogo inter-religioso no campo da teologia visam encontrar pontos em comum à busca de eixos unificantes. Respondem, de certo modo, a esse momento de dispersão, de esfacela-

mento. Trabalho lento, difícil, que caminha às apalpadelas com avanços e recuos. Vive do diálogo.

A “holística” trilha outro caminho. O princípio unificante não se situa do lado de uma categoria ou eixo filosófico, de cunho teórico. Parte-se da experiência, da intuição, da sensibilidade de que a vida, a matéria e o espírito, o aqui e o mais-além, estão intimamente interligados. Isso permite então criar-se uma “Weltanschauung”, uma “cosmovisão”, que seja realmente englobante, que abrace e compreenda a globalidade, a totalidade.

Opõe-se ao pensar moderno ocidental, cartesiano, analítico, mecânico e materialista uma maneira oriental, misteriosa, intuitiva, sintética e espiritual de sentir. Em vez de distinguir, separar e dissecar, prefere-se unir, reunir, lançar pontes pela via da “sinergia”, comunicação, redes de interconexão para que todas as realidades se interliguem¹⁹.

Esta matriz inverte a compreensão da relação entre todo e partes. Estas não formam o todo, mas o todo se encontra em todas elas e elas no todo, já que ele tem um valor, significação por si mesmo. E os todos, por sua vez, vão encontrando-se em todos maiores, que já estavam neles.

*“Tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infundável de relações omnicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos.”*²⁰

A matriz holística sonha com uma única religião universal em torno de um conceito bem amplo de Deus, de vida. Deus perde seus contornos pessoais para ser pensado como um Todo, Energia fundamental, primordial, não diferenciado. É preferível falar de Divindade a falar de Deus. Uma divindade que nos permeia e se confunde com

19. B. Franck, “Holismo (holístico)”, in: id., *Diccionario de la Nueva Era*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 143-146.

20. L. Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, São Paulo, Ática, 1993, p. 15.



o próprio universo. “Somos todos parte do divino. Deus é cada um de nós. Não há separação entre Deus e nós” (Shirley MacLaine)²¹.

Esta matriz holística relaciona-se intimamente com o enfoque ecológico, que já mereceu nossa consideração²².

Torna-se difícil no momento prever se a pós-modernidade se imporá no interior da teologia a ponto de reduzi-la a pequenas narrativas teológicas, renunciando-se assim definitivamente a qualquer sistematização, ou se se entrará num processo de harmonização de todo o pensar religioso ou se se conviverá com uma pluralidade de matrizes.

BOFF, L., *Dignitas terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Ática, 1995, pp. 217-242.

FRANCK, B., “Holismo (holístico)”, in: id., *Diccionario de la Nueva Era*, Estella, Verbo Divino, 1994, pp. 143-146.

CONCLUSÃO

O percurso pelas diferentes matrizes permite perceber como a teologia, em seu esforço de refletir sobre a fé, recorre às categorias filosóficas para organizar-se. Muitas das discussões teológicas situam-se no plano desses pressupostos filosóficos.

O estudo dessas matrizes continua sendo importante para facilitar o acesso aos grandes teólogos sistemáticos que, sem dúvida, elaboraram sua teologia em torno delas. Conhecê-las no início da teologia e prestar-lhes atenção durante o estudo pode ajudar a melhor sistematização do próprio pensamento. Não se concluirá assim uma teologia com gigantesco acervo de cabides teóricos dos mais diversos matizes teológicos sem nenhum varal onde os pendurar ordenadamente. As matrizes funcionam como esse varal teórico onde se pode dispor em ordem o material teológico acumulado ao longo dos anos de estudo.

21. A. Natale Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bolonha, EDB, 1992, pp. 79-112.

22. Este aspecto foi tratado no capítulo anterior às pp. 264-268.

DINÂMICA

Sendo este capítulo um pouco mais difícil, deve-se ler atentamente o texto.

Divida a turma em dez diferentes grupos:

1. Um grupo procure mostrar as vantagens de usar esse método de matrizes.
2. Outro grupo mostre os seus limites.
3. Cada um dos outros grupos assuma uma matriz. Procure expor sobre cada uma:
 - a. o núcleo dessa matriz
 - b. o aspecto mais enriquecedor da teologia que ela apresenta
 - c. quais aspectos importantes esta matriz não contempla

BIBLIOGRAFIA

- FABRI DOS ANJOS, M., (org.), *Teologia e novos paradigmas*, Soter/Loyola, São Paulo, 1996.
- LIBANIO, J. B., *Formação da Consciência Crítica*: 1. Subsídios filosófico-culturais, Col. Vida Religiosa: temas atuais 9/1, Coedição Vozes/CRB, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1978.



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922



Tarefas da teologia

“A TEOLOGIA ATUAL É TEOLOGIA DA ATUALIDADE, NÃO NO SENTIDO MERAMENTE CRONOLÓGICO, MAS SOBRETUDO KAIROLÓGICO. A ATUALIDADE SIGNIFICA UMA TAREFA CONSTANTE E ININTERRUPTA NA HISTÓRIA”

(J. MOLTSMANN).

E mergem, ao longo das reflexões anteriores, muitas tarefas urgentes e importantes para a teologia: a articulação com a espiritualidade e prática pastoral, o “quefazer” dos novos enfoques teológicos, o redimensionamento de sua lógica e de sua linguagem.

As “tarefas” da teologia ultrapassam-lhe as funções estruturais normais. Pretendem responder aos desafios de nosso tempo. Entre as tarefas gerais, exelem a hermenêutica, a crítico-construtiva e a dialógica. Entre as tarefas específicas, destacam-se a práxis, a unidade interna, o aprimoramento dos instrumentais pré-teológicos e a formação de novos quadros eclesiais e leigos.



I. TAREFAS GERAIS

1. *Tarefa hermenêutica*

A teologia sempre foi hermenêutica da fé. Faz parte de seu próprio conceito e identidade. Reinterpreta e organiza os dados revelados, vividos e compreendidos na/pela comunidade eclesial, em diferentes contextos socioculturais e histórico. Caso não exerça essa missão, as formulações de fé se tornam anacrônicas, reduzindo-se, com o tempo, à recitação de fórmulas de pouca ou insignificante inteligibilidade.

Se a tarefa hermenêutica sempre existiu, a consciência de sua utilização é relativamente nova. No esquema mental vigente até o advento da modernidade, pensava-se que o conhecer visava a alcançar de forma definitiva o sentido único do texto. A verdade estava já fixada. Bastava ter acesso a ela, desobstruindo o olhar. Daí a concepção clássica de que a verdade é a adequação da mente com o objeto. Nesse contexto, até a palavra “interpretação” soava como estranha, parecia desnecessária. Numa visão a-histórica, o problema hermenêutico é bastante simplificado: as verdades abstratas, eternas possuem formulações definitivas. Como as coordenadas culturais de tempo e espaço não são conscientemente levadas em consideração na formulação dos dados da fé, não se pensa em reformulá-los, quando estas coordenadas se modificam. As mudanças históricas, na organização da sociedade ou no pensamento, são interpretadas como desvios da ordem cristã. Não podem, por isso, constituir fator de auxílio para elaboração teológica. A “teologia perene” responde às questões centrais da fé. As formulações necessitam somente ser entendidas ou adaptadas, mas não reelaboradas.

Vários fatores levam a perceber a necessidade da hermenêutica: a descoberta da historicidade, a revalorização das culturas, o reconhecimento do sujeito cognoscente, a percepção do conflito social e a semiótica.

a. Historicidade, sujeito e sociedade

A consciência da *historicidade* e a compreensão do processo de conhecimento, no correr da história da humanidade, fazem ver que a

verdade não é inteiramente preexistente e objetiva. Já não se considera o cristianismo como um depósito ou sistema objetivo de verdades prévias à realidade histórica. A verdade é busca, dependente de sua historicidade concreta, fundamentalmente processual e contextualizada, sem deixar de ter valor universal; do contrário só existe como abstração conceitual.

A descoberta do valor das *culturas* e de seu condicionamento (positivo e/ou negativo) na interpretação da fé confere à tarefa hermenêutica atualidade enorme. O cristianismo atual resulta de vários processos de inculturação e sincretismo¹. Nascido no meio da cultura oriental semita mediterrânea, expande-se para o ocidente. Faz a passagem do horizonte judaico para o helênico. Já em seus inícios, realiza reinterpretações múltiplas, como mostram os escritos das Escolas de Alexandria, Antioquia e Capadócia. Na Idade Média, assimila e promove as novas culturas da Europa. Hoje, quando se reconhecem os valores das culturas autóctones e se aceitam os elementos positivos do pluralismo cultural da sociedade moderna, processa-se a reinterpretação dos dados de fé para novas situações e contextos. Não se renuncia ao núcleo do cristianismo, para fazê-lo palatável e “pronto para o consumo”, no imenso supermercado de religiões e movimentos pseudomísticos. Ao contrário, busca-se fidelidade ao Evangelho, mantendo seu caráter de “Boa Nova” compreensível, significativa e interpeladora.

Qualquer ato de conhecer passa necessariamente pela pessoa. Ao interpretar, o sujeito cognoscente manifesta sua identidade, imprime sua maneira de ser. O conhecimento nunca é totalmente objetivo. Quando alguém lê a realidade, interpreta-se a si e define-se diante dela.

O teólogo ou qualquer outro cristão possui uma “pré-compreensão” (“Vorverständnis”), derivada do somatório de experiências vividas, refletidas e assimiladas. A pré-compreensão exerce efeito seletivo sobre o conhecimento. Atua como um filtro, deixa passar alguns elementos e retém outros. Dirige a luz para uns aspectos e deixa na

1. Sincretismo” tem aqui conotação neutra, aludindo às multiformes expressões da fé cristã que foram tomadas do ambiente em que ela se inculturou, especialmente a partir do contato com outras religiões e formas de organização social.

sombra outros. É função da teologia tanto levar em conta a participação ativa do sujeito que conhece, faz, lê e ouve teologia, como evitar que ela se reduza a mera produção subjetiva. A reflexão teológica defronta-se com a pergunta de fundo: “Que sentido tem, para o homem/mulher de hoje, determinado tema? Em particular, que aspectos de sua existência podem ser iluminados pela fé?”

