Parte 2

Teologia em Interdisciplinaridade

Porque a reforma do pensamento, longe de constituir um luxo intelectual, responde a uma necessidade vital: é um dos componentes fundamentais para “salvamos” a humanidade das forças terríveis e irracionais que desencadeou sem possuir as condições de controlá-las. Se a noção de interdisciplinaridade já pode ser considerada bem aceita em pesquisas coletivas, permanece ainda bastante contestada no nível individual. O pesquisador que a escolhe toma um caminho difícil e arriscado: ao deixar seu meio cultural e profissional de origem, fica meio perdido ou depaysé em outros campos (terras estrangeiras). Após longa formação, se vê diante da seguinte situação: deve, não somente atualizar e aprofundar seus conhecimentos em sua própria disciplina, mas familiarizar-se com um novo campo de estudo a fim de dominá-lo e poder melhor dialogar. Por sua vez, entre os docentes, formados em competências muito diferentes, encontram-se os que são supostos polivalentes (generalistas), historiadores, literatos e cientistas que pouco se encontram e raramente dialogam. Quando isso ocorre, é desejável que se possam comunicar a propósito de seus trabalhos e de seus métodos. Mas a possibilidade de trocas efetivas implica a existência de um fundo de cultura comum, especialmente nos domínios em que pretendem, sucessivamente e de modos distintos, formar novos pesquisadores.

Hilton Japiassú

Esta parte da tese tem como objetivo revelar como a Teologia, após a Idade Média, chegou a uma crise sem precedentes, arrastando consigo a Fé – que por sua vez entrou em crise também – e como buscou, a partir do século XX, encontrar solução para superar o divórcio entre fé e vida.

O primeiro capítulo desta parte – o terceiro da tese – foi construído para demonstrar como a Teologia adentrou pelo caminho de uma razão fechada. O racionalismo moderno penetrou fortemente na Teologia, fazendo-a se isolar e passando a existir como uma ciência autônoma e distante da vida.

O capítulo seguinte – o quarto da tese – busca demonstrar os esforços da Teologia para fazer a passagem do isolamento disciplinar para uma interdisciplinaridade de tipo aberta. Essa passagem significou um grandioso avanço rumo ao restabelecimento do diálogo com a vida.

Por fim, o último capítulo da segunda parte – o quinto da tese – é um grande exercício para tentar apresentar uma teologia que busca ir além do âmbito disciplinar e se fazer de fato, uma ciência interdisciplinar. Juan Luis Segundo é o teólogo que tomamos para levar adiante esta empreitada. Buscamos averiguar não apenas se a sua teologia é interdisciplinar, mas, também, perceber se ela é rica em complexidade – conforme vimos em Edgar Morin na primeira parte da tese.

Capítulo 3

Crise da Teologia, Crise da Fé

Não é somente o interesse que leva os homens a se matarem. Também é o dogmatismo. Nada é tão perigoso quanto a certeza de ter razão. Nada causa tanta destruição quanto a obsessão de uma verdade considerada como absoluta. Todos os crimes da história são consequência de algum fanatismo. Todos os massacres foram realizados por virtude: em nome da religião “verdadeira”, do racionalismo legítimo, da política idônea, da ideologia justa; em suma, em nome do combate contra a verdade do outro, do combate contra Satã.

F. Jacob

A crise da Teologia não é um fato isolado, mas sim conjunto à crise da razão moderna. Vimos no primeiro capítulo as dimensões desta. Logicamente, devido as suas proporções, a crise da racionalidade moderna não poderia deixar de se refletir também na Teologia, lançando-a em crise.

A crise da razão é crise de sentido. A crise de sentido atinge os muitos âmbitos da vida. Presenciamos a crise das ciências e dos especialistas, a crise das idéias, das políticas e das autoridades, a crise da existência e, particularmente, a crise da Teologia. Antes de buscar responder às questões mais cruciais da humanidade hoje, a Teologia tem uma tarefa para resolver “em casa”: precisa alcançar um *novo* caminho, encontrar sua própria libertação, reencontrar sua razão específica. Como afirmava J. L. Segundo: é necessário libertar a Teologia.

O caminho para o sentido da Teologia no mundo de hoje passa, necessariamente, por reavaliar a associação desta com o modelo de razão no Ocidente. É essa racionalidade que a Teologia tem usado como paradigma desde seus primórdios. Dos Pais ao Liberalismo, a razão teológica tem encarnado a razão de Platão à dos modernos e contemporâneos. Se esta razão está em crise, como não estaria juntamente com ela também a Teologia?

Como vimos anteriormente, a razão moderna culminou em um racionalismo cego, uma racionalidade fechada, simplificada, incapaz de perceber o todo. Essa razão caduca fez do sujeito e da tecnociência – separados da vida –, as verdades absolutas do mundo. Essa exaltação não comedida da autonomia

humana e da onipotência científica geraram conseqüências gravíssimas para o mundo.

Onde está a saída para tudo isso? Na parte anterior desta pesquisa, mostramos que o paradigma da complexidade é a resposta ao paradigma da simplificação. No fundo, a Teologia está atada a este paradigma mutilante, uma vez que é devedora do mesmo tipo de razão. A proposta de Edgar Morin para conter os limites deste paradigma é o *complexus*. Em Teologia, a solução para a superação das limitações da simplificação não está no irracionalismo ou na volta ao pré-moderno. A Teologia não pode renunciar ao diálogo com a Modernidade. Restabelecer a distância e o equilíbrio necessário entre razão teológica e razão moderna é o grande desafio da Teologia nos dias de hoje.

Antes de apresentarmos um exercício baste breve sobre a aplicação do paradigma da complexidade na Teologia, precisamos mostrar como, de fato, esta se tornou devedora do modelo simplificador. Para isso, dividimos o presente capítulo em duas pequenas partes. A primeira aborda o influxo do racionalismo no processo teológico e a conseqüente crise da Teologia. O segundo apresenta os efeitos do racionalismo teológico na vida cristã, ou seja, a crise da fé.

3.1 – O Método da Teologia ¹

O centro da Doutrina Cristã é a revelação de Deus realizada plenamente em Jesus Cristo na realidade humana. Essa revelação é continuada através da Igreja no decurso dos séculos. Para isso passou a contar com a Teologia – *atualização da revelação de Deus na história humana*.

Foi no decorrer da história que a Teologia passou ao *status* de ciência da Fé. Esta ciência é efetuada à luz da fé e se constitui como uma reflexão crítica da fé compreendida em sua totalidade histórica. Uma vez assumido o caráter de ciência, a Teologia ganhou organização, sistematicidade, método e rigor que lhe conferiram credibilidade teórica. Assim, como reflexão crítica, a Teologia não pode deixar de prescindir da experiência histórica para ser sempre contemporânea de um determinado período e ser sempre uma palavra capaz de falar à vida.

¹ BOFF, C. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis, Vozes, 1999. [Trata-se de um manual de metodologia.] BARTH, K. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo, Sinodal, 1987.

Para que se constituísse como ciência e como reflexão crítica, a Teologia necessitou de métodos capazes de lhe dar consistência epistemológica. Apesar de lançar mão de diferentes modelos históricos para a produção teológica, jamais pode a Teologia prescindir de dois elementos fundamentais em sua constituição: *o auditus fidei* e *o intellectus fidei*. O primeiro pressupõe que o ser humano seja um ouvinte da Palavra, capaz de experimentar a revelação em função de seu potencial também transcendental que o possibilita encontrar-se com Deus. Por isso, a fé é escuta e abertura à revelação do próprio Deus que se auto-comunica, revelação testemunhada na Escritura e que tem sua continuidade formal na tradição cristã e nas diferentes manifestações históricas de Deus. Trata-se, então, de manusear os dados objetivos colhidos pelo teólogo com o auxílio de recursos metódicos sempre com a finalidade de objetivar o dado revelado, corrigindo especulações apressadas, imprecisas e sem fundamentação, mantendo-se fiel à Escritura (Teologia originante) e, na interpretação católica, à Tradição (depósito da fé).

Ao levantar os dados objetivos, surgem novas questões e novos problemas, exigindo do teólogo, corrigir afirmações anteriores, relativizar determinadas posições e, acima de tudo, retornar às fontes da Teologia, efetuando uma releitura que dê consistência ao dado revelado. O exercício do *auditus fidei* propicia estudar um tema teológico cuidadosamente: a Escritura, os padres da Igreja do Ocidente e do Oriente, a história do dogma relacionada à história da Igreja, etc, para, ao final, sistematizar os elementos teológicos de tudo que foi examinado.

Apesar da objetividade deste elemento epistemológico interno à Teologia, determinados limites estão presentes, tais como: o dinamismo das categorias filosóficas e das ciências com as quais a Teologia deve dialogar. O *intellectus fidei* corresponde à articulação entre fé e razão. De fato, a Teologia explicita o exercício da razão sobre a fé à luz da fé, objetivando a relação da *ratio fidei* com a *lumen fidei*. Este elemento explica, ordena, organiza os dados revelados pelo elemento anterior, por meio da disposição de instrumentos filosóficos e científicos, tomados como empréstimo para levar a cabo o processo de aprofundamento e de inteligibilidade da fé. Corporifica-se este processo pela criação de sistemas teológicos, cujos dados são analisados criticamente e reinterpretados em novos esquemas e matizes. Dessa maneira, a revelação é constantemente atualizada, dado que sua expressão é histórica e passível de mutação no que se refere à sua forma.

Por isso, este elemento se desenvolve mediante uma linguagem acessível historicamente, capaz de explicitar raciocínios, deduções, reflexões teóricas convincentes e plausíveis à atualidade histórica. Os dados da fé e o pensamento humano são articulados, havendo uma coerência intrínseca do discurso da fé que se pretende ser constantemente atual, útil e necessário ao ser humano concebido em sua totalidade histórica. Essa coerência denota as funções de especulação, explicitação e atualização do *intellectus fidei*.

A articulação entre *auditus fidei* e *intellectus fidei* denota a dialética epistemológica da Teologia: escutar a fé com base na história compreendida na perspectiva de um lugar cognitivo concreto e assimilá-la, teorizando a sua experiência em forma de *teologia* é o que se propôs a Teologia a partir do uso da racionalidade.