O indivíduo não paira no ar. Seu espaço vital transcende a pura subjetividade. A existência pessoal, de valor inegável e irreduzível, constrói-se na sociedade. Na América Latina, verdadeiro abismo separa os mais ricos e os mais pobres. Pequena elite escandalosamente consome o melhor do que se produz no mundo e uma multidão enorme de famintos não tem acesso ao mínimo humano. Os “pobres” e “oprimidos” de ontem formam o contingente gigantesco da “massa sobrança” dos excluídos, condenados a viver em condições aviltantes.

O perverso processo, que conduz ao empobrecimento, não deriva de calamidades imprevisíveis ou de carência de recursos naturais, mas de mecanismos definidos. Sustenta-se numa ideologia (forma de pensar parcial, veículo dos interesses da classe dominante) que encontra formas de expressão na religião, nos hábitos sociais, na escola e nos meios de comunicação de massa. Nesse contexto, a hermenêutica teológica assume, em primeiro lugar, função desideologizadora. Ajuda a remover as inferências da ideologia dominante, que entrou no discurso cristão. Realiza-se a “libertação da teologia”, tarefa preconizada por J. L. Segundo. Em segundo lugar, a fé se faz práxis humanizadora, criadora de relações sociais mais justas e fraternas, por meio da teologia da libertação e da prática libertadora.

A teologia latino-americana tematiza de forma ímpar a inter-relação entre reflexão sistemática e ótica interpretativa à luz do clássico axioma: “*O lugar social condiciona o lugar hermenêutico*”. O teólogo, próximo do mundo dos pobres, ouvindo seus clamores e sentindo a interpelação ética que surge de sua situação, vê o rosto de Deus no “reverso da história”. Faz a si mesmo perguntas em que seu colega “de escritório” jamais pensou. Encontra sinais de Deus onde parecia não haver nada. Busca saídas concretas para a situação, pois o gemido do sofrimento do povo não se apazigua com livros escritos, nem se silencia por detrás de estantes de biblioteca.

A teologia recupera assim sua dimensão metacientífica. O ponto de impulso não reside na simples vontade de conhecer as coisas divinas, mas no desejo de viver a caridade-solidariedade. J. L. Segundo denomina este fator como “momento pré-teológico” do círculo hermenêutico da fé. O conhecimento começa com a indignação ética, com o desejo de fazer-se irmão\irmã, de compartilhar uma história comum. Por vezes, tal sentimento se torna visceral. O “pathos”, a paixão solidária impulsiona o saber.

Guardadas as devidas proporções, o princípio vale para qualquer teologia que pretende ser libertadora e inculturada. Impossível fazer teologia feminista mordente sem conhecer os efeitos nefastos do patriarcalismo, tanto no homem como na mulher. Inútil querer elaborar uma “teologia mestiça”, se o coração do teólogo não vibra com o povo em suas festas e dores. Improdutivo é tentar fazer teologia para a “pós-modernidade”, sem compreender e acolher, por dentro, sua lógica e suas linguagens.

Círculo hermenêutico e teologia libertadora

“Penso que existem duas condições necessárias para termos um círculo hermenêutico em teologia. A primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Somente uma mudança tal ou, ao menos, a suspeita geral acerca de nossas idéias e juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o nível teológico e obrigar a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas.

A segunda condição está intimamente ligada à primeira. Se uma teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das Escrituras, já terminou o círculo hermenêutico. Além disso, se a interpretação da Escritura não muda junto com os problemas, estes ficarão sem resposta ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras.

Sem um círculo hermenêutico, sem aceitar as duas condições mencionadas, a teologia será sempre uma maneira conservadora de pensar e

de atuar. Não precisamente por seu conteúdo, mas porque tal teologia carece de critérios atuais para julgar nossa realidade, e isto se converte sempre em pretexto para aprovar o que já existe, ou então para desaprová-lo, por não corresponder a cânones ainda mais velhos.

Eu acho que a teologia mais progressista na América Latina está mais interessada em ser libertadora do que em falar de libertação. Em outras palavras, a libertação não pertence tanto ao conteúdo quanto ao método que se usa para fazer teologia frente à nossa realidade” (J. L. Segundo, Libertação da teologia, São Paulo, Loyola, 1978, p. 11).

b. Semiótica e hermenêutica

A semiótica contribui enormemente para a hermenêutica. Tanto os textos como os acontecimentos emitem signos/sinais que necessitam de interpretação. Conforme a semiótica, o sentido do texto não é algo objetivo e palpável que nele reside em estado puro, como se alguém pudesse garimpá-lo com os instrumentos apropriados. Se fosse assim, o sentido do texto coincidiria com a intenção de seu autor e o leitor atual apenas repetiria a leitura que fizeram seus primeiros destinatários, depois de retirar-lhes as impurezas. Tornar-se-ia impossível fazer novas leituras criativas. Na realidade, a pretensão de fechar completamente o sentido de um texto é vã e irreal.

“Toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto (...) A linguagem mesma combina tantos elementos sêmicos que nenhuma análise pode manifestá-la por completo.”² A pluralidade de leituras advém não do fato de o texto ser ambíguo, mas de dizer muitas coisas ao mesmo tempo. Em todo texto, há um “adiante”, o mundo de sentidos que se abre em virtude da polissemia (muitos sentidos) do texto, potenciado por sua condição de estrutura lingüística e pela morte de seu autor. Busca-se o sentido a partir do texto e não somente da mente do autor. O sentido a ser explorado e

2. J. S. Croato, *Hermenêutica Bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 23. Para o que se segue, ver pp. 23-34.

ampliado revela-se não como entidade separável, mas codificado em sistema de signos que constituem o relato.

Os textos religiosos, em especial, enquanto estruturação de significantes e significados que geram sentido, são polissêmicos, com forte tendência a não se deterem no referente histórico. Contêm um excesso de sentido, que estimula o processo hermenêutico. A interpretação de um texto necessita partir do texto mesmo. Mas, ao fazê-lo, ela cria novo discurso, incorporando o texto nele. Desta forma, “toda leitura de um texto é uma produção de sentido em códigos novos que, por sua vez, geram outras leituras como produção de sentido e assim sucessivamente”. A interpretação, processo em cadeia, sempre ascendente, explora sem nunca esgotar a reserva de sentido do texto.

A leitura, como produção de sentido, implica também apropriação, porque tem em germe a pretensão de possuir todo o sentido do texto. Esta pretensão conota violência, por sua tendência totalitária e exclusiva. Surge daí o *conflito das interpretações*, pois cada uma crê ser a que melhor tematiza o sentido, inclinando-se a não aceitar outra. Esse fato, típico de textos que inspiraram grandes movimentos históricos e/ou significativas cosmovisões, ganha relevância na atual pluralidade de estilos e correntes no interior da Igreja.

Cada leitura pretende enclausurar o sentido. Pode provocar ou aguçar divisões. Por outro lado, as diferentes interpretações partem do mesmo texto. De certo modo convergem. As releituras, embora conflitivas, no correr do tempo mostram força aglutinadora e acumulam sentido. Produzem, portanto, fecunda exploração da reserva de sentido do texto.

Os princípios de semiótica e da hermenêutica, aplicados à linguagem, valem também para a teologia. Então, as diferentes “releituras” dos dados da fé escapam do juízo temerário de “perigosas” e passam a ser reconhecidas como positivas e até necessárias.

c. Desafios para a tarefa hermenêutica

Proclamar a legitimidade e necessidade da tarefa hermenêutica não resolve, de per si, uma série de problemas que toda nova leitura



teológica enfrenta. Em primeiro lugar, as interpretações novas devem guardar relação filial com a Tradição viva da Igreja. Não podem prender “descobrir o ovo de Colombo”, ignorando, subestimando, reduzindo ou tentando aniquilar o patrimônio vivo, sapiencial, espiritual e intelectual, que a Igreja acumulou no correr dos séculos. A tradição, como imenso rio, recebe afluentes novos no decorrer de seu percurso, alargando a margem e mudando até a cor das águas.

Toda nova hermenêutica, ao querer ser duradoura na Igreja, estabelece complexa relação de ruptura e continuidade com a tradição. Ruptura, porque propõe modelos, conceitos, idéias e comportamentos que rompem a calma e a segurança do já estabelecido e tido como certo. Continuidade, porque passa a fazer parte da mesma tradição, recriando, aprofundando e acrescentando elementos ainda não presentes ou perdidos durante o trajeto. Nova hermenêutica assemelha-se ao filho adolescente, em conflito com o velho pai, de quem recebeu vida e educação. Mantendo-se na mesma família, quer abrir caminhos inéditos. Por vezes provoca conflito inevitável, que, se vivido com amor e respeito, é frutífero para todos.

Teologia como hermenêutica

*“A teologia pode ser definida como o esforço para tornar mais inteligível e mais significativa para hoje a linguagem já constituída da revelação, que também é interpretativa. A teologia, como nova linguagem interpretativa, apóia-se nela para explicar as significações do mistério cristão em função do presente da Igreja e da sociedade. A linguagem teológica é necessariamente interpretativa à medida que visa à realidade do mistério de Deus a partir de significantes inadequados. E é próprio da teologia especulativa **transgredir** os primeiros significantes da linguagem da revelação graças aos novos significantes que lhe são oferecidos por certo estado da cultura filosófica e científica.*

A teologia como hermenêutica não renuncia a uma lógica rigorosa das verdades de fé, mas tem consciência do limite constitutivo de sua linguagem em relação a um ideal de sistematização conceptual. A linguagem teológica possui seus critérios próprios de verdade, que não po-



dem ser de ordem empírica, uma vez que a teologia tem por objeto uma realidade invisível. Mas ela tem como ponto de partida uma objetividade histórica: os eventos fundadores do cristianismo. Por isso um dos critérios de verificação do trabalho teológico consiste justamente em confrontar as novas expressões da fé com a linguagem inicial da revelação referente a esses eventos fundadores e com as diversas linguagens interpretativas que se encontram na tradição” (C. Geffré, Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 80s).

CROATO, J. S., *Hermenêutica Bíblica. Para uma teoria da leitura como produção de significado*, São Paulo, Paulinas, 1986, pp. 23-34.

GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989, cap. 3 (dogmática ou hermenêutica), pp. 63-102.

2. Tarefa crítico-constructiva

A tarefa crítico-constructiva reúne duas características. Enquanto crítica, questiona, desinstala e purifica. Enquanto constructiva, justifica, harmoniza e integra. A função crítica, se exercitada unilateralmente, cria um vazio, insegurança insuportável a longo prazo. Mostrados os limites e escolhos, não se antevê ainda saída possível. A função constructiva, se desprovida da crítica, torna-se sujeita a manipulações de toda sorte, servindo para consolidar o “status quo”. Cada elemento tem seu momento de maior expressão, mas ambos caminham juntos, se compreendidos como dois pólos de relação dialética. As duas fases do profetismo judaico ilustram bem esta relação.

No tempo do reinado, o profetismo se caracteriza especialmente pela crítica. Relativiza o culto e a monarquia, denuncia a injustiça, chama à conversão. No tempo do exílio, o mesmo profetismo assume outra face. Preferencialmente consola o povo desesperado e triste, alimenta a esperança, resgata as experiências positivas do passado, caídas no olvido. Valoriza as manifestações de resistência. Nas duas fases está presente o mesmo espírito profético, com seu zelo pela aliança, a ira contra a idolatria e a promessa do novo tempo, mas com acentos distintos. Os tempos próximos ao Novo Testamento testemu-



nam a produção da literatura sapiencial, que se seguiu ao profetismo. Ela intenta coonestar o valor da presença de Deus no cotidiano, ao tecer reflexões sobre a vida e a morte. Diferencia-se sobremaneira do primeiro profetismo, mas bebe na mesma fonte da aliança, buscando fidelidade a Deus.

Conforme os estudos de R. Schaeffler³, a consciência religiosa, nela mesma, constitui a forma mais primigênia de consciência crítica diante do mundo e de si mesma. O objeto da religião — o divino, o santo, a totalidade — se contrapõe ao mundo, marcado pela finitude e manifestações contingentes e deficitárias da verdade. A consciência religiosa se percebe na diferença entre a grandeza de Deus e o mundo perecível e limitado. Aí reside seu poder crítico contra toda absolutização e divinização dos poderes finitos. A consciência do “Deus sempre maior” comporta, ao mesmo tempo, autocrítica. “Os próprios modos de perceber e fazer patente essa diferença, desenvolvidos pela religião, estão por sua vez submetidos à provisionalidade e insuficiência. As formas como a religião fala de Deus e se comporta diante d’Ele são também temporais (e portanto perecíveis, superáveis, sempre a reformar), na realização de uma tarefa interminável. Uma religião que não seja consciente de sua própria finitude e deficiência acha-se em contradição com o que a caracteriza como tal. A tarefa crítica originária ou permanente da religião consiste justamente em pôr em vigor a diferença entre as manifestações, das quais ela mesma toma parte, e o manifestado nelas, em prol da qual ela existe.”⁴

A religião bíblica, em especial, caracteriza-se por seu vigor crítico. Afirma a grandeza e transcendência de Javé, denunciando toda tentativa de manipulação ou desvio de seu santo Nome. Move-se insistentemente contra idolatrias e cultos falsos. A Palavra de Deus, *Kritikós* (Hb 4,12), julga as intenções e o fundo dos corações. Religião verdadeira e autêntica postula discernimento crítico (Rm 12,1-2). O Deus de Jesus põe homens e mulheres “em crise”. A boa nova do Reino, motivo de alegria, chama à conversão (Mc 1,15) e ao segui-

3. R. Schaeffler, “Religiión y consciencia crítica”, 1973, citado por M. Seckler, “Reflexión sobre las tareas críticas de la teología”, *SelTeo* 23 (1984), pp. 342-347.

4. M. Seckler, “Reflexión sobre las tareas críticas de la teología”, *SelTeo* 23 (1984), p. 343.



mento. Os dois termos, conversão e seguimento, tematizam, no nível da espiritualidade, as dimensões de crítica e de construção.

Como se mostrou no capítulo sexto, os enfoques teológicos atuais se edificam a partir de postura crítica em relação à teologia dominante, chegando até a exploração construtiva e transformação conceptual. O processo de vida das novas teologias comporta três momentos: negação-desconstrução, criatividade e construção, autocrítica e criticidade. Função crítico-construtiva, portanto, significa mais do que julgar a realidade e apontar os erros. Inclui “forma de pensar em profundidade” (Kant) até o fundo das coisas, “intelecção penetrante” (Habermas) e engajamento criativo.

A teologia é chamada a exercitar a tarefa crítico-construtiva especialmente em três âmbitos: intraeclesial, inter-religioso e ético-social.

a. Âmbito intraeclesial

A teologia exerce sua função crítico-construtiva diante das pregações e de toda forma de discurso dirigido ao grande público. Cabe-lhe acolher a pregação da Igreja, examiná-la à luz da Sagrada Escritura e da tradição e projetá-la para o futuro com formulação melhor, conforme as fontes contemporâneas. Não poucas vezes a pregação assume conotações moralizantes e parcialmente superadas; carece de fundamento teológico e veicula espiritualidade insuficiente ou alienante. Necessita, por isso, deixar-se corrigir e purificar pela teologia. Esta, por sua vez, fornece dados para as reflexões homiléticas, empenhando-se para realizar a “fusão de horizontes” entre a Palavra de Deus e a mentalidade de hoje.

A teologia cumpre papel positivo de ser a *mediadora* entre a consciência cristã do povo e os pastores. Interpreta o magistério para o povo e capta o “*sensus fidelium*” para o magistério.

O teólogo desempenha a espinhosa missão de criticar e integrar os ensinamentos do magistério. A posição crítico-construtiva da teologia diante do magistério é dialética. Normalmente, o magistério significa a teologia do centro, consensual e sedimentada, capaz de ser comunicável aos fiéis. Caminha ao ritmo da Igreja, uma instituição



“de peso” e “pesada”. Apresenta o risco real de arrastar-se e esclerosar-se. A teologia dos teólogos provém de periferia, incita o centro e estimula movimentos mais ágeis na Instituição eclesial. Ao mesmo tempo, deixa-se criticar e corrigir pela hierarquia.

A teologia segue e precede o magistério. Segue no sentido de levar à frente a reflexão desencadeada pelos pastores; precede no sentido de abrir caminho e fornecer subsídios para o magistério. Enquanto tendência, pode-se dizer de forma lapidar que o magistério se renova conservando-se e a teologia conserva-se renovando-se. Obviamente, há muitas exceções: teólogos que simplesmente conservam e bispos que se situam na linha de frente da renovação pastoral e teológica.

A função crítico-constructiva da teologia exercita-se ainda na comunidade eclesial, ao submeter a juízo práticas atuais e ao auxiliar a gerar novas práticas na vida sacramental, na liturgia, na devoção popular, na catequese, nas estruturas pastorais e eclesiásticas. Ela purifica a memória, desperta a amnésia, corrige exageros, omissões e posturas unilaterais e orienta a prática cristã. Em todos esses campos, a crítica deve ser “sapiencial”, reconhecendo seu limite de aceitabilidade e tolerância. Certas descobertas da teologia, quando dirigidas a público indevido ou transmitidas em linguagem e metodologias inadequadas, podem fazer mais mal do que bem. Não é justo abalar convicções e destruir hábitos religiosos arraigados sem propor algo positivo que ocupe seu lugar. A profecia, sem sabedoria, mostra-se inconseqüente. Com ela, realizam-se feitos duradouros.

A articulação com a religiosidade popular constitui aspecto sumamente importante para o exercício da função crítico-constructiva no interior da Igreja latino-americana. Ela exige do teólogo grande sensibilidade humana e religiosa, para captar os sinais de Deus e os elementos teológicos nas práticas populares, e a utilização de instrumentais da antropologia cultural para compreender a fundo este fenômeno.

Por fim, cabe aos teólogos acompanhar a caminhada de nossas Igrejas particulares, ao elucidar situações confusas e fornecer critérios para a reflexão pastoral em questões como articulação das CEBs e pastorais com movimentos sociais e populares, relacionamento leigo-hierarquia no atual momento histórico, sujeitos eclesiais emergentes, espiritualidade dos leigos, adesão de fé e subjetividade etc. A teologia



mobiliza-se e intervém no momento em que emergem novos temas na relação fé-vida.

b. Âmbito ecumênico e inter-religioso

Quando se entra no domínio das outras igrejas e religiões, a função crítico-constructiva da teologia católica confunde-se com a do diálogo, por ser precisamente a atitude norteadora dessa tarefa.

A função crítico-constructiva da teologia católica, no diálogo ecumênico, isto é, no horizonte das igrejas cristãs, exerce-se a partir dos valores comuns, consensuais, entre elas. A adoção da mesma tradução da Escritura, o reconhecimento dos primeiros concílios, a leitura não polémica dos princípios de Lutero (identificando seu alcance e limites) e a acolhida de autores de confissões distintas compreendem alguns dos procedimentos que sinalizam como as igrejas cristãs, ao menos no campo da teologia, estão dando passos enormes. O Evangelho, vivido e interpretado dentro da respectiva “tradição”, constitui o ponto de partida da crítica, autocrítica e recepção humilde dos elementos, que somente uma versão do cristianismo não contempla.