Tudo isso pode ser revisitado ao longo da História da Teologia, que revela a diversidade das formas da produção teológica através dos séculos. Brevemente podemos sintetizar essa história na Antiguidade, onde assistimos o nascimento e uma *teologia prática e originante*, que vai, aos poucos, sendo *sistematizada*, denominada como Teologia Patrística; depois na Idade Média, Teologia segue seu caminho se fazendo *ontológica, histórica e personalista*, também denominada de Teologia Escolástica; depois assistimos a irrupção das *teologias da Reforma e da Contra-reforma*. Depois do cisma no ocidente, seguiu como *teologia dos manuais, ortodoxia*. Séculos depois, se transformou nas *teologias filosóficas da modernidade*. Quando surgiram as *teologias protestantes do Profundo*, da *Palavra*, do *Kerygma*, da *Esperança* e as *teologias católicas da história do movimento Nouvelle Théologie, transcendental, da experiência, política, da libertação latino-americana, do gênero, da cultura* e as formuladas em contexto africano e asiático.

Não há espaço aqui para detalharmos todo esse longo processo. Todavia, acreditamos ser importante apresentá-lo em conexão com a temática da pesquisa. Isso é o que faremos a seguir. Buscaremos demonstrar como a *teologia originante*, de cunho prático e sapiencial, uma razão sistêmica e aberta, acabou se transformando em uma *teologia positivista* (racionalista), numa inteligência fechada excessivamente preocupada com seus conteúdos, caracterizada pela compartimentação e divorciada da vida. Neste processo, os dogmas cristãos perderam seu sentido original de transmissão da verdade experienciada e

passaram a fórmulas impostas de uma verdade objetiva (teologia como ciência positivista). Foram tornados inúteis, anacrônicos e dispensáveis para os dias de hoje. As formulações dogmáticas se tornaram um descompasso com o mundo moderno e perderam sua condição humanizadora.

3.2 – A Crise da Teologia: do uso da Racionalidade ao Racionalismo Teológico

3.2.1 – A Teologia Originante

O “Novo Testamento” é o conjunto dos escritos que testemunham o grande esforço da primeira comunidade cristã para dizer “*Quem é Jesus para a humanidade*” e “*quem é a humanidade a partir de Jesus*”. Esta fala foi tornada Livro, Escritura Sagrada, fonte primeira da *Teologia*. É o resultado da experiência que esta comunidade fez acerca de Jesus, a revelação definitiva de Deus. No Filho, a Palavra encarnada de Deus, está o centro, tanto do processo de reinterpretação das escrituras e das tradições judaicas, quanto da adesão dos gentios. O *testemunho de fé* registrado no Novo Testamento foi feito *teologia originante, fontal* ou *paradigmática*, estimuladora de toda teologia posterior – sua base se tornou irrenunciável para todo futuro exercício teológico. Indiretamente, a afirmação da primeira comunidade cristã se fez “dogma” – registrado, por exemplo, nas fórmulas cristológicas.

Assim, na Bíblia, encontramos também os fundamentos básicos acerca do conhecimento de Deus feito pela primeira comunidade cristã. Nela, a fé é sempre descrita como um conhecimento que comporta um elemento informativo, intelectual, pessoal e prático. Crer em Deus, conhecê-lo, é reconhecer sua ação em favor de Israel, reconhecer que seu nome é Javé, que Ele é Deus Único e Criador de todas as coisas. É crer também que Jesus é o Filho de Deus enviado ao mundo para salvá-lo. A fé cristã é algo íntimo, pessoal, mas comunitário, vivida no Cristo. Ela é resposta de amor, de adoração e de serviço.

Mas se a Fé é tudo isso, não é limitada por isso. A Fé é conhecimento de Deus, mas é também uma busca sempre mais profunda do Mistério. A Fé deseja conhecer, sempre mais, e esta é a sua essência, e não a sua existência, *credo ut*

*intelligam.*² Mas é necessário ainda dizer que a Fé não é ato natural, positivo, é resposta à Graça Preveniente e Santificante. Os Antigo e Novo Testamentos, ambos afirmam que a Fé é iluminação pela graça divina, Luz em si mesma. O homem não a alcança por sua inteligência racional – muito menos a inteligência fechada oriunda do modelo de razão moderna.

A Fé não cria uma nova razão no homem, ela lhe abre olhos, como também a inteligência. Ela produz a transformação do homem por inteiro, faz dele uma criatura renovada segundo a imagem do Cristo. A Fé humaniza o homem, tornando-o verdadeiramente humano. Essa verdadeira humanidade é humana, na História, possibilitando ao homem sua verdadeira vocação, que é a manifestação da glória de Deus, a glória do Cristo, a vida em amor-efetivo.

Em Paulo está sistematizado esse processo de conhecimento. Primeiro momento, no Antigo Testamento está a promessa de salvação, ainda escondida. Segundo, no Novo Testamento o verdadeiro conhecimento se dá com a fé em Jesus Cristo, plena revelação de Deus – nosso conhecimento aqui é ainda imperfeito e indireto. O terceiro momento é o acontecimento último da revelação de Deus, no futuro, na plenitude de sua glória e do seu amor, onde Deus será tudo em todos, e o conhecimento de Deus será total.

Juan Luis Segundo - uma teologia sobre bases sistêmicas, e não sobre uma razão fechada (como buscaremos demonstrar no quinto capítulo desta pesquisa) - defende a tese de que o dogma em sua relação com a revelação bíblica possui um caráter educativo e verdadeiro. O dogma é um componente essencial no processo de continuidade da experiência da revelação de Deus e tem sua importância para tornar explícita tal experiência. Já estão presentes na Bíblia, em forma de mitos, narrações, credos e fórmulas. A formulação dogmática pela primeira comunidade cristã – como também pelas comunidades vétero-testamentárias – foi uma experiência dinâmica, resultado de sua experiência de Deus, mas logo seria capturado por um processo que tornaria essa experiência viva em algo fechado e acabado.

² Cf. **KARL**, Barth. Fé em busca de compreensão. São Paulo, Novo Século, 2003, pp.21-79.

3.2.1.1 – Os desvios da Fé na Igreja Apostólica

O problema da perda da vitalidade do dogma mostra, ainda que de forma tênue, já o seu início na Igreja Apostólica. Ali o dogma passa a ter sua estrutura modificada. É definido aos limites da Igreja. Define a pertença a ela. A fé e o dogma vão perdendo seu sentido de experiência viva do conhecimento de Deus. A fé é transformada em uma espécie de *trampolim de salvação extra-terrena*. A mensagem do Reino é tornada salvação fora da história. Afastamento do mundo. Neste contexto, o dogma vira algo para apenas determinar o lugar cristão na comunidade dos crentes.

Paulo luta contra isso. Constrói uma teologia para resgatar o valor histórico da experiência salvífica. Somente quando a história está no centro da vida cristã, o Evangelho torna-se libertador, resgatando a força do dogma. No contato da Igreja com a cultura helênica e suas religiões mágicas, a Igreja não tardaria a ter alterada suas noções de verdade e sentido. No início buscou se defender disso, mas posteriormente, no quarto século, ao se tornar religião oficial do Império Romano, não pôde mais lhe resistir. Foi a partir da morte dos apóstolos que aconteceu o afastamento da compreensão inicial e original da fé e do dogma. Com a ausência dos apóstolos, os presbíteros ganharam força e se destacaram em relação aos profetas e doutores da Igreja. Os presbíteros foram encarregados do depósito da fé, de proteger a apostolicidade. A preocupação da Igreja recaiu sobre a guarda da fé, e não sobre sua experiência.

Queremos agora analisar o comportamento da teologia, do dogma e da fé no decorrer do tempo pós-apostólico, ou seja, da teologia patrística à moderna.

3.2.2 – A Teologia na Patrística

A teologia patrística abarca o período de seis séculos, compreendendo desde a geração imediatamente posterior aos apóstolos até a dos que preparam a teologia medieval. Inicialmente o cristianismo vê-se às voltas com o imenso desafio de traduzir para a cultura helênica sua *boa nova*. A Igreja vive um período de criatividade e expansão. Abre espaço dentro de um mundo altamente civilizado e dotado de grande cultura intelectual. À medida que a igreja em Roma se tornava

cada vez mais poderosa, surgiram tensões entre a liderança cristã em Roma e em Constantinopla, pressagiando o cisma posterior entre as igrejas ocidental e oriental, respectivamente concentradas nesses centros de poder. Nesse processo de expansão surgiram diversas regiões que se tornaram importantes centros de debate teológico. Três delas podem ser apontadas como detentoras de importância especial, das quais as duas primeiras falavam o grego e a terceira, o latim.

A cidade de Alexandria, no Egito atual, se destacou como um centro de educação teológica cristã. Um estilo teológico característico veio a ser associado a essa cidade, o qual retrata sua antiga associação com a tradição platônica. A segunda região é a *cidade de Antioquia* e a região vizinha da Capadócia, a atual Turquia. Em uma primeira fase, uma forte presença cristã veio a consolidar-se nessa região norte do Mediterrâneo Oriental. Algumas das viagens missionárias de Paulo o levaram até lá. A Antioquia se destaca de maneira significativa em vários pontos da história da igreja primitiva, conforme registrado nos Atos dos Apóstolos. A própria cidade de Antioquia logo se tornou um importante centro do pensamento cristão. Como Alexandria, foi associada a abordagens específicas com respeito à cristologia e à interpretação bíblica. O termo “antioqueno” é frequentemente utilizado para designar este estilo teológico característico. Os “pais capadócius” também tiveram uma importante presença nessa região, em termos de teologia no século IV, especialmente notável por sua contribuição à doutrina da Trindade. *O norte da África Ocidental*, especialmente a área da atual Argélia é a terceira região. Nesse local, ao final do período clássico, ficava Cartago, importante cidade mediterrânea e, em certo momento, adversária política de Roma, pois ambas disputavam o domínio da região. No período em que o cristianismo se espalhou por essa área, essa cidade era uma colônia romana. Entre os importantes escritores da região estão Tertuliano, Cipriano de Cartago e Santo Agostinho. Isso não significa que outras cidades do Mediterrâneo não tinham importância. Roma, Constantinopla, Milão e Jerusalém também eram importantes centros teológicos.