A tarefa crítico-constructiva mostra-se mais complexa no diálogo inter-religioso ou macroecumenismo. A fé cristã tem a pretensão de maior ou mais intenso acesso à verdade de Deus do que as outras tradições religiosas. De onde deve partir a função crítica? Do Evangelho, de Jesus Cristo, ou de um presumido terreno comum, até hoje não codificado? O Deus cristão é o mesmo das outras religiões? O núcleo da distinção entre as religiões está na experiência de Deus ou na tematização desta experiência? Torna-se difícil criticar e acolher princípios e conceitos de religiões que têm longa e diversificada história, apresentando na atualidade ramos e tendência em conflito. Assim, por exemplo, na relação entre cristianismo e budismo, qual versão das duas religiões se privilegia? A versão cristã católica ocidental, a oriental ortodoxa ou católica, ou ainda a evangélica? Que elementos tomar em consideração: os dos fundadores e grupos iniciadores ou a concepção hegemônica atual? O que dizer de suas versões medievais e modernas, oriental e ocidental? Alguns afirmam, por isso, que só se pode fazer uma boa teologia das religiões a partir de um exaustivo estudo de suas histórias.

O atual consumismo místico, que atravessa o mundo inteiro, traz uma função urgente para a teologia católica: ajudar os fiéis a discernir, nas diversas experiências religiosas, dados positivos e espúrios. Cabe à teologia denunciar claramente toda e qualquer igreja ou religião, que se constitui a partir do desejo explícito e reconhecido de vender bens simbólicos religiosos. Trata-se de verdadeira idolatria, profanação do nome de Deus e exploração do sentimento religioso. Mas não se pode deixar de reconhecer que, no interior destes grupos, há pessoas que buscam sinceramente o Bem e, apesar de erros e limitações sérias, experimentam seriamente a Deus. Semelhantemente ao que acontece no cristianismo, há tensão e diferença entre experiência de Deus e sua formulação.

A atitude crítico-constructiva exige grande humildade em reconhecer que, em importantes aspectos da relação com Deus, nossa religião revelada não é a única nem a melhor. Valores religiosos e humanos positivos são veiculados por afirmações que, em nossa concepção, se consideram equivocadas ou insuficientes. Devemos aprender com os outros. Nossa identidade, porém, concedida como graça para ser difundida e recriada em todo o mundo, tem de evitar a adesão a sincretismo barato ou adoção de relativismo nivelador.

c. Âmbito ético-social

A visão cristã sobre o mundo compreende a percepção da distância entre o que existe hoje na realidade e o projeto de Deus sobre a humanidade e o cosmos. A função crítica exercita-se ao mostrar precisamente em que aspectos os seres humanos, em suas relações, estão vivendo distantes ou contrários aos desígnios divinos. Assim, a teologia tem uma palavra a dizer sobre a economia, a política, a cultura, a ciência e os costumes. No exercício dessa tarefa, devem-se evitar alguns escolhos como o moralismo, o simplismo e a ingenuidade.

O moralismo, aliado ao simplismo, consiste em carregar o discurso crítico com um “dever ser” que não leva em conta a espessura da realidade, a complexidade de fatores que nela interferem. Assim, por exemplo, faz-se discurso de legitimação ou condenação em bloco à propriedade privada, ou sobre as relações sexuais pré-matrimoniais.



A ética cristã deve ser sapiencial, enquanto fornece subsídios para mediar a distância entre a situação real e a ideal (dever ser) das pessoas e da sociedade. Trata-se ainda de respeitar a “autonomia relativa das realidades terrestres”⁵, servindo-se do melhor que as ciências e toda forma de conhecimento oferecem no momento. Declara, a este respeito, o Concílio:

“Para aumentar este intercâmbio (da Igreja com a humanidade), sobretudo em nossos tempos, nos quais as coisas se mudam tão rapidamente e variam muito os modos de pensar, a Igreja precisa do auxílio, de modo peculiar, daqueles que, crentes ou não-crentes, vivendo no mundo, conhecem bem os vários sistemas e disciplinas e entendem a sua mentalidade profunda. Compete a todo Povo de Deus, principalmente aos pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra divina, para que a Verdade revelada possa ser sempre mais profundamente, mais bem entendida e proposta de modo mais adequado”.

A teologia, por fim, sente-se chamada a exercitar sua função crítico-constructiva no âmbito ético-social, pronunciando uma palavra sobre o sistema capitalista neoliberal, que tem estendido suas raízes e desenvolvido seus ramos por todo o planeta. Embora o magistério tenha já pronunciado algum parecer sobre as conseqüências do neoliberalismo, a teologia carece de um estudo mais sistemático, amplamente apoiado nas ciências humanas, sobre este candente tema.

“Aqui, como em qualquer processo do pensar teológico concomitante à religião, contrapõem-se dois tipos de teologia: a das afirmações doutrinárias, das fixações dogmáticas, da produção de sistemas coerentes, e a teologia como processo aberto e provocador de abertura de

5. “Se por autonomia das realidades terrestres entendemos que as coisas criadas e as próprias sociedades gozam de leis e valores próprios, a serem conhecidos, usados e ordenados gradativamente pelo homem, é necessário absolutamente exigí-la. Isto não é só reivindicado pelos homens de nosso tempo, mas também está de acordo com a vontade do Criador” (*Gaudium Spes* 36, Concílio Vaticano II).

elaboração da experiência com os pés na terra. No jogo mútuo destas tendências contrárias se mostra e se dá crédito à vitalidade de uma religião.

Também na crítica das instituições e do culto se contrapõe a tendência para configuração e instrumentalização com uma tendência de crítica institucional que refunde todo o estabelecido num fogo crítico e devolve às evidências seu dinamismo simbólico. Toda religião tem uma tendência a reforçar a estrutura, a acentuar o seguro, a eludir a espontaneidade. Essa tendência, que em si não é incorreta, levaria a religião a perder muito de sua vitalidade, de seu poder de renovação e salvação, se impedisse brotar dela mesma o vigor da antitendência, da autocrítica, da destrutividade (...)

*(A autocrítica da teologia) trata da disposição contínua de questionar e examinar as próprias disposições, os métodos e objetivos próprios, incluindo a autocrítica da crítica. Uma teologia que não é capaz de questionar-se criticamente a si mesma, a seus próprios procedimentos, resultados e funções críticas, degenera rapidamente em ideologia. Mas, se ela se aprofunda nesta exigência autocrítica, aparece junto ao componente ético uma tarefa epistemológica" (Max Seckler, "Reflexión sobre las tareas críticas de la teología" in: *SelTeo* 23 [1984] n. 92, pp. 345, 352.*

- GONZÁLES FAUS, J. I., "La teología, de los años ochenta a los noventa" in: VV.AA., *De cara al tercer milenio. Lecciones y desafíos*, Santander, Sal Terrae, 1994, pp. 59-78.
- RAHNER, K., "Magistero e teología" in: idem, *Dio e Rivelazione. Nuovi Saggi*, t. VII, Roma, Paoline, 1981, pp. 85-112.
- ROVIRA BELLOSO, J. M., "El magisterio y la libertad del teólogo" in: VV.AA., *Teología y magisterio*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 205-226.
- SECKLER, M., "Reflexión sobre las tareas críticas de la teología" in: *SelTeo* 23 (1984), n. 92, pp. 341-352.

3. Tarefa dialogal

O Concílio Vaticano II reinaugurou o diálogo explícito e aberto da Igreja com o mundo, rompendo longa interrupção que durou, no mínimo, três séculos. A teologia chamada à tarefa dialogal, em toda sua amplitude.

a. Requisitos para o diálogo

O diálogo postula algumas condições básicas, sem as quais acontecerá somente desmotivante monólogo ou “diálogo de surdos”, em que todos falam e ninguém escuta. Pressupõe, entre outras, condições epistemológicas, lingüísticas, psicológicas, sócio-históricas, espirituais e teológicas.

O requisito epistemológico é uma concepção dialético-histórica da verdade. Na visão especular, a verdade é percebida unicamente em sua vertente objetiva, cabendo ao sujeito apenas refleti-la como num espelho. O indivíduo acolhe a verdade, considerada preexistente, imutável e eterna. Ora, quem possui a verdade objetiva não necessita dialogar. Deve somente transmiti-la. Na perspectiva eclesial, não cabe nenhum diálogo ecumênico ou com o mundo, pois a verdade já está dada, e não pode se compactuar com o erro. A concepção especular subjaz ao fundamentalismo, tanto bíblico quanto dogmático. A verdade na concepção dialético-histórica resulta do confronto entre sujeito e objeto, e entre sujeitos. Um sujeito não é capaz de apreender, de uma vez para sempre, toda a verdade. Ele o faz de maneira limitada, sujeita à correção, aperfeiçoamento e aprofundamento, na relação com os outros⁶. A própria verdade, na história, nunca é plena. O diálogo a enriquece.

Em segundo lugar, sem o conhecimento das regras internas dos jogos lingüísticos de cada interlocutor, entra-se no círculo de “mal-entendidos”. As palavras não são compreendidas, ao ignorar-se a terminologia ou a relação significante-significado. No diálogo entre a fé cristã e outros grupos religiosos, impõe-se clarificar para ambas as partes o significado dos termos, tais como: Deus, salvação, meditação.

Ao dialogar com a ciência, cada interlocutor propõe seu ponto de vista específico. No diálogo entre ética cristã e medicina, por exemplo, o teólogo deve conhecer tanto os termos técnicos básicos quanto a perspectiva desta ciência. O pesquisador, por sua vez, deve ser capaz de compreender, mesmo que não aceite pessoalmente a linguagem religiosa que subjaz ao discurso cristão.

6. Cf. O. Maduro, *Mapas para a festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise e conhecimento*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 161-184.

Fatores subjetivos exercem imensa influência numa discussão. Requisitos de natureza psicológica fazem-se necessários para um diálogo produtivo, tais como *posse de si* e *abertura ao diverso* em são equilíbrio. Sem a necessária autoconfiança, segurança em suas capacidades e convicções, auto-estima, certeza de que se tem algo original e que vale por si mesmo, não se dialoga. Indivíduos com complexo de inferioridade e baixa auto-estima tendem a considerar os outros como ameaça em potencial, que perturbam tanto as verdades que ele defende, como a sua própria pessoa. O diálogo degrada-se, neste caso, em luta, em que cada um se entrincheira no próprio mundo. Evitando o extremo da capitulação incondicionada ou perda de identidade, requer-se a flexibilidade ao diferente e a abertura à alteridade do outro.

Em quarto lugar, só numa sociedade livre do domínio férreo da tradição e da autoridade, típico de sociedades pré-modernas, existe diálogo. Numa palavra, sem tolerância não se dialoga⁷. Requer-se certo patamar histórico-cultural possibilitador de diálogo, a saber, que a sociedade se liberte do domínio férreo da tradição e da autoridade, típico de culturas pré-modernas. Quando a tradição e a autoridade (política e/ou religiosa) são sinônimo de “aceitável” e “certo”, reservando a indivíduos e grupos um mínimo espaço de discussão e inovação, torna-se extramente difícil dialogar. “Tolerância” é palavra dificilmente utilizada. Tal parece ser, por exemplo, a grande dificuldade da teologia católica em repúblicas islâmicas ou mesmo em algumas regiões católicas da América Latina, fortemente tradicionalistas.

Por fim, o teólogo acredita no diálogo porque confia na ação do Espírito de Deus, que enche a vastidão do universo, comunicando seus dons a todos. Reconhece a atuação do Espírito Santo tanto na hierarquia, como nos fiéis leigos. Desabsolutiza, sem deixar de reconhecer o devido valor, instâncias eclesiais, pois sabe que o catolicismo não é a única versão do cristianismo. Lança-se confiante na tarefa de perscrutar os “Sinais dos Tempos”, as interpelações de Deus nos fatos e situações da atualidade. Com a mesma humildade, pergunta pelas “sementes da palavra” de Deus, que estão além das fronteiras da própria Igreja. No diálogo, ele é movido pelo temor reverencial à

7. Ver: B. Häring-B. Saldovi, *Tolerância. Por uma ética de solidariedade e de paz*, São Paulo, Paulinas, 1995, pp. 13-40.



verdade divina, que é de natureza escatológica. Só acontecerá plenamente no final dos tempos. Cada geração cristã retém “momentos” dela. A verdade de Deus, que é Deus mesmo, ao mesmo tempo se faz acessível a nós (catafática) e nos escapa de qualquer manipulação e controle (apofática), mantendo sua Alteridade Absoluta.

b. Interlocutores

A teologia estabelece com seus diferentes interlocutores tipos de relação, dependendo da matéria sobre a qual se trava a discussão. No âmbito da própria Igreja, a teologia dialoga com diferentes grupos de fiéis, por meio de movimentos e pastorais, e com o magistério em linguagem eclesial. No diálogo com outras Igrejas cristãs, o teólogo fundamenta sua contribuição no Evangelho e na tradição comum, chegando a pontos consensuais. O diálogo com as religiões não-cristãs. Os interlocutores se movem no terreno lingüístico do “sagrado” e da “experiência religiosa”, apesar de os termos esconderem significados distintos. Por fim, o diálogo com grupos da sociedade civil, como cientistas, políticos, militantes de movimentos sociais e ecológicos, exige a adoção de outra linguagem e ponto de partida, como a ética.

Embora tenha amplo leque de interlocutores em potencial, realiza infelizmente muito pouco de suas possibilidades. Predominantemente restringe-se ao corpo eclesial, deixando de dar sua contribuição ao diálogo Igreja-Mundo, em suas diferentes configurações.

O Espírito Santo e o diálogo

“Se no lado divino — e a Igreja é sempre uma instituição humano-divina, uma continuação um tanto estranha da Encarnação — é a promessa do Espírito em nossas perspectivas fragmentárias que nos relaciona com a totalidade da verdade, no lado humano essa relação é concretizada através do nosso diálogo uns com os outros. Onde todas as expressões da verdade são históricas, fragmentárias e parciais, a relação criativa com a verdade somente é realizada pelo diálogo, pelo encontro de uma posição parcial com a crítica e complementação de outra, e não pelo isolamento e perpetuação petrificada de uma única perspectiva fragmentária.”



Uma posição teológica transforma sua unilateralidade meramente finita em grave erro, caso não acolha o contrabalanço, o julgamento e o aprimoramento que os pontos de vista opostos costumam trazer. Entre seres históricos, a verdade aparece no diálogo, nascendo dialeticamente do confronto dos opostos e do novo e mais rico consenso que pode surgir desse confronto no Espírito. A consequência imediata da verdade de nossa finitude histórica e da ação do Espírito Santo entre nós é que a condição essencial para a verdade dentro da comunidade é a liberdade de debate teológico. A 'ortodoxia' representa um consenso histórico, a ser contrabalanceado, criticado e aperfeiçoado por meio de debates posteriores à medida que as situações culturais se transformam, as interpretações do Evangelho mudam e a relatividade até mesmo daquele consenso se torna evidente. Somente na atuação dinâmica do Espírito Santo através de diferentes perspectivas da Igreja total é que a ortodoxia se torna 'ortodoxa' — e não no absoluto de uma perspectiva dentro do todo" (L. Gilkey, "O Espírito e a descoberta da verdade através do diálogo", in: VV.AA., A experiência do Espírito Santo, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 203s).

AZEVEDO, M. C. DE, *Entroncamentos e entrecruques*, São Paulo, Loyola, 1991, pp. 197-211 ("A incomunicação na comunicação das religiões").

GILKEY, L., "O Espírito e a descoberta da verdade através do diálogo", in: VV.AA., *A experiência do Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 191-205.

TEIXEIRA, F. L., "O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural" in: *Perspectiva teológica* 27 (1995), pp. 83-101.

TORRES QUEIRUGA, A., "El diálogo de las religiones", *Cuadernos fe y secularidad* n. 18, Sal Terrae, 1992.

II. TAREFAS ESPECÍFICAS

1. Tarefa da práxis

A teologia, como "ciência eclesial", hermenêutica da fé a serviço da evangelização, confronta-se com a práxis eclesial e social. No entanto, a práxis não é o único critério de julgamento para a teologia.



Isto a reduziria a um pragmatismo empobrecedor. Faz-se, porém, necessário criar um “laboratório” para testar as novas formulações de fé, reelaboradas pela teologia, para aprimorar-lhe a função hermenêutica e receber o retorno (“feedback”, retroalimentação) de sua contribuição à comunidade eclesial. Uma cristologia recente, por exemplo, elaborada com todo rigor científico, incorporando e rearticulando dados da Escritura, Tradição e reflexão contemporânea, deve ser “provada” pelos grupos cristãos, para conferir sua incidência e utilidade para a prática pastoral, espiritualidade e atuação no mundo secular. Do contrário, corre-se o risco de tornar-se saber estéril, voltado para si próprio, narcisisticamente enredado em suas elucubrações.

A tarefa da práxis, especialmente na América Latina, exige a “libertação da teologia”. Num primeiro momento, captam-se os conceitos teológicos e as expressões eclesiais que cristalizam práticas sociais conservadoras. Denuncia-se sua utilização ideológica a serviço do “status quo”. Num segundo momento, voltando às fontes da Bíblia e da Tradição, refaz-se o discurso teológico, mostrando sua dimensão libertadora. Por fim, resgatam-se elementos positivos da prática cristã, em nível eclesial e social.

Elemento característico da teologia da libertação, a relação com a práxis assume em nosso continente conotação precisa. A práxis libertadora implica o empenho de cristãos e da Igreja institucional em promover, apoiar e fortalecer iniciativas que visem à superação da pobreza estrutural que assola nossos povos. Neste nível, a tarefa da teologia consiste em mostrar a pertinência da opção pelos pobres, bem como fazer que esta chave hermenêutica ilumine a própria reflexão teológica. Ademais, a práxis libertadora se expressa no empenho de criar estruturas eclesiais em que o povo pobre exerce seu protagonismo. Em breves palavras: luta pela nova sociedade e Igreja dos pobres. Já se apontaram, no final do capítulo quarto, algumas tarefas específicas para a teologia da libertação no atual contexto sócio-histórico.

“A nova orientação da reflexão teológica (se dirige para) uma teologia da práxis. Isso justifica o interesse dos teólogos pelas ‘novas comunidades’, que são como o laboratório desta teologia.”



1. *Estas comunidades testemunham uma nova maneira de estar no mundo: rejeição do dualismo Igreja-Mundo como caduco e reivindicação de uma integração na vida social, econômica e política. Ser cristão é viver a mesma realidade de todos os homens, mas em referência a Jesus Cristo e com opções evangélicas.*
2. *Estas comunidades se compreendem a si mesmas como a instância crítica da linguagem tradicional e o lugar de invenção de uma nova linguagem. A linguagem se criará da prática, da experiência humana e cristã ao mesmo tempo, do "fazer a verdade" da comunidade.*
3. *Estas comunidades querem ser o lugar onde se invente uma prática profética nova com vistas à libertação do mundo e onde tome corpo a esperança. Daí seu compromisso político concreto pela mudança da sociedade para novas relações fraternas entre os homens" (F. Refoulé, "Nuevas orientaciones de la teología", in: SelTeo 50 (1974), pp. 96s.*

ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 147-160 (cap. 6: Hacer teología hoy).

LIBANO, J. B.-ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1994.

REFOULÉ, F., "Nuevas orientaciones de la teología" in: *SelTeo* 13 (1974), n. 50, pp. 93-97.

2. Tarefa de unidade interna na diversidade

O saber teológico sistematizado tem crescido enormemente em produção, no mundo inteiro, de teses, de livros e de artigos. Impossível manter-se plenamente atualizado em todas as áreas da teologia. U. Ruh assim descreve a situação:

"Os métodos e tendências das distintas disciplinas teológicas se diversificaram tanto, que se perde de vista o conjunto da teologia. As questões candentes, as disciplinas se sucedem, em vez de perguntar-se geralmente como se deve expor a fé de maneira atual e convincente. E não se trata de puras formalidades teóricas, mas sim da orientação fundamental em matéria de Escritura ou Tradição. Está em jogo interpretar o depósito da fé à nossa compreensão atual, precisar a relação entre a confis-

*são eclesial, a experiência pessoal de fé e a reflexão científica desta*⁸.