O termo “patrístico” vem da palavra latina pater, “pai”, e tanto designa o período referente aos pais da igreja quanto às idéias características que se desenvolveram ao longo desse período. Representa um dos mais importantes e criativos períodos da história do pensamento cristão. A Igreja considera o período

patrístico como um marco decisivo na evolução da doutrina cristã, pois foi da maior importância para o esclarecimento das maiores controvérsias doutrinárias. No princípio, uma das tarefas fundamentais era delimitar a relação existente entre cristianismo e judaísmo. Porém, havia outras questões de grande importância, como no século II, a apologética – a defesa argumentativa e a justificação da fé cristã perante seus críticos. Ao longo do primeiro período de História Cristã, a Igreja foi frequentemente perseguida pelo Estado. Sua agenda era sobreviver. Havia espaço limitado para debates teológicos, quando a própria existência da igreja cristã não poderia ser considerada um fato consumado. Essa observação nos ajuda a entender, por meio de escritores como Justino Mártir (100 – 165 d.C.), preocupados em explicar e em defender as verdades do cristianismo a um público pagão hostil, porque a apologética tornou-se uma questão de tamanha importância para a Igreja primitiva.

Em 311, o Imperador Romano Galerius, ordenou a cessação da perseguição oficial aos cristãos. Esta fora um fracasso e somente havia exacerbado a decisão dos cristãos em resistir à nova imposição da clássica religião pagã dos romanos. Galerius proferiu um edito que permitia aos cristãos levar uma vida normal e realizar suas assembleias religiosas desde que não perturbassem a ordem pública. O edito identificava, de forma explícita, o cristianismo como uma religião e lhe oferecia pleno amparo legal. O status legal do cristianismo fora estabelecido. A Igreja não teria mais que lutar por sua sobrevivência.

O cristianismo era agora uma religião legal, uma dentre tantas outras, lutando por influência no mundo romano. A conversão do Imperador Constantino ocasionou uma mudança completa na situação do cristianismo em todo o Império. Ele aproximou Igreja e Estado, operando uma grandiosa mudança na mentalidade de sua época. Em 321, decretou que os domingos deveriam se tornar feriados. A Igreja agora contava com o apoio do Estado. Assim, a Teologia saiu do círculo dos encontros cristãos para se tornar uma questão de interesse e preocupação públicos. Progressivamente, os debates doutrinários tornaram-se uma questão de importância também política. O desejo de Constantino era ter uma Igreja unificada em todo seu império. Preocupava-se com o fato de que as diferenças doutrinárias deveriam ser debatidas e conciliadas como uma questão prioritária.

O período patrístico posterior (de cerca de 310 a 451), em consequência disso, pode ser considerado como um tempo de grandes mudanças na estrutura da

Doutrina Cristã. Nesse período, os teólogos dispunham de liberdade para trabalhar e, por isso, foram capazes de tratar dos assuntos que interessavam para a consolidação do consenso teológico no Império. A Igreja percebeu que teria que chegar a um consenso doutrinário. Certamente, por isso, pouco existe de novo em Teologia após os grandes teólogos da Patrística. Santo Tomás, é verdade, possui uma base diferente; Lutero e os demais significam o retorno aos pais da Igreja. Certamente estes foram os grandes responsáveis pela construção dos dogmas cristãos que dão sustentação ao cristianismo até hoje. Podemos conhecer brevemente seus nomes principais e o que pensavam.

3.2.2.1 – Os Pais da Igreja

Justino Mártir (100 – 165) seja, talvez, o maior dos Apologistas. Em sua obra, *Primeira Apologia*, defendeu que podem ser encontrados sinais da verdade cristã em grandes escritores pagãos. Sua doutrina da *palavra geradora* (*logos spermatikos*) permitiu-lhe afirmar que Deus havia preparado o caminho para sua revelação final em Cristo por intermédio dos indícios de sua verdade, que estavam presentes na filosofia clássica. Justino nos fornece um exemplo preciso acerca da tentativa de um teólogo em relacionar o evangelho à perspectiva da filosofia grega.

Irineu de Lion (130 – 200), nascido provavelmente em Esmirna (na atual Turquia), se estabeleceu posteriormente em Roma. Tornou-se por volta de 178, Bispo de Lion, posição que ocupou durante duas décadas até sua morte. Irineu é especialmente notável por sua defesa veemente da ortodoxia cristã em face da objeção apresentada pelo gnosticismo. Sua obra mais importante, *Adversus Haereses* (*Contra Heresias*), representa uma defesa importante da compreensão cristã a respeito da salvação e do papel da tradição em se manter fiel ao testemunho apostólico, diante de interpretações não-cristãs.

Na segunda metade do século II foi aberta em Alexandria uma escola de teologia cristã. Os membros dessa escola tinham como objetivo desenvolver um sistema teológico baseado no uso da Filosofia. Esse sistema deveria ser capaz de permitir uma exposição sistemática do cristianismo. Como eram educados na literatura e na filosofia clássicas, buscaram usá-las na formulação da Teologia Cristã. De lá advém Clemente de Alexandria (155 – 225), homem que já havia

estudado filosofia em suas muitas viagens com muitos mestres até encontrar-se com Panteno, primeiro diretor da escola de Alexandria. Já antes de 190 passou a dirigir a escola com seu mestre, fazendo-a sozinho de 190 a 202. Clemente de Alexandria é o ideal de filósofo cristão. Segundo ele a Filosofia Grega deveria se aproximar do cristianismo a fim de que se compreendesse que o cristianismo era a filosofia superior e definitiva.

Orígenes (185 – 254), um dos mais importantes defensores do cristianismo do século III, forneceu extraordinária base para o desenvolvimento do pensamento cristão oriental. Estima-se que tenha publicado mais de seis mil pergaminhos. Tal era a sua competência que em 203, com apenas com 18 anos, foi escolhido para suceder Clemente. Suas contribuições mais relevantes para o desenvolvimento da Teologia Cristã podem ser vistas em duas áreas principais. No campo da interpretação bíblica, desenvolveu a noção de interpretação alegórica, argumentando que se deveria fazer uma distinção entre o sentido superficial das Escrituras e seu sentido espiritual mais profundo.

Tertuliano (160 – 225) foi um pagão originário da cidade de Cartago, no norte da África, que se converteu ao cristianismo quando tinha cerca de trinta anos. Ele, com frequência é considerado o pai da teologia latina em razão do grande impacto que teve sobre a Igreja no ocidente. Defendeu a unidade do Antigo e do Novo Testamento contra Marcião, que argumentava que ambos se relacionavam a deuses distintos e não a um mesmo e único Deus. Ao fazer isso, Tertuliano lançou as bases para a doutrina da Trindade. Ele se opunha intensamente ao fato de a teologia ou a apologética cristãs tornarem-se dependentes de fontes estranhas às escrituras. Ele está entre os primeiros representantes mais influentes que defenderam o princípio da suficiência das Escrituras, o qual condenava aqueles que recorriam à Filosofia para alcançar o conhecimento de Deus.

Outra figura importantíssima é Atanásio (296 – 373). A importância de Atanásio está relacionada, principalmente, a temas da cristologia que se tornaram relevantes ao longo do século IV. Por volta dos vinte anos de idade escreveu o tratado *De Incarnatione Verbi* (A Encarnação do Verbo), defesa rigorosa da idéia de que Deus assumira a natureza humana na pessoa de Jesus Cristo. Esse tema mostrou-se de importância crucial na controvérsia ariana, à qual Atanásio deu grande contribuição. Ele ressaltou que se Cristo não fosse plenamente Deus, como

alegava Ário, desse fato resultava uma série de implicações. Primeiro, era impossível para Deus salvar a humanidade, pois nenhuma criatura poderia redimir a outra. Em segundo lugar, havia o fato da Igreja cristã ser culpada pela prática de idolatria, uma vez que os cristãos regularmente louvavam e oravam a Cristo. A idolatria pode ser definida como a adoração de algo construído ou criado pelo ser humano, desse fato resultava que essa adoração era idólatra. Por fim, esses e outros argumentos venceram o arianismo.

Mas a figura máxima da Patrística, que desejamos dar ênfase pela relação com nosso tema é Agostinho de Hipona (354 – 430). Aurélius Augustinus certamente foi a mente mais brilhante e influente da Igreja Cristã por toda a sua longa história. Sto. Agostinho, atraído ao cristianismo pela pregação do Bispo Ambrósio de Milão, vivenciou uma dramática experiência de conversão. Aos 32 anos não havia ainda satisfeito seu ardente desejo de conhecer a verdade, encontrava-se em um jardim de Milão, debatendo-se com as importantes questões sobre a natureza e o destino humano, quando teve a impressão de ouvir, próximo dali, algumas crianças cantando *Tolle, lege*. Interpretou esse fato como orientação divina e tendo à mão a carta de Paulo aos Romanos leu as palavras que diziam: “Revesti-vos do Senhor Jesus Cristo” (Rm 13.14). Para ele, cujo paganismo havia se tornado cada vez mais difícil de ser mantido, esse momento foi decisivo para sua adesão ao cristianismo. A partir daí dedicou sua imensa capacidade intelectual à defesa e à consolidação da Fé Cristã.

Posteriormente Sto. Agostinho deixou a Itália e retornou ao norte da África, onde, em 395, se tornou Bispo de Hipona. Em seus trinta e cinco anos restantes, ele testemunhou numerosas controvérsias de importância fundamental para o futuro da Igreja Cristã no ocidente e sua contribuição foi decisiva para a solução de cada uma delas. Sua meticolosa exegese do Novo Testamento, em especial das cartas de Paulo, concedeu-lhe grandiosa reputação. Com o término da Idade Antiga, sua substancial produção teológica constituiria, na Europa Ocidental, a base de um grandioso projeto teológico. Uma parte fundamental da sua contribuição é o desenvolvimento da Teologia como uma disciplina acadêmica. Na verdade, não se pode dizer que a Igreja primitiva tenha desenvolvido qualquer forma de “teologia sistemática”. A preocupação fundamental da Igreja nascente era defender o cristianismo das críticas que lhe eram feitas – como se pode perceber claramente nas obras apologéticas de Justino

Mártir –, bem como esclarecer os aspectos centrais do pensamento cristão, para combater a heresia, como vemos na obra de Irineu contra o gnosticismo. Contudo, ao longo dos quatro primeiros séculos, um substancial desenvolvimento doutrinário ocorreu particularmente em relação às doutrinas da pessoa de Cristo e da Trindade.

A maior contribuição de Santo Agostinho foi no sentido de alcançar uma síntese do pensamento cristão, sobretudo em seu grande tratado *De Civitate Dei* (A Cidade de Deus). À medida que defendeu o cristianismo de muitas acusações, proporcionou uma apresentação sistemática das principais linhas da Fé Cristã. Além de tudo disso, pode-se ainda afirmar que Santo Agostinho contribuiu de maneira fundamental em relação a três grandes áreas da Teologia Cristã: a doutrina da Igreja e doutrina da Graça que surgiu a partir da controvérsia pelagianista e a doutrina da Trindade.

3.2.2.2 – Problemas na Patrística

Acabamos de ver como o choque de concepções e idéias entre cristianismo primitivo e helenismo acabou por estimular e desenvolver a Doutrina Cristã. Vimos a passagem da forma de uma *teologia* resultado da celebração de uma comunidade para um modelo onde a teologia está a serviço das respostas às questões controversas dos dogmas. A teologia patrística caracteriza-se por relevante pluralismo até o quarto século, ilustrado pelas diferenças entre os padres gregos e latinos e as diferentes escolas teológicas. Todavia esse pluralismo mantinha-se unificado pela figura de Jesus Cristo, que dava coerência aos diversos aspectos da reflexão teológica, nascida no interior da Igreja, inculturada e destinada a fortalecer sua presença e atuação na sociedade.

O diálogo com as mais ricas culturas totalmente alheias ao cristianismo obrigou a Igreja a enfrentar os questionamentos de uma grande tradição cultural. Desenvolveu-se, para isso, um processo de iniciação (catequese), que postulou reflexão com certo grau de sistematicidade. Os pais respondiam ao desafio buscando resguardar os aspectos existencial, prático e intelectual da fé. Mas a Patrística que tem grande valor para a Igreja, não deixou de apresentar várias limitações e problemas com relação ao seu exercício teológico.

À medida que se inculturou, adotando novas expressões e utilizando categorias dos esquemas da racionalidade dos seus interlocutores, defrontou-se com muitas dificuldades – as lutas contra as heresias são um exemplo clássico disto.

O instrumental filosófico usado na construção da teologia patrística é o responsável pela maior parte destes problemas. Superar os limites da filosofia grega, certamente tem sido um dos maiores desafios para a Teologia, a espiritualidade e a pastoral nos dias de hoje – basta que nos lembremos do dualismo platônico, tão presente na mentalidade cristã atual, um problema quase insolucionável.³ O uso do instrumental grego ajudou bastante, desde o tempo dos pais, na construção do maior problema para o cristianismo hoje: o distanciamento entre fé e história. O problema não repousa sobre a inculturação do evangelho no helenismo, fato necessário para a ampliação da Fé em dimensões universais e já presentes no Novo Testamento, “*mas sim em pensar o mistério cristão dentro das categorias universais do helenismo.*”⁴

Isso porque a mudança do instrumental hebraico para o grego significou mais do que apenas uma adequação lingüística, como muitos pensam. Enquanto a cultura hebraica tem uma concepção de verdade na realidade histórica, a helênica a procura para além da história. Isso significa dizer que a verdade do cristianismo, verdade que se fez história, passou a significar uma concepção de verdade a ser procurada fora do mundo. Para os gregos platônicos, a verdade não pode ser encontrada na história, mas somente fora dela – como vimos no primeiro capítulo. É claro que os padres lutaram contra isso, mas o que dizer do cristianismo posterior a eles? A maior consequência da influência helênica sobre a Doutrina Cristã é a interrupção do fazer teológico e da experiência dogmática em consonância com a vida das comunidades. O dogma, a partir do instrumental grego, foi imobilizado. A Teologia aos poucos foi perdendo sua condição de *fala* das comunidades cristãs para se tornar definição de especialistas. Há uma mudança radical na condição de uma *teologia* que é resultado da liturgia, homilia, da experiência, para aquela que é fruto da racionalidade importada dos gregos. Como dissemos, é claro que os primeiros pais lutaram para que não houvesse a

³ Para uma visão ampla do tema, ver: **GARCIA RUBIO, A.** *Unidade na Pluralidade*. São Paulo, Paulinas, 1996, cap. 8.

⁴ **SEGUNDO, O Dogma que Liberta...**, pp. 250.

perda da vitalidade do dogma em consonância com as comunidades, mas os efeitos da racionalidade filosófica no espírito do cristianismo era algo inevitável.

Foi somado à platonização do cristianismo um outro fator que resultaria na perda ainda maior da vitalidade do cristianismo: a hegemonia dos bispos sobre os presbíteros na Igreja. Aqueles, no final da Patrística, já governavam a Igreja, tendo os presbíteros como seus cooperadores. Juan Luis Segundo afirma que a hegemonia dos bispos adicionada à consolidação da função episcopal em favor da autoridade – que deveria salvaguardar a Igreja dos riscos de conflitos e divisões – na verdade foi um elemento que apenas somou a descaracterização do modelo original de cristianismo. Exemplo disso é a centralização do poder eclesiástico sobre a figura do bispo de Roma – embora originalmente essa centralização não significasse uma autoridade total, infalível, para decidir sobre a revelação e os dogmas. A centralização que nasceu por necessidade de organização das igrejas locais, e não por uma necessidade burocrática, não tardaria em se converter em um instrumento de controle da Teologia e dos Dogmas.⁵

Teologia foi quem mais sofreu no contato com o helenismo e a situação se agravou bastante no contexto da oficialização do cristianismo como religião oficial do Império Romano. Não é preciso muito esforço para entender as enormes diferenças entre uma religião do Estado e uma religião perseguida. A religião do Estado defendia os interesses do Estado, sacrificando o *espírito* da Doutrina Cristã. A Teologia passou por um processo ainda maior de perda de sua vitalidade quando foi aproximada da política do estado romano, que passaria a usar e a impor os dogmas como fórmulas de verdade de sua religião. Vamos entender melhor como isso aconteceu.

3.2.2.3 – A Platonização do Cristianismo

Os Pais da Igreja – me refiro à tradição que começa com Clemente de Alexandria e Orígenes, e não exatamente em Irineu – apesar de não abdicarem do triplo esquema paulino do conhecimento de Deus, o submeteram e equipararam aos três degraus do conhecimento da doutrina de Platão, em *República*. A partir daí, adentramos num processo lento de perda da vitalidade da Teologia e do

⁵ Cf. *Ibid*, pp. 242ss.

Dogma cristão em relação à História. O primeiro nível a que foi equiparado o esquema paulino é o prático (*praktikós*), que exige a observação do comando de Deus. Este primeiro nível de conhecimento se equipara a *doxa* platônica. O segundo nível é o do conhecimento da obra de Deus na criação e na história da salvação. Este nível de conhecimento se equipara ao discurso demonstrativo dos princípios universais, a *dianoia* platônica. O terceiro nível de conhecimento de fé é o êxtase, a união e a contemplação do mistério do Pai, do Filho e do Espírito, que equivale à *theoria* platônica.⁶

A tradição ocidental reteve em seu conjunto esse esquema patrístico de uma teologia positiva de natureza conceitual e argumentativa e negligenciou seu momento onde o conhecimento da fé buscou se unir completamente a seu objeto pela via apofática. A partir daí, o ocidente cristão dificilmente pôde conhecer outra alternativa senão a fé como resultado de um saber racional e não místico, ao contrário do oriente, que apesar de ser também influenciado pelo platonismo, não deixou a via mística, mantendo-se profundamente bíblico.⁷

Assim, o cristianismo do ocidente, influenciado por toda uma tradição teológica que remonta a Platão e posteriormente a Aristóteles, deixa para trás um tipo de conhecimento que é resultado de uma realidade que por natureza escapa a toda determinação e a todo conhecimento racional. Nasce um modelo que é insuficiente justamente pela tentativa de aproximação racional com o mistério, um método que não pode encontrar o sujeito divino, mistério que transcende do caminho da razão especulativa.

Mesmo a mística não pode querer esgotar os limites categoriais da experiência humana do divino. Por isso, é bem verdade que a teologia oriental guardou até hoje a riqueza do sentido profundo da transcendência que não se pode decifrar, quando muito através da pluralidade dos símbolos que lhe escapa, ao mesmo tempo, a toda construção conceitual da razão discursiva. Enquanto os orientais possuem uma mistagogia que se traduz pela introdução na experiência do Mistério que busca reconhecer – o qual a inteligência especulativa não pode apreender –, o ocidente caminhou sempre em via de um racionalismo teológico. Mesmo a teologia de Sto. Agostinho, ainda dentro de uma tradição apofática, já

⁶ Não temos por intuito apresentar isto detalhadamente. Para uma visão mais ampla, ver: **GABUS**, Jean Paul. *Critique Du Discours Theologique*. Paris, Niestle, 1974, cap. 3.

⁷ Cf. *Ibid.*

apontava para a grande virada que seria operada pela escolástica, ou seja, um duplo legado concernente à exigência do rigor intelectual na Teologia. Em suas obras o crente é convidado não apenas a buscar a verdade, mas ainda a compreender a fé. É certo que por isto Sto. Agostinho não pode ser acusado de ser um teólogo racionalista, sua teologia tem como ponto alto a fé como iluminadora do conhecimento. Sua doutrina está definida como a fé que busca conhecer, *fides quaerens intellectum*, e por isso perfeitamente compatível com a tradição apofática: *credo ut intelligam*.⁸

3.2.3 – A Teologia na Cristandade

3.2.3.1 – O Mundo Medieval

O período patrístico concentrou-se em torno do mundo mediterrâneo e de centros de poder como Roma e Constantinopla. A queda de Roma, ocasionada pela ação de tropas invasoras vindas do norte, lançou o mundo mediterrâneo ocidental em um completo caos. O início do Medievo é marcado como um tempo de grande instabilidade que se estendeu por toda a região. Embora o debate teológico tenha prosseguido na Igreja ocidental, ao longo desse período, enfrentava um contexto em que imperava uma mentalidade de sobrevivência. No mundo mediterrâneo oriental também surgiu uma certa instabilidade, à medida em que o islamismo começou a difundir-se por toda a região.

Ao longo desse período da história europeia, o centro do pensamento teológico cristão deslocou-se do mundo mediterrâneo para a Europa Ocidental. A expansão do islamismo pelo mundo mediterrâneo, no século VII, provocou uma instabilidade política generalizada e posteriores mudanças estruturais na região. Somente a partir do século XI um certo grau de estabilidade foi estabelecido nessa área. Surgiram três grandes sistemas de poder em substituição ao antigo Império Romano. O *Império Bizantino*, cujo centro era a cidade de Constantinopla. A

⁸ **SESBOÛE**, Bernard. (org.) O Homem e a sua salvação. (Séculos V – XVIII) *Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos*. São Paulo, Loyola, p. 242ss. **ANTISERI DARIO, REALE**, Giovanni. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 5ª Edição. (Coleção Filosofia). São Paulo: Paulus, 1991. p. 434ss. *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*. São Paulo, Paulus, 2005, p. 104: “Justamente porque não entendes, crês; mas, crendo, tornas-te capaz de entender, com efeito, se não credes, jamais conseguirás entender, porque te tornarás sempre menos capaz.”

forma de cristianismo predominante nesta região baseava-se na língua grega e era profundamente ligada aos escritos dos estudiosos patrísticos da região do mediterrâneo oriental, como Atanásio, por exemplo. A *Cristandade Ocidental*, principalmente em regiões como a França, a Alemanha, os Países Baixos e o norte da Itália. A forma de cristianismo que veio a predominar nessa região tinha como centro a cidade de Roma e seu bispo era a figura máxima da Igreja no Ocidente. E por fim, o *Islã*, região que compreende grande parte do Extremo Oriente e do sul do Mediterrâneo.

Um fato de importância fundamental para a História da Igreja ocorreu nesse período. Por uma série de motivos, as relações entre a Igreja oriental e a Igreja ocidental tornaram-se cada vez mais hostis ao longo dos séculos IX e X. O crescente desentendimento, em torno da *cláusula filioque*, no *Credo Niceno*, teve grande contribuição para essa atmosfera cada vez mais difícil. Outros fatores também contribuíram, incluindo a rivalidade política entre Roma e Constantinopla. O rompimento final entre o ocidente católico e o oriente ortodoxo é normalmente datado de 1054.

Um dos maiores resultados dessa tensão foi o fato de haver uma reduzida interação teológica entre oriente e ocidente. Embora teólogos ocidentais, como Santo Tomás de Aquino, tenham se sentido à vontade para se inspirar nos escritos dos pais gregos, estas obras tendem a preceder esse período. As obras de teólogos ortodoxos posteriores, como do notável escritor Gregório Palamas, atraíram pouca atenção no ocidente – pode-se dizer que somente no século XX a teologia ocidental começaria a redescobrir as riquezas da tradição ortodoxa.

Na Europa, ao fim da Baixa Idade Média, estava preparado o cenário para o desenvolvimento europeu, e principalmente o desenvolvimento intelectual. Na França, ao final do século XI, a recuperação da estabilidade política estimulou o ressurgimento da Universidade de Paris, que rapidamente se tornou conhecida como o centro intelectual da Europa. Em Paris, uma série de escolas *teológicas* foram abertas na margem esquerda do *Sena* e em *Ile de la Cité*, à sombra da recém-construída *Catedral de Notre Dame*.

Uma dessas escolas foi o *Collège de la Sorbonne*. Já no século XVI, Paris era amplamente reconhecida como um avançado centro de estudos teológicos e filosóficos, possuindo entre seus estudantes indivíduos famosos como Erasmo de Rotterdam e João Calvino. Outros centros de estudos semelhantes foram logo

criados em outras partes da Europa. Instaurou-se um novo programa de desenvolvimento teológico voltado para a consolidação dos aspectos intelectuais, legais e espirituais da vida da Igreja Cristã.

A fase inicial do médio período é dominada pelos progressos feitos na França. Vários monastérios produziram brilhantes autores e intelectuais cristãos como, por exemplo, Lanfranc (1010 – 1089) e Anselmo (1033 – 1109), ambos oriundos do monastério de Bec, na Normandia. Rapidamente, a Universidade de Paris consolidou-se como um avançado centro de investigação teológica com estudiosos como Pedro Abelardo (1079 – 1142), Alberto, o Magno (1200-1280), Tomás de Aquino (1225 - 1274) e Boaventura (1217 – 1274). Os séculos XIV e XV assistiram a uma considerável expansão do setor universitário na Europa Ocidental com a criação de importantes universidades na Alemanha e em outros locais.

Um elemento crucial para o novo interesse medieval pela Teologia também está associado à Paris. Pouco antes de 1140, Pedro Lombardo chegou à universidade para dar aulas. Uma de suas principais preocupações era fazer com que seus estudantes se empenhassem para dominar difíceis temas da Teologia. Como forma de contribuir para isso, ele escreveu a obra, *Sententiarum libri quattuor* (*Quatro livros de sentenças*), que era uma combinação de citações da Bíblia e de autores patrísticos organizada por tópicos. A tarefa que ele dava a seus estudantes era simples: encontrar o sentido das citações, compreendê-las. O livro mostrou-se de grande relevância para o avanço do legado de Santo Agostinho, pois os estudantes eram forçados a se empenhar para compreender as idéias do grande teólogo e para conciliar textos aparentemente contraditórios por meio da elaboração de explicações teológicas adequadas sobre suas incongruências. Já em 1215, a obra havia se firmado como o livro-texto mais importante da época. O estudo e o comentário da obra de Pedro Lombardo tornaram-se obrigatórios para os teólogos. O trabalho, conhecido como *comentários sobre as sentenças*, tornou-se um dos mais conhecidos gêneros literários da Teologia na Alta Idade Média. Entre notáveis exemplos incluem-se os comentários de Tomás de Aquino, Boaventura e Duns Scotus.

3.2.3.2 – O Período Medieval e a Escolástica

A Escolástica foi um dos movimentos intelectuais mais desprezados na história da humanidade. Seu nome é derivado das grandes *scholae* (*escolas*) medievais, nas quais se debatiam questões de Teologia e Filosofia, freqüentemente com tamanha complexidade, e têm surpreendido os historiadores contemporâneos, como *Le Goff*. A Escolástica era considerada pela maioria das pessoas, especialmente os humanistas, no início do século XVI, como uma inútil e árida especulação intelectual a respeito de trivialidades. O termo *escolasticismo* foi inventado por escritores que ansiavam por desacreditar o movimento por ela representado. A expressão *Idade Média* foi, em grande parte, uma criação humanista, cunhada por escritores humanistas, do século XVI, em referência pejorativa a um insípido período de estagnação, situado entre a Antigüidade (*o período clássico*) e a Modernidade (*o Renascimento*). A Idade Média é vista como nada mais do que um tempo intermediário entre o esplendor cultural da Antigüidade e seu ressurgimento, no Renascimento. Da mesma forma, o termo escolástico era empregado pelos humanistas em referência, igualmente pejorativa, às idéias da Idade Média.

Como podemos definir a Escolástica? Da mesma forma que ocorre com muitos outros termos culturais importantes como *Humanismo* e *Iluminismo*, é difícil oferecer uma definição exata que faça justiça a todas as distintas posições das maiores escolas ao longo da Alta Idade Média e Idade Média Tardia. Todavia, não seria errado afirmar que a Escolástica é o movimento filosófico e teológico, surgido entre os séculos XIII e XVI, que enfatizou a justificação racional da crença religiosa bem como a apresentação dessas crenças de forma sistemática. Logo, o termo Escolástica não se refere a um sistema específico de crenças, mas a um modo particular de se produzir e sistematizar a Teologia Cristã, ou seja, um método altamente desenvolvido de apresentação de conteúdos por meio de diferenciações lógicas, com pretensões claras de forjar um novo método racional para a Teologia.

A Escolástica trouxe contribuições importantes para áreas fundamentais da Teologia cristã, especialmente em relação à discussão sobre o papel da razão e da lógica na Teologia. Os escritos de Santo Tomás de Aquino, Duns Scotus e

Guilherme de Occam – frequentemente destacados como os três mais influentes autores escolásticos – contribuíram de forma impressionante para o desenvolvimento da Teologia, sendo, desde essa época, considerados como marcos de um movimento que deu à Teologia o status de *Ciência*.

É importante falar sobre as diferentes abordagens metodológicas desse período. Há diferentes abordagens na Escolástica, com diferentes escolas filosófico-teológicas. Podemos dizer que as mais relevantes para o desenvolvimento teológico foram o *realismo* e o *nominalismo*, com suas teorias do conhecimento bastante divergentes e que tiveram um impacto decisivo no desenvolvimento da Escolástica.

3.2.3.3 – Realismo E Nominalismo ⁹

Nos séculos XI e XII, o realismo e o nominalismo surgiram como possíveis soluções acerca da questão em torno do *universal* (conceito, idéia ou essência). O cerne da questão era se o universal era algo real ou um simples ato de nossa mente expresso por um nome. Três teorias principais buscaram responder esta questão: o realismo, o nominalismo e o conceitualismo – este último não muito importante aqui.¹⁰

A questão acerca do universal, inicialmente lógico-gramatical, estendeu-se para o campo teológico. João Roscelino (1050 – 1120), tido como pai do nominalismo radical e mestre de Abelardo, lançou a dúvida em torno do dogma trinitário, questionando se a única substância divina não passava de um nome, e se as três pessoas da trindade não seriam três substâncias diversas, indicadas por um nome comum. Assim, surgiu a *heresia do triteísmo*, condenada em 1092 pelo Concílio de Reims. Nominalista moderado, Abelardo foi um dos principais promotores da lógica até o século XIII. Sua obra *Dialética* distinguiu Lógica e Metafísica, dando autonomia à primeira. De acordo com os nominalistas, o sistema de nomes cria diferenças e similaridades que possuem existência somente na mente do falante ou no próprio sistema da linguagem.

⁹ Não é objetivo de nossa pesquisa adentrar na problemática aqui exposta. Para uma visão mais abrangente, ver a obra: **CARRÉ M.** *Realists and nominalists*, Londres, Oxford, 1961.

¹⁰ Para o conceitualismo, os universais são apenas conteúdos de nossa mente, inteligíveis ou conceitos, representações do intelecto que as deriva das coisas (*universalia post rem*) e dessas guarda alguma semelhança. Cf. Vocabulário de Filosofia Lalande.

Para o nominalismo, o universal é um *puro nome*, um *flatus vocis* (pura emissão fonética). Para o realismo, os universais existem objetivamente, seja na forma realidades em si, transcendentem em relação aos particulares (como em Platão, *universais ante rem*), ou como imanentes encontrados nas coisas individuais (como para Aristóteles, *universidade in re*).

A diferenciação entre o realismo e o nominalismo possui uma importância considerável para a compreensão da teologia medieval – embora não haja espaço aqui para aprofundamento da temática. Importa dizer que a fase inicial do período escolástico (1200 – 1350) foi influenciada pelo realismo, e sua fase final (1350 – 1500) influenciada pelo *nominalismo*.

Dois grandes *escolas* deste movimento, que sofreram a influência do realismo e que dominaram o início do período medieval são o Tomismo e o Scotismo, respectivamente derivadas dos escritos de Sto. Tomás e de Duns Scotus. No entanto, o final da Escolástica foi dominado por outras duas escolas, ambas comprometidas com o *nominalismo*, conhecidas como o *caminho moderno* (*via moderna*) e a *escola agostiniana moderna* (*schola augustiniana moderna*).

3.2.3.4 – O Renascimento

O termo, derivado da palavra francesa “*renaissance*”, é hoje empregado universalmente para designar o avivamento literário e artístico que ocorreu na Itália dos séculos XIV e XV. Paolo Giovio, em 1546, referiu-se ao século XIV como um afortunado século em que as letras latinas renasceram. Muitos historiadores alegam que o Renascimento deu origem à Idade Moderna. Foi neste período que o ser humano começou a pensar sobre si mesmo como indivíduo. Algo de novo e empolgante ocorreu na Itália renascentista que se mostrou capaz de exercer um grande fascínio sobre várias gerações de intelectuais. Não fica inteiramente claro o motivo pelo qual a Itália veio a tornar-se o berço desse novo e brilhante movimento na história das idéias. Diversos fatores foram identificados como detentores de certa influência nesta questão.

Primeiro, a teologia escolástica jamais teve particular influência na Itália. Embora muitos famosos teólogos fossem italianos (inclusive Tomás de Aquino e Gregório de Rimini), estes viviam e trabalhavam no norte da Europa. Portanto, havia um vácuo intelectual na Itália ao longo do século XIV. Espaços vazios

tendem a serem ocupados, e o humanismo renascentista empenhou-se para ocupar essa brecha em particular.

Depois, a Itália estava repleta de visíveis e tangíveis resquícios de grandeza da Antigüidade. As ruínas de antigos monumentos e construções romanas espalhavam-se por todo o país e parecem haver despertado, na época do Renascimento, o interesse pela antiga civilização romana, atuando como estímulo para que seus intelectuais resgassem a vitalidade da cultura clássico-romana, em uma época que era culturalmente árida e estéril.

Por fim, à medida que teve início a decadência do Império Bizantino – Constantinopla caiu em 1453 – ocorreu um êxodo de intelectuais de fala grega em direção ao ocidente. A Itália, por mero acaso, ficava convenientemente perto de Constantinopla, resultando no fato de que muitos desses imigrantes estabeleceram-se em cidades da Itália. Um avivamento da língua grega foi, portanto, inevitável e, juntamente com ele, uma retomada do interesse pelos clássicos gregos.

Um componente central da cosmovisão do Renascimento italiano é um retorno ao esplendor cultural da Antigüidade e uma marginalização das conquistas intelectuais da Idade Média. Escritores renascentistas tinham pouco respeito em relação a estas conquistas, considerando que as grandes conquistas da Antigüidade eram superiores às da Idade Média. O Renascimento pode ser parcialmente visto como uma reação contra o tipo de abordagem progressivamente associado às faculdades de Humanidades e Teologia, das universidades do norte da Europa. Irritados pela natureza técnica da linguagem e dos debates escolásticos, os escritores do Renascimento os deixaram totalmente de lado. No caso da Teologia Cristã, a chave para o futuro encontrava-se em um engajamento direto com o texto das Escrituras e com os escritos do período Patrístico.

3.2.3.5 – O Caminho da Racionalização da Teologia

Certamente a tese da racionalização da Teologia encontra neste período da História maior justificativa. A Teologia Cristã encontra aqui uma descaracterização mais acentuada da Teologia e do Dogma Cristão. Isto acontece

pela suplantação do que ainda restava de sapiencial na Teologia oficial por uma racionalidade de tipo fechada.

De antemão desejamos justificar o porquê de não utilizarmos apenas o material produzido por Paul Tillich para apresentarmos o processo de consolidação do racionalismo na Teologia, uma vez que o autor dedica várias páginas de suas obras *História do Pensamento Cristão e Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*¹¹, a esta temática, bem como a mesma aparece no decorrer das mesmas. Não concordamos com Tillich em sua visão acerca da ortodoxia protestante como um momento áureo da teologia protestante. Acreditamos mais realista as visões de Fierro, Pannenberg e até mesmo Moltmann acerca do racionalismo já bastante presente no interior da ortodoxia do protestantismo clássico – e veremos o porquê disso logo adiante. Também não concordamos com a interpretação que Tillich faz da reação do pietismo à ortodoxia protestante, vendo-a apenas como uma luta de classes. Certamente a insurreição do pietismo se deu devido ao racionalismo teológico e dogmático presente na ortodoxia protestante que asfixiou a mística e a experiência religiosa. Hoje percebemos isso de forma muito clara, quando assistimos explodir os vários *movimentos do espírito* e o fenômeno da *volta ao sagrado selvagem*.

Todavia, não desprezamos o grande autor e sua teologia, até mesmo porque não deixa de ter razão quando afirma que a “*teologia da Reforma suscitou um problema educacional próprio que a levou para o racionalismo*”.¹² Tillich afirma que na Reforma todas as pessoas precisavam ter um mesmo ensinamento básico das doutrinas fundamentais da fé. Ao tornar o ensino extremamente simples para isso, promoveu-se uma simplificação generalizada que se tornou cada vez mais um racionalização. Passou-se a ensinar o que poderia ser entendido pela razão. Afirma Tillich que

Em conseqüência dessa necessidade, as doutrinas tiveram que se torna mais razoáveis a fim de serem entendidas. Dessa forma, a educação religiosa colaborou, juntamente com outras práticas, para o advento do iluminismo. Em geral, as pessoas que viviam na época do iluminismo pensavam que apenas preservavam a tradição religiosa. Mas diziam: ‘precisamos fazê-lo de modo razoável para que as pessoas entendam a religião.’¹³

¹¹ TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo, ASTE, 1999. ID., *História do Pensamento Cristão*. São Paulo, ASTE, 2000.

¹² TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX...*, p. 50.

¹³ Ibid.

A Doutrina Cristã – que já tinha sofrido bastante no processo de platonização do cristianismo – sofreu um retrocesso muito grande no cenário do novo mundo não mais romano. A queda do império e a entrada dos novos povos – chamados bárbaros (francos, lombardos, visigodos) – significaram um grande desafio para a Teologia nesta nova estrutura.

O Império Romano cai por uma gama de fatores que não apenas a força dos bárbaros. Estes povos do norte da Europa tomaram aos poucos, e muitas vezes de forma até pacífica, grande parte do Império, fragilizado por sua luta com o oriente. O Império caiu, mas a religião cristã permaneceu. E evangelizar estes povos significou um desafio muito grande para a Igreja. É aí que se desencadearam de vez os maiores problemas com relação à Teologia e ao Dogma.

A pedagogia usada para a evangelização desses povos foi o que J. L. Segundo chamou de *pedagogia apressada*.¹⁴ Vimos a importância da participação das comunidades na formação de uma teologia viva e dos dogmas como processo vitalizador. Como vimos, nos primórdios do cristianismo, a teologia e os dogmas brotaram de perguntas suscitadas pelas comunidades cristãs. A revelação foi sempre *captada* em consonância com a realidade da vida. Não eram fórmulas desconexas da história das comunidades. Mas como evangelizar a nova estrutura sem lhe dar tempo para maturar e aprender a aprender a fé?

Juan Luis Segundo afirma que na Cristandade a evangelização dos bárbaros aconteceu na forma de respostas antes mesmo que as perguntas fossem naturalmente formuladas. A Igreja docente não respeitou o caminho natural da formação da consciência e de uma mente genuinamente cristã – conforme a moral proposta por Paulo, o apóstolo. O problema aparece de forma tênue e quase imperceptível. A verdade não é fruto da experiência histórica, mas é algo imposto e já dado. A verdade não é buscada, está pronta. Passa a ser algo exterior, e não mais resultado da experiência vivida. O dogma é tornado algo exterior ao homem, uma verdade obedecida, e não mais uma verdade experienciada como uma *boa novidade* em sua vida.

A primeira geração de alguns povos bárbaros tornados cristãos recebe, imediatamente, uma informação teológica que, no processo veterotestamentário, a pedagogia divina gastou oito séculos para preparar. O preço dessa “rapidez” ou apressamento será, como já vimos, uma certa dose

¹⁴ **SEGUNDO**, J. L. O Dogma que Liberta. Fé, Revelação e Magistério Dogmático. São Paulo, Paulinas, 2000, pp. 263-306.

de extrinsecismo que afetará o dogma assim recebido. A autoridade “dogmática” não terá faltado à verdade “objetiva” e, sem dúvida, vai ser acatada, mas o resultado não será uma experiência mais rica e, sim, uma técnica sagrada, através da qual manejam-se dados escatológicos. Técnica que, mais tarde, se desenvolverá até chegar ao extremo – ocasião da Reforma – da “venda” de indulgências parciais ou plenárias.¹⁵

Um povo que recebeu uma teologia pronta reproduzirá esse mesmo tipo de teologia, acrescentando-lhe ainda uma gama de dados que em nada tem a ver com a primeira teologia originante. É sabido que a teologia das primeiras comunidades, principalmente por força de Paulo, é uma teologia aberta, madura, porque é resultado das verdadeiras questões da vida. A teologia conforme a ênfase paulina é uma teologia para a *maturidade da fé*. O grande problema da teologia medieval, neste sentido racionalista – como mencionou J. L. Segundo, uma teologia técnica –, é não mais levar em conta a fé como um exercício da liberdade que revele uma maturidade para os desafios da vida. Os bárbaros tornados cristãos da noite para o dia, e que receberam um “evangelho pronto”, não formularam suas questões existenciais, mas receberam prontas as respostas. Por consequência disto, a fé foi para bem distante do que pensava Paulo. O resultado dessa teologia foi uma fé mergulhada em ritos vazios, resposta pela ansiedade com relação à magia. A partir daí, durante toda a Idade Média, e por que não falar até a Pós-Modernidade, passou-se ao desenvolvimento de uma *fé de tipo mágica*, a-histórica, descomprometida com a vida comunitária, de mãos dadas com o individualismo.

Juan Luis Segundo dispara contra isso, ao que chamou de “esquizofrenia entre dogma e experiência”. Sim, pois um dogma recebido de forma pronta pouco pode auxiliar na solução dos problemas mais fundamentais da vida. Não participa no processo de humanização de uma cultura.

A “inculturação” do cristianismo na mentalidade dos povos bárbaros que se instalaram nos antigos territórios ocidentais do Império Romano obriga, por mais inconsciente que seja o peso dessa obrigação, a voltar a uma concepção moral nitidamente pré-paulina. E até, como já vimos, pré-cristã.¹⁶

Na Idade Média, a Teologia e o Dogma deixaram de lado a experiência para se tornarem cada vez mais exercícios de uma racionalidade fechada com pretensões de dizer o mistério. A Teologia continuou como objeto dos especialistas, mantendo o laicato como mero receptor de “dogmas” que se

¹⁵ Ibid., p. 285.

¹⁶ Ibid., p. 288.

tornaram imutáveis e inflexíveis. O custo da *uniformização da fé* imposto pela autoridade dogmática foi alto demais. Engessou as fórmulas de fé e impediu que se suspeitasse que algumas coisas não eram verdadeiras e tampouco humanizantes. Por conta disso, o cristianismo, se não sofreu um regresso, sofreu um grande atraso em sua Missão.

Ao assimilar algo alheio, sempre ficam sem efeito coisas que somente a cultura, na qual o pensamento foi criado, pode pensar, expressar e desenvolver, em sua totalidade. Categorias que libertavam o homem do temor aos castigos de Deus e da busca da segurança no sagrado, diante da ameaça desses castigos pautados pela lei, não se enquadravam com a necessidade – e o dever – de dirigir, sólida e, às vezes, violentamente, a conduta e o pensamento do povo a respeito de seus deveres básicos e, cívicos e religiosos. Mas o cristianismo continuou pretendendo ser tal quando, de fato, voltou atrás, conformando-se a ser uma religião da lei, com seus prêmios e castigos. O povo, assim, vítima de uma pedagogia apressada, obriga, por sua vez, por mais paradoxal que possa parecer, o cristianismo a “atrasar-se”.¹⁷

Juan Luis Segundo denuncia que esse processo de uniformização da fé, que está longe de ser uma unidade viva, se fortaleceu com as relações políticas entre magistério da Igreja e poder secular. O poder terreno que o magistério adquiriu foi às custas da racionalização do Dogma e da Teologia, funções que cabem a todo o Povo de Deus. Desta forma, usa a Teologia e as definições dogmáticas para responder às questões que caberiam, logicamente, a uma fé adulta e madura. Acontece assim, uma alienação das funções tanto do magistério, que sobrevive com a função de polícia eclesiástica, como do laicato, este relegado a um tipo de piedade bastante distante daquilo que deveria ser uma fé capaz de traduzir-se em ações verdadeiramente humanizadoras.

Devido à importância da temática, vejamos tudo o que dissemos de forma mais aprofundada, começando, inclusive, com uma visão geral sobre o tempo histórico do qual falamos.

3.2.3.6 – A Teologia como Ciência

A Teologia ocidental escolástica teve profundo impacto sobre o pensamento cristão moderno. O termo *teologia escolástica ou medieval* normalmente é usado como referência à Teologia ocidental do período médio e

¹⁷ Ibid., p. 289.

tardio, ao passo que o termo *teologia bizantina* é utilizado com relação à Teologia da Igreja oriental, do mesmo período até a queda de Constantinopla em 1453. Como vimos, durante este período, na história europeia ocidental, os centros da Teologia Cristã gradualmente se transferiram para o norte, para a região central da França e da Alemanha. Embora Roma tenha permanecido como centro do poder cristão na região, a atividade intelectual gradualmente migrou para os mosteiros da França, como Chartres, Reims e Bec. Com a fundação das universidades medievais, a Teologia rapidamente se consolidou como uma área central de estudos acadêmicos. Uma típica universidade medieval oferecia quatro faculdades: o curso básico de humanidade e os três cursos superiores de Teologia, Medicina e Direito – abordaremos este assunto mais adiante.

O ocidente conhecerá um novo estatuto teológico a partir do século XIII, que começa em Paris a partir de 1200, com o nascimento das primeiras universidades.¹⁸ Uma nova designação do uso do termo *Teologia* surge com Abelardo no começo do século XII para conceituar o conjunto da doutrina cristã. Isto está registrado nos próprios títulos de suas grandes obras: *Theologia christiana*, *Theologia scholarum* e *Theologia*.¹⁹ Antes disso, somente se designava *theologia* a parte da doutrina de Deus e da Trindade. O termo grego *oikonomia* designava a doutrina salvífica de Deus na história humana. Ainda assim, Pannenberg afirma que o termo *theologia* só passou a ser utilizado no começo do século III, vê-se isso na *Stromata* de Clemente de Alexandria e sua clara contraposição dos termos *theologia christinana* e a *mitologia* dos poetas.²⁰ Para Clemente, o verdadeiro conhecimento de Deus, a *theologia*, somente acontece por via da Revelação Cristã. Este uso do conceito de Teologia como vemos hoje, procede da Filosofia, e precisamente de Aristóteles. Na Patrística não é usado como na escolástica nascente no século XII, que utilizou o termo *theologia* para diferenciar a *sacra doutrina* das disciplinas profanas, isto é, o uso generalizado da palavra *theologia* aconteceu no contexto universitário de *facultas theologica* e logo se uniria ao problema da cientificidade da Teologia.²¹

¹⁸ Cf. PANNENBERG, W. *Teoria de la ciencia y teologia*. Madrid, Cristiandad, 1981, p. 14.

¹⁹ Cf. Ibid, p. 15. Ver nota 1 da mesma página referida.

²⁰ KATTENBUSCH, F. *Die Entstehung einer christlichen Theologie (Zur Geschichte der Ausdrücke Theologia, Theologe, Theólogos)*, ZThk (NF) 11 (1930) 161-205. In: PANNENBERG, W. *ibid*.

²¹ Cf. Ibid, p. 16.

A novidade do século XIII influenciará o próprio método da Teologia – que até então figurava como doutrina cristã. Santo Agostinho distinguia a doutrina cristã, entendida como *sapientia*, da *scientia*. Apesar de não alertar para que não fossem divididas, ele afirmava que as ciências deveriam se ocupar das coisas temporais e a sabedoria das coisas eternas, ou seja, das coisas de Deus como bem supremo. Santo Agostinho afirmava que as ciências deveriam estar a serviço da sabedoria, por isso a Filosofia deveria servir a doutrina cristã (verdadeira sabedoria), e assim encontrar a sua plenitude. Esta concepção agostiniana da doutrina cristã como sabedoria foi conservada até a Alta Idade Média, quando a filosofia aristotélica entrou no cenário cristão. Para Aristóteles, ao contrário de Platão, a sabedoria era o mais alto conhecimento. Ela compreendia tanto a visão intuitiva (*nous*) como a ciência (*epistéin*). A sabedoria para Aristóteles é a ciência das formas mais altas do ser, das coisas divinas e das origens de tudo o que há e de todo o conhecimento.²² Clemente de Alexandria via a sabedoria encarnada na doutrina cristã. Do mesmo modo Santo Agostinho concebeu a doutrina cristã como sabedoria, mas não oposta à Filosofia, por este fato, a ciência não está, aqui, para além da doutrina cristã. É bem verdade que se em Santo Agostinho há uma distinção entre ciência e sabedoria, ele harmoniza ciências e Filosofia, quando reduz esta última ao conhecimento de Deus e insere as ciências na Filosofia. Temos em Santo Agostinho o seguinte esquema: doutrina cristã, depois filosofia, depois ciências, sempre inseridas e para serviço do estatuto da outra, as ciências servem à Filosofia, que serve à Doutrina Cristã.

Isso muda radicalmente no século XIII, pois a Teologia não será uma sabedoria distinta das ciências. A filosofia de Aristóteles determinará seu estatuto científico, até então intimamente ligado ao conceito de *sabedoria cristã*, e não à idéia de sabedoria filosófica – para Aristóteles o mais nobre conhecimento. Daí em diante a Doutrina Cristã necessitará de se conformar ao estatuto científico nascente para, então, ser concebida como uma ciência legítima. Para sua legitimação a Teologia necessitou se transformar em ciência nos moldes aristotélicos, conforme desenvolvido nos *Analíticos posteriores*. A Teologia deveria dali por diante, passar a ser um sistema de deduções lógicas a partir dos primeiros princípios aristotélicos, no caso da doutrina sagrada, passar a ser um

²² Ibid., p. 18.

sistema de deduções lógicas dos artigos de fé.²³ Assim, a partir do século XIII podemos falar de *cientificidade da Teologia*, o quase abandono da via sapiencial e o esforço constante em oferecer uma definição lógica da Doutrina Cristã. Por esta nova estrutura, a Teologia passou sempre a perseguir, a partir daí então, os conceitos de ciência dominantes em todos os tempos, movimento que permanece vivo até hoje.

Pannenberg nos adverte que a necessidade de uma episteme para a Teologia não é nova. O pensamento cristão e os esforços de construção de uma *doutrina cristã*, desde os seus primórdios, assistiram a uma constante busca de base epistemológica para tal empreitada. Essa busca culminou na identificação e na conseqüente vinculação da tradição cristã com as idéias da filosofia grega, mais precisamente o platonismo, como sendo a primeira episteme para o *fazer teológico*. Isso se revela claro pelo fato de que, buscando demonstrar a verdade universal da doutrina cristã, os doutores da Igreja acabaram por identificar o Deus cristão com o Deus dos filósofos e a unidade da Criação-Salvação com o dualismo de Platão. Esta conexão de uma tradição religiosa nascente, que buscava definir sua inteligência para manifestar sua *ratio*, pelo contato com o pensamento geral da filosofia grega, acabou por marcar profundamente e gerar as características fundamentais daquilo que no cristianismo se desenvolveu como *Theologia*. A história do conceito de Teologia no cristianismo é a prova da estreita vinculação do pensamento cristão com a filosofia grega. Isso foi *necessário* para tornar a mensagem de uma religião de bases judaicas e local, em algo de proporções universais - como visto anteriormente na crítica de J.L. Segundo. Este movimento começou no século II e foi desenvolvido sistemática e principalmente com Santo Agostinho. Todavia, a *episteme agostiniana* seria duramente questionada pelas modificações intelectuais operadas a partir do século XII. Isso significou um novo problema para a doutrina cristã, que novamente se viu diante da necessidade de adaptação conceitual e epistemológica para dizer sua verdade. Seria, então, novamente necessário adequar-se às exigências categoriais de um novo mundo que surgia. O pensamento aristotélico, já bastante difundido no mundo islâmico, que permanecia *desconhecido* por séculos na Europa ocidental, agora irrompia

²³ Cf. **PANNENBERG, W.** *Teoria de la ciencia y teologia* ..., p. 19.

com imensa força nas recém criadas universidades européias, obrigando a Teologia a acompanhar seu movimento.

São Tomás de Aquino, padre dominicano e mente brilhante do corpo docente da Universidade de Paris, é o principal empreendedor dessa tarefa. O grande doutor da Igreja buscou fundar uma *Teologia* que em seu conjunto fosse definida como *Ciência*. Tal concepção necessariamente precisava romper com o antigo estatuto da *Teologia* de até então, apresentando-se como um novo tipo de conhecimento. O caminho exigido de São Tomás era construir uma nova *doctrina christiana* concebida sobre as novas bases epistemológicas de sua época, a filosofia aristotélica. A nova doutrina não poderia deixar de ser, por isso, uma ciência rigorosa e objetiva. Era necessária uma ruptura fundamental com o modelo vigente, que geraria grandes conflitos no seio da Igreja. Não era possível fazer uma transição pacífica, sem traumas para a tradição teológica, uma vez que a nova doutrina tomista abraçava bases epistemológicas radicalmente diferentes da tradição doutrinária agostiniana. Por isso a História da Igreja testemunha os grandes conflitos entre a escola tomista que nascia e a agostiniana que representava o antigo e milenar paradigma teológico.

Só é possível entender isso quando percebemos que a nova doutrina de inspiração tomista escolheu uma via diferente de tudo aquilo que era tido como tradicional para dar conta do conhecimento teológico. Ao contrário da teologia platônica agostiniana, a teologia tomista interpretou o esquema paulino a partir da base aristotélica que é muito mais pessimista que a de Platão, quanto as possibilidade da inteligência e da contemplação das realidades inteligíveis e espirituais da realidade sensível. O tomismo rejeita diretamente a *theoria* platônica da teologia agostiniana. O ideal do conhecimento científico é resumido ao nível da *dianoia*, isto é, do pensamento discursivo e conceitual que procede por encadeamento lógico sucessivo de raciocínios regressivos e dedutivos.

Como é possível fazer teologia em tais condições? Seria Deus um ser conhecível em si mesmo? São Tomás acredita poder responder a esta questão com quatro respostas afirmativas. A razão natural pode, conforme Aristóteles, não somente se elevar aos efeitos de sua causa primeira e demonstrar a existência de Deus, mas discernir também seus atributos pelo modo de conhecimento analógico. Além disso, pode, por via de análise dedutiva, conhecer a natureza do homem e seus fins, descobrindo as leis pelas quais Deus a domina e governa. Esta parece

ser, sem dúvida, uma empreitada no mínimo audaciosa. A teologia natural de São Tomás foi fundada inteiramente sobre a lógica de Aristóteles que afirma que a inteligência humana não pode conhecer nada de fora para além da experiência sensível, mas que pode remeter a uma noção de uma Causa primeira e de uma Inteligência pura que existe sempre entre os efeitos e suas causas. Sendo assim, se o conhecimento da fé continua a corresponder à obra da graça divina que permite ao homem se dirigir ao seu fim sobrenatural e encontrar um dia a felicidade a qual aspira, este conhecimento de fé vem, segundo a nova teologia, se ajuntar ao obtido através da luz natural. Esta não pode estar separada de uma fé informe, mas vai se aperfeiçoar e passar ao estado de fé formada e explícita. Colocando de outra forma: na fé, a inteligência adere ao seu objeto que está fora de toda evidência. Seu objeto tem um aspecto formal: a realidade divina, e um aspecto material: os dogmas e os artigos de fé. Estes artigos ou ainda as verdades de fé, como a Trindade, a Encarnação, a Redenção e o mundo futuro nos são comunicados por Deus, mas através da mediação do Magistério, que interpreta e explicita de forma infalível depósito da Revelação na Escritura e na Tradição da Igreja. Não é necessário pensar muito para perceber que tal empreitada logo significaria um iminente risco de um positivismo teológico com todo tipo de absurdo. O conhecimento da Fé baseado inteiramente sobre a autoridade da Revelação confirmada pelo Magistério Eclesiástico se mostraria como um equipamento de poder inaceitável para as correntes agostinianas e místicas, que logo irromperiam na Revolução Protestante do século XVI, marcando a Igreja com um novo cisma após o oriental, desta vez, no ocidente europeu. É importante esclarecer que São Tomás não aniquila o conhecimento pela via sapiencial, mas dá maior ênfase na função da racionalidade lógica na construção do conhecimento teológico. Assim, podemos dizer que em São Tomás de Aquino o conhecimento da fé é também conhecimento da ciência divina, ficando nossa razão natural persuadida por isso.

24

O racionalismo teológico começa a se intensificar quando os princípios aristotélicos reclamam que as verdades reveladas sirvam de base para o desenvolvimento de uma *verdadeira ciência teológica*. Neste caso as verdades da fé são transformadas em axiomas pela inteligência que nos permite penetrar na

²⁴ Cf. CHENU, M. D. *La théologie est-elle une science?*... p. 39-89.

intimidade das coisas e por uma transposição super-analógica dos seus conceitos capazes de exprimir adequadamente a realidade divina. A Teologia, a partir daí então, poderá explicitar o conhecimento da fé e apoderar-se da coerência interna da Revelação, reencontrando a estrutura mesma do pensamento divino. Com a ajuda da luz natural, que lhe fornece a lógica, o teólogo pode obter por via silogística, isto é, por dedução formal, novas conclusões e assim aumentar o campo do conhecimento da fé. A luz natural, de acordo com a teologia tomista, ajuda o teólogo na refutação das razões que o descrente possa apresentar para opor-se à Revelação.²⁵

O exercício da nova racionalidade teológica construiu uma visão objetiva de *Teologia* na medida em que concebeu o racionalismo teológico como promotor do conhecimento da fé. Este deveria ser assentado sobre os princípios e as proposições reveladas. Deste modo, podemos afirmar que a Teologia concebida sobre o modelo da ciência aristotélica – como uma *ciência sagrada* que por via dedutiva ou argumentativa pode tirar conclusões dos seus primeiros princípios – introduziu em uma total alienação os dados da fé, justamente pelo processo de torná-los como realidades objetivas. Neste processo lógico-racional Deus pode não mais ser visto como Vivente, mas como Primeiro Móvel e Inteligência Pura. A Revelação não mais como um evento que nos interpela em nossa existência concreta e ilumina nossa inteligência, mas uma soma de enunciados e de proposições. A Fé não mais como a resposta pessoal diante da iniciativa de Deus, mas adesão de minha inteligência a certo número de proposições dogmáticas ou aos artigos de fé propostos e garantidos pelo Magistério eclesiástico. A Igreja como instituição de salvação infalível.

É muito importante separar o exercício teológico, que São Tomás faz a partir do novo paradigma aristotélico, da via contemplativa que não é destruída por seu sistema. Para se fazer justiça é necessário dizer que em São Tomás a razão natural é constrangida para descrever os atributos divinos não somente por via de eminência, mais também pela via negativa. O conhecimento da fé possui um modo de conhecer pelo amor, que significa êxtase. A sabedoria ou o conhecimento místico dos santos, de todos aqueles que se beneficiam de uma iluminação de sua inteligência pelos dons do Espírito, não é banida da busca do

²⁵ Cf. CONGAR, Y.M.J. *La foi et la théologie*. Tournai, 1962, primeira parte.

conhecimento de Deus. Se pudesse resumir a intenção de São Tomás em uma frase diria que o doutor da Igreja vê a ciência como feliz por poder participar do mundo da visão intuitiva. De fato, em São Tomás, a Teologia permanece como serva da fé e sem perder o seu caráter místico, mas paga um alto preço pela entrada da racionalidade de tipo lógica no método teológico. A Teologia como ciência em São Tomás significa a fé feita *discurso lógico* que dá as razões da própria fé. A Teologia que segundo os Pais da Igreja é *razão sapiencial* em São Tomás é feita *razão científica*. Ora, nesta relação entre fé e razão-científica, a razão é posta a serviço da fé, e deve servir à fé com sua autonomia. Sintetizando, a *razão teológica de São Tomás* está a serviço da fé e a Teologia é a razão perfeita, suprema. A razão questiona a fé, mas muito mais a fé questiona a razão, a partir