A teologia cria e desenvolve eixos temáticos que tentam estruturar as distintas disciplinas da mesma área — como cristologia, graça e trindade na teologia sistemática — e articula diferentes áreas teológicas. Não raro produz saberes compartimentados, como gavetas de um armário, que se abrem e fecham, sem comunicação entre si. O primeiro aspecto da tarefa da unidade consiste em criar pontes de contato e relação entre distintas disciplinas e áreas teológicas. “A interdisciplinaridade não é uma finalidade em si, mas o caminho que a *ratio* teológica segue hoje para responder à sua exigência interna e aos contextos externos.”⁹

O segundo aspecto da tarefa da unidade intenta conjugar os emergentes enfoques teológicos: femininista, étnico-cultural, da libertação, ecológico etc., sem unificá-los ou nivelá-los. A tomada de conhecimento, a troca de experiências, a leitura e discussão de diferentes autores e obras, o confronto entre os enfoques contribuem para o seu aperfeiçoamento, ao mesmo tempo que desabsolutizam perigosas pretensões totalitárias. Construir unidade diversificada entre os enfoques requer, ao mesmo tempo, respeito e estímulo à especificidade de cada um e estabelecimento de pontes consensuais.

No curso acadêmico de graduação, o professor seleciona a contribuição significativa de determinados enfoques para o tema em questão. No tratado da graça, por exemplo, reflete sobre o significado salvífico das religiões com a ajuda do enfoque macroecumênico; amplia até o âmbito social a percepção da ação salvífica de Deus, com o suporte da teologia da libertação; incorpora elementos poéticos e elimina elementos patriarcais de seu discurso, a partir do enfoque feminista; busca novas expressões para traduzir a experiência da autocomunicação salvadora de Deus com a ajuda da teologia da inculturação.

A parte mais complexa da tarefa de unidade na diversidade consiste em criar clima de respeito e processo de diálogo entre as corren-

8. U. Ruh, “Teología en evolución”, *SelTeo* 28 (1989), n. 108, pp. 222.

9. A. Fortin-Melkevik, “Métodos em Teologia. Pensamento interdisciplinar em Teologia” in: *Concilium* 256 (1994), p. 141.

tes teológicas em conflito. Especialmente quando se entrincheiram em suas posições e se anatematizam mutuamente, correntes excessivamente polarizadas, denominadas “progressistas” e “conservadoras”, criam mal-estar, ambiente de guerra, que depõem contra a própria fé cristã. A sabedoria e a caridade nos indicam possibilidades para administrar o conflito. Dosa-se o rigor da crítica com a humildade de saber-se cada um peregrino no caminho da verdade. Sua manifestação plena está reservada para a consumação escatológica, onde o Senhor será tudo em todos. Parcelas da verdade seguramente estão no lado oposto, apesar das limitações de paradigmas e matrizes filosóficas. Segue válida a recomendação do Decreto *Unitatis redintegratio* do Concílio Vaticano II:

*“Resguardando a unidade das coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade, tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina, quanto na diversidade de ritos litúrgicos, e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade. Agindo assim, manifestarão, sempre mais plenamente, a verdadeira catolicidade e apostolicidade da Igreja”*¹⁰.

“Sempre que a comunidade crente atravessou alguma situação crítica, foram aparecendo diversas interpretações sobre ela e, portanto, nasceram distintas teologias. Tal situação — e a oposição que nela se foi criando — resultou depois determinante para o desenvolvimento ulterior do povo de Deus. A autêntica teologia não consiste em sustentar as fórmulas de fé — com ou sem oposição —, mas na análise da situação da Igreja, interpretada à luz da história da fé, que está objetivada na revelação do AT e NT, e também na história da Igreja. Ora, a interpretação da situação presente, que com isso se obtém, pode ser diferenciada. De fato, na atualidade, acontece que uns consideram como ameaça o que outros consideram uma descoberta.

Da diversidade de interpretações se segue a diversidade de formas de proceder para controlar a situação. E isto não é mau, sempre e quando

10. Decreto *Unitatis redintegratio*, 4.



cada uma das partes está disposta a explicar à outra sua interpretação e sua forma de procedimento prático, de forma que com isso se evite a progressiva ideologização da própria postura. Aqui se coloca um momento interior insubstituível na formação de cada uma das partes: aqui está a práxis relacional, indispensável à teorização teológica” (R. Feneberg, “Misión de la teología en la reforma de la Iglesia”, in: SelTeo 50 [1974], pp. 127s).

ELIZONDO, V., “Condições e critérios para um autêntico diálogo teológico intercultural” in: *Concilium* 191 (1984), pp. 32-42.

FENEBERG, R., “Misión de la teología en la reforma de la Iglesia” in: *SelTeo* 13 (1974), n. 50, pp. 124-128.

MELKEVIK-FORTIN, A., “Métodos em Teologia. Pensamento interdisciplinar em Teologia” in: *Concilium* 256 (1994): 129-141.

RUH, U., “Teología en evolución” in: *SelTeo* 28 (1989), n. 111, pp. 222-224.

3. Aprimoramento dos instrumentais pré-teológicos: relação com as ciências

Conscientes de que a mediação hermenêutica pré-teológica desempenha papel decisivo em sua tarefa criativa, o teólogo necessita servir-se de diferentes instrumentais, advindos de outros saberes humanos. Além da filosofia, fazem-se úteis a antropologia social e cultural, a psicologia, a história e formas de conhecer que extrapolam a ciência.

As ciências humanas apresentam resultados parciais e reversíveis. Formadas por correntes antagônicas, podem chegar, a partir do mesmo dado, a conclusões opostas. Qual corrente escolher para subsidiar a reflexão? Que precauções tomar, para que a mediação pré-teológica adotada não desvirtue o círculo hermenêutico da fé, condicionando negativamente as conclusões da reflexão teológica? E as conclusões de determinadas ciências, que corroem por dentro a própria fé? Estes são alguns dos desafios que se apresentam a quem pretende se servir de novas mediações pré-teológicas. As ciências não se submetem mais ao domínio da teologia. Fazem do próprio fato religioso seu objeto de estudo, desfazendo a aura de sagrado que o envolve. Acontece como o homem que, buscando segurança e companhia, trouxe para casa uma fera, que mais tarde o ameaça de morte.



A teologia é chamada, cada vez mais, a articular seu saber com as ciências humanas, a serviço de uma reflexão mordente, que fale das realidades terrestres e divinas, na perspectiva da fé.

“Por princípios metodológicos, os fatos humanos e, portanto, também as manifestações religiosas são tratados (pelas ciências humanas) como produtos e sintomas que requerem explicação no nível do homem e da sociedade. Toda a religião é despojada de sua transcendência que ela reivindica, e o crente é posto ante sua própria humanidade. As ciências humanas têm a pretensão de fazer inteligíveis os fatos religiosos e de dar-lhes um sentido, mas o sentido que elas lhes reconhecem nega o que as religiões lhes atribuem. Nunca se havia lançado à teologia um desafio semelhante (...), (que se resolve) aceitando e expondo-se às críticas da ciência, como uma exigência de verdade interior.

Para além das semelhanças entre a teologia e as ciências do homem, para não cair em engano, temos de clarificar duas diferenças fundamentais:

1. A ciência se encerra na imanência; a teologia, enquanto fala de Deus, não pode renunciar a Transcendência. O sentido cristão de uma prática não lhe dá a prática mesma. Para que se possa descobrir as pegadas de Deus no mundo, na prática, na experiência, é necessário que não se considere este mundo como fechado, como se as únicas explicações e realidades possíveis fossem as empíricas e imanentes...

*2. O cristianismo está inexoravelmente unido a Cristo, à Cruz e à ressurreição. Separar-se disso é perder-se a teologia a si mesma. Isto a une às Escrituras e à Tradição posterior. Nenhuma argumentação pode dizer-se cristã se não pode se unir a Cristo por meio da primeira linguagem que o interpretou. A ortopraxis não pode substituir aos demais critérios. (...) Como verificar as argumentações teológicas? Há um caminho hermenêutico, isto é, estabelecer a continuidade de sentidos por meio das interpretações. O critério não é a repetição, mas sim a identidade da relação pela qual os primeiros intérpretes e nós hoje nos referimos ao acontecimento fundador” (F. Refoulé, “Nuevas orientaciones de la teología”, *SelTeo* 13 (1974), n. 50, pp. 94, 96-98).*



ASSMANN, H., "Notas sobre o diálogo com cientistas e pesquisadores" in: M. Fabri dos Anjos, *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, 1994, pp. 139-156.

PANIKKAR, R., *Pensamiento científico y pensamiento cristiano, Cuaderno fe y secularidad* n. 25, Sal Terrae, 1994.

4. Algumas prioridades teológicas no Terceiro Mundo

Teólogos de várias igrejas cristãs, articulados em torno da "Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo" (EATWOT: Ecumenical Association of Third World Theologians), participam, desde agosto de 1976, de vários encontros, nos quais se discute a situação da teologia e suas tarefas. Constatam a insuficiência da teologia tradicional do Primeiro Mundo e estimulam a produção de novos enfoques, de acordo com as realidades locais.

Avaliando e sintetizando as tarefas emergentes das teologias do Terceiro Mundo, K. Davis¹¹ destaca, entre outras:

a. Redescobrir a catolicidade da fé cristã e, ao mesmo tempo, manter o aspecto comunitário do pensar e agir, em contraposição ao individualismo ocidental. Esta catolicidade é capaz de integrar dinamicamente, num novo sistema de relações, Norte e Sul, Leste e Oeste, antigos opressores e oprimidos.

b. Informar as perspectivas e preferências teológicas na ótica da mundialização. O mundo atual se compreende e se faz como "povo universal". Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos estão de tal maneira mutuamente imbricados que uma teologia demasiadamente particularizada corre o risco de visão curta, não compreendendo que o planeta vive sinais dos tempos comuns. Interdependência cultural e econômica e esforços de engendrar uma ética mundial para a ecologia e relações político-econômicas estimulam maior interdependência das teologias.

c. Aprofundar o recurso à Escritura, como fonte principal da teologia. Os avanços da investigação bíblica não constituem exclu-

11. K. Davis, "Prioridades teológicas en el tercer mundo" in: *SelTeo* 27 (1988), n. 108, pp. 259-268.

sividade nem privilégio do Ocidente. Por outro lado, as iniciativas hermenêuticas do Terceiro Mundo devem “levar em conta tudo aquilo que a tradição cristã, em seu conjunto, foi descobrindo sobre o seu tesouro sagrado”. Maior concentração na reflexão bíblica e divulgação dos estudos poderá ajudar a enfrentar o crescente neofundamentalismo, que sufoca interpretações criativas e libertadoras da Escritura, freando, em sua raiz teológica, a opção pelos pobres.

d. Fomentar a participação do povo oprimido na formulação de sua própria opressão e dos sinais de libertação, tal como são percebidos por ele mesmo. Os teólogos devem se acostumar a expressar mais o que ouviram do povo oprimido e menos o que eles pensam que reflete a situação do povo. Poder-se-ia utilizar, com maior profusão, a narração. Tal esforço não invalida, no entanto, a tarefa de elaboração de teologia acadêmica, com sua lógica e linguagem correspondentes.

e. Explicitar as implicações éticas dos novos métodos adotados. “As prioridades éticas dos que se entregam aos novos métodos têm tanta importância como as prioridades empregadas na identificação das fontes e formulações teológicas. Fazer teologia implica intrinsecamente aquilo que alguém faz com a teologia.”¹² Ao dizer que a práxis libertadora é momento interno de elaboração teológica e não simplesmente consequência ou possível forma de aplicação, as teologias do Terceiro Mundo questionam a pretensa neutralidade social da reflexão teológica. Devem ir mais além, mostrando que a postura ética de solidariedade com os empobrecidos, traduzindo a opção do próprio coração de Deus, converte a teologia por dentro.

ASSMANN, H., *Crítica à lógica da exclusão. Ensaio sobre Economia e Teologia*, São Paulo, Paulus, 1994, pp. 13-36.

COMBLIN, J., “A tarefa dos teólogos latino-americanos na atualidade in: idem, *A força da Palavra*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 375-406.

DAVIS, K., “Prioridades teológicas en el Tercer Mundo” in: *SelTeo* 27 (1988), n. 108, pp. 259-268.

12. Idem, *ibidem*, p. 276.



5. Teologia e ecologia

No centro da questão ecológica está o planeta Terra. Grupos, instituições e governos advogam nova mentalidade, novo paradigma. “Ecologia” sintetiza uma meta que afeta o mundo inteiro.

G. Uríbarri, comentando o primeiro encontro dos teólogos europeus, depois da queda do muro de Berlim, realizado em setembro de 1991, refere-se ao tema ecológico e ao desafio posto à teologia:

“O movimento ecológico é atualmente um autêntico potencial extra-ecclesial de solidariedade. A partir do ponto de vista eclesial se denuncia a sociedade ocidental pela falta de entrega e escassa generosidade, que o individualismo capitalista produz. Por outro lado, constata-se que o movimento ecológico é capaz de suscitar entusiasmo, entrega e generosidade em proporções que hoje as Igrejas dificilmente provocam. Ademais, incide nos hábitos cotidianos: o que se compra, o tipo de alimentação, a forma de organizar o lazer, a maneira de vestir. E atinge alto grau de plausibilidade social, especialmente entre os jovens, com respeito aos fins que propõe: conservar a natureza e não esgotar seus recursos.

Não há dúvida que este movimento tenha propensão a certo panteísmo e divinização da natureza. Pode permitir a Igreja que estas reservas, do ponto de vista doutrinal, desqualifiquem globalmente o movimento? Não se repetiria o que ocorreu com os movimentos de esquerda, condenados à vida de entrega, generosidade e solidariedade fora da Igreja? O movimento ecológico representa hoje uma força a cujo serviço estão muitas mulheres e homens, com os quais a Igreja quer cooperar na construção de uma sociedade melhor.

Nesta linha, a reelaboração da teologia da criação e o diálogo com a ciência e as cosmologias procedentes da física moderna constituem hoje algumas tarefas urgentes”¹³.

13. G. Uríbarri, “Nuevos retos para la teología y la Iglesia europea” in: *SelTeo* 32 (1993), n. 128, pp. 301-302.

As tarefas da teologia, neste âmbito, são imensas. Trata-se não somente de assimilar os temas ecológicos nas disciplinas atuais, como na reflexão sobre a criação e salvação (antropologia teológica), mas fundamentalmente na adoção de novos paradigmas ou matrizes que integrem a perspectiva da ecologia profunda. Desafia a teologia a holística, como nova forma de acesso ao real, questionando as pretensões totalizantes do antropocentrismo, que marca até agora a teologia moderna.

BOFF, L., *Dignitatis Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Ática, 1995.

URIBARRI, G., "Nuevos retos para la teología y la iglesia europea", in: *SelTeol* 32 (1993), n. 128, pp. 299-305.

6. Formação de leigos e sacerdotes

A teologia, desde o concílio de Trento, voltou-se quase exclusivamente para a formação dos futuros sacerdotes. Esta tarefa continua atual e urgente, especialmente no Brasil, onde há muitos seminários e centros de formação teológica e poucos professores especializados. Faz-se necessário, para isso, maior investimento nos futuros professores de teologia, por meio de cursos de pós-graduação e/ou processos de formação permanente, como cursos intensivos e semanas teológicas. Na formação dos futuros padres, especialmente do clero diocesano, o curso de teologia vive a tensão, que pode ser produtiva, entre as exigências de habilitação dos pastores, de caráter mais prático e por vezes superficial, e o necessário espaço para a reflexão sistemática, científica e crítica.

Prática mais recente, a teologia para leigos se tornou um "boom" na Igreja da América Latina. Apresenta as mais diversas formas, desde os cursinhos de cultura religiosa, de caráter mais prático e pastoral, passando por semanas de reflexão, como os cursos de verão do Cesep, até os cursos de teologia acadêmica. Cada vez maior quantidade de leigos se interessa pela teologia. Faltam, no entanto, professores e monitores que conjuguem adequadamente domínio do conteúdo e metodologia eficiente. Tarefa urgente consiste em formar multipli-



cadores de cursos de teologia, além de constituir redes de comunicação entre diversas experiências, visando a enriquecer a qualidade de conteúdo e didática dos cursos.

7. Produção de teologia pastoral e comunicação

Uma forma de especificação da tarefa hermenêutica da teologia compreende a elaboração de linguagens compreensíveis e significativas para diversos ambientes. A teologia deve ampliar seu leque de ação para um público distinto do restrito círculo de seminaristas e raros estudantes leigos. Guardando o necessário espaço para o estudo e pesquisa, a teologia pastoral, em especial, deve lançar pontes de comunicação com grupos minoritários no interior de categorias maiores: jovens, cientistas, comunicadores, militantes políticos, trabalhadores rurais, técnicos e executivos de empresas, artistas, esportistas, agentes de pastoral popular e de classe média etc.

Outra concretização da tarefa hermenêutica consiste na reelaboração da teologia para massas. Com raras exceções, há pouco material teológico produzido para o grande público. Torna-se assim difícil teçar se determinada interpretação é conseqüente em suas afirmações e contribui para o crescimento do senso comum dos fiéis (“sensus fidelium”). Os conceitos-chave teológicos continuam para grande parte dos cristãos leigos os mesmos de sempre. Tornam-se anacrônicos ou se mantêm por inércia, na espera de que venha algo melhor. Assim acontece com a percepção sobre o pecado, a graça, a salvação, a imagem de Deus, o juízo e a vida após a morte etc. A vulgarização (difusão e simplificação) da teologia exige, no entanto, o domínio de muitos fatores, tais como linguagem de comunicação de massa, recursos gráficos e imagens, liberdade e ousadia para criar expressões e imagens originais, não usuais.

O teólogo e a comunicação

“A teologia latino-americana procura a audiência das multidões que nunca ouviram a palavra da Igreja. Num continente de esmagadora



maioria de batizados, multidões imensas nunca ouviram a voz da Igreja. Camponeses, favelados, intelectuais, estudantes, uma pequena minoria deles já ouviu alguma vez a Igreja falando-lhes. Mesmo assim, a Igreja não lhes falava na linguagem deles, eles não a entenderam ou entenderam outra coisa. A teologia de hoje está à procura da palavra viva que suscita interesse, desperta atenção, faz nascer inquietação. Enfim, uma palavra a serviço da evangelização.

O teólogo é o homem da comunicação na Igreja. Ele carrega uma linguagem religiosa tipicamente cristã, resultado de uma longa história. Conhece centenas de palavras e sabe usá-las. Quando fala, faz com que a língua da Igreja circule.

Os teólogos são agente de comunicação: agem no duplo plano dos cristãos que se convertem à sua vocação e do mundo que está à espera de uma palavra compreensível. Eles não são os condutores da evangelização, mas somente os especialistas em palavras. Porém, não se evangeliza somente com palavras. O Evangelho é levado por pessoas vivas, nas quais a vida, os atos e os comportamentos esclarecem as palavras. Os discursos, as intervenções, os apelos recebem a sua força da pessoa. Os evangelizadores são pessoas comuns que vivem intensamente o Evangelho. Encontram-se entre os pobres na América Latina e os que com eles se solidarizam.

O conhecimento de um linguajar não dá aos teólogos o dom do Evangelho. Contudo a sua missão é importante para articular, organizar desde dentro uma sociedade cristã, uma comunidade cristã orientada para a evangelização. A teologia faz a ligação entre os evangelizadores e o mundo que evangelizam, entre os próprios evangelizadores e entre estes e a tradição da Igreja de todos os tempos” (J. Comblin, *A força da Palavra*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 382, 387, 392s).

BARTHOLOMÁUS, W., “Comunicação na Igreja. Aspectos de um tema teológico” in: *Concilium* 131 (1978), pp. 114-130.

GRARESCHI, P. A., “Informatização, comunicação e evangelização inculturada” in: M. Fabris dos Anjos (org.), *Inculturação. Desafios de hoje*, Vozes-Soter, 1994, pp. 175-196.

McFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1994, pp. 26-107.



8. *Articulação com a pastoral e a espiritualidade*

No capítulo sexto já se apontaram os elementos imprescindíveis para profícua relação entre teologia e pastoral, teologia e espiritualidade. Indubitavelmente, há imenso caminho a trilhar. Talvez a realização desta tarefa específica seja a chave da vitalidade da comunidade eclesial, especialmente neste tempo em que se pede novo ardor missionário.

A tarefa de articulação da teologia com a pastoral está a exigir realização de maior produção teológica em nível pastoral, com aderência e proximidade às questões existenciais, religiosas e prático-transformadoras, que hoje afetam os cristãos, especialmente os leigos. Postula, ademais, linguagem teológica com maior “pathos”, que transmita vigor e paixão pela evangelização, e seleção e distribuição de conteúdos mais significantes para a comunidade eclesial.

A crescente aproximação da teologia com a espiritualidade possibilita tanto a redescoberta da dimensão anagógica da reflexão sistemática sobre a fé quanto a necessária manutenção do aspecto intelectual, “razoável” da expressão da experiência de Deus. Hoje, sobretudo, com o crescente misticismo, a religiosidade corre o risco de perder-se em irracionalidades, subjetivismos ou mesmo enredar-se em fundamentalismos. A espiritualidade confere sabor à teologia, restitui-lhe o dinamismo interno, pneumático, “da fé que busca compreender”. A teologia, por sua vez, confere lucidez à espiritualidade, dá-lhe parâmetros de compreensão e interpretação da experiência religiosa.

Oração e teologia

“A teologia não é ciência de um objeto que lhe permanece estranho ou indiferente: ela é, muito mais, sabedoria, conhecimento que se une à experiência prazerosa e amante, iluminação que vem do fundamento e prorrompe na busca e a abre à profundidade de Deus. Ela é ‘actio’ do Espírito e ‘passio’ da criatura, e, justamente enquanto tal, torna-se também ação do homem e paixão do Mistério, que entra na humildade das palavras humanas.”

A teologia nasce da oração, dela se nutre, a ela conduz. Enquanto para o cristão a oração é puro permanecer em Deus pela graça libertadora acolhida do dom que vem do alto, a teologia encontra na experiência da oração a vivência do que ela é chamada a pensar. Orando em Deus, no Espírito pelo Filho ao Pai, e não a um Deus estranho e longínquo, entra-se no mistério mesmo do encontro entre êxodo e advento, que a teologia quer levar à palavra.

A teologia vive da oração, sempre de novo alimentando-se nela através da escuta obediente da Palavra do advento: orando, o teólogo conformar-se-á com Cristo, ao seu mistério de eterna acolhida do amor fontal. A teologia, pensamento reflexivo da fé, tem constitutivamente necessidade da oração. A teologia, enfim, conduz à oração. Ela, pensamento do encontro com a iniciativa do amor do Deus vivo, abre-se, orando, às surpresas do Altíssimo e, orando, conhece sempre novos inícios, na experiência vivificante da escuta religiosa da Palavra santa. E uma vez que a experiência de orar em Deus é por excelência a da liturgia, pode-se dizer que a teologia nasce da liturgia, vive dela, desemboca nela. Na liturgia, o discurso teológico torna-se hino: na teologia, o canto litúrgico torna-se discurso, raciocínio e diálogo” (B. Forte, A teologia como companhia, memória e profecia, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 195-198).

CATTIN, Y., “A regra cristã da experiência mística” in: *Concilium* 254 (1994), pp. 11-30.

FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo, Paulinas, 1991, pp. 193-203 (cap. 12: Epiclese e doxologia).

CONCLUSÃO

A teologia é ciência fascinante. Seus protagonistas, longe de se verem sufocados por um saber anacrônico e rígido, sentem em si mesmos os apelos do Espírito, para contribuir na grande tarefa de repensar e reinventar a fé cristã, em continuidade com a tradição viva da Igreja. No interior dessa missão, algumas funções específicas aparecem no horizonte do teólogo com certa urgência. Outras serão as de sempre. Importa responder a elas, de corpo e alma, intelecto e coração.

O teólogo, no dizer de C. Boff, é um arquiteto, pois reorganiza o material teológico até que se constitua numa construção orgânica. Contribui, com sua criatividade e competência, para que a comunidade eclesial faça sua morada em diferentes contextos sócio-históricos e culturais. Cada casa terá sua forma e padrão, mas será o mesmo lar, onde se vive a fraternidade e se anuncia a boa nova.

DINÂMICA

Comentar 3 a 5 minutos uma das teses, depois de:

- 15 minutos em particular
 - 15 minutos em grupo de dois
1. A tarefa hermenêutica pressupõe, na América Latina, conhecimento da nossa realidade pluricultural, solidariedade ética com os empobrecidos, continuidade com a grande Tradição da Igreja e criatividade.
 2. A tarefa crítico-constitutiva da teologia exercita-se no âmbito intra-eclesial, ecumênico e inter-religioso e ético-social.
 3. Existem condições humanas e espirituais imprescindíveis para a realização da tarefa do diálogo na teologia: concepção dialético-histórica da verdade, domínio dos jogos lingüísticos dos interlocutores, equilíbrio entre posse de si e abertura ao diverso, liberdade em relação ao domínio férreo da autoridade e tradição, reconhecimento da ação universal do Espírito Santo.
 4. A tarefa de unidade da teologia compreende tanto a articulação interna das disciplinas e áreas de estudo como a conjugação entre distintos enfoques teológicos.
 5. Três áreas merecem especial atenção da teologia hoje:
 - situação da mulher na sociedade e na Igreja,
 - necessidade de uma nova teologia da natureza nesta época de crise ecológica provocada pelo industrialismo e pela tecnologia,
 - enorme multidão de empobrecidos, reduzidos à situação de exclusão social.
 6. A teologia é chamada a desempenhar sua função de formação das lideranças eclesiais, do laicato e da hierarquia.
 7. A teologia no Terceiro Mundo apresenta algumas características e prioridades que a diferenciam da reflexão de fé elaborada no Ocidente centro-europeu.

Observações metodológicas:

- a. preparar um esquema em particular
- b. confrontar esse esquema com o colega e daí construir um único esquema



- c. dividir a tarefa expositiva, atribuindo a cada um uma parte da exposição
- d. na exposição seguir o seguinte esquema:
- definir bem o sentido da afirmação (recorrendo se necessário à afirmação contraditória),
 - explicitar rapidamente os termos principais da afirmação,
 - localizar a questão dentro de um quadro mais amplo, i. é, explicar o texto pelo contexto,
 - dar sucintamente a prova principal da afirmação ou expor brevemente o núcleo da problemática,
 - eventualmente, se sobrar tempo, apresentar alguma objeção contra sua posição e respondê-la com modéstia.

BIBLIOGRAFIA

- ALFARO, J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 147-160 (cap. 6: Hacer teología hoy).
- BOFF, L., *Dignitatis Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Ática, 1995.
- GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 17-102.
- KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 132-186.
- KÜNG, H., *Teología para la postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 95-166.
- McFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1994, pp. 26-107.
- NEUFELD, K., (org.), *Problemas e perspectivas de teologia dogmática*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 307-420 (Terceira Parte: "A missão da teologia dogmática nas diversas regiões do mundo").
- VV.AA., "Teologia para quê?" *Concilium* 256 (1994).



Conclusão

O leitor terminou a viagem introdutória no continente da teologia. Alguns rincões deixaram-lhe certamente a impressão de ser já conhecidos ao longo de sua experiência cristã. Outros tiveram a novidade das terras ainda não visitadas. Agora poderá aspirar fundo o ar da teologia que lhe vai oxigenar os pulmões nos próximos anos.

A saúde teológica vai depender da pureza dos ares teóricos que se respirarão, da compleição física do organismo, do cultivo ecológico do ambiente de estudos, do cuidado diário com a coerência teologia e vida. As perguntas se levantarão, ora empoeirando os olhos do estudante, ora atraindo-lhe a atenção, ora atormentando-o com sua impertinência.

Estudar é sempre uma aventura. Estudar teologia é lançar-se em jogo mais arriscado, já que está em questão o valor máximo de nossa existência: seu sentido transcendente de ser. Não se arranha nenhuma periferia da vida, mas toca-se o cerne mesmo de nosso existir.

Risco e fascínio caminham juntos. Se a pós-modernidade ameaça embotar a capacidade de ousadia e de maravilhamento das pessoas, o estudante de teologia é chamado a sobrepor-se a essa conjuntura. Sem entusiasmo, sem coragem, sem audácia não se penetra o universo da teologia. Mas, do outro lado, requer-se também humildade e docilidade à força cogente da Palavra de Deus para adentrar-se no mistério.

O estudo da teologia faz-se com inteligência, coração e compromisso. A inteligência, com o “esprit de géometrie” (Descartes), busca



luz para uma fé que participa da firmeza da graça e fundamento divinos, e da fragilidade e pequenez de nossa mente. O coração, por sua vez, penetra a teologia pelo lado da intuição, do “esprit de finesse” (Pascal). Sobretudo na América Latina, o “esprit de pratique” (Marx) situa a teologia no quadro da realidade social. Com o espírito de Descartes, Pascal e Marx passeará o estudante de teologia pelos amplos rincões do continente teológico nos anos de estudo. Assim alimentará sua mente, coração e prática, num primeiro momento, para ser, num segundo momento, luz, sabor e ação para os/as companheiros/as de caminhada.

Vale a pena gastar anos de vida nesse estudo. Se, de um lado, se sai mais carregado de horas de trabalho, de outro experimenta-se a pesada leveza do Mistério, a clara obscuridade do Transcendente, a liberdade exigente do Deus revelador. Não se sai impune e intocado do estudo da teologia. Aquele que o deixa atrás, já não é o mesmo que o iniciou, desde que o tenha realizado “mente”, “corde” et “practice”.



Impressão e Acabamento
Rua 1822, n. 347 • Ipiranga
04216-000 SÃO PAULO, SP
Tel.: (0**11) 6914-1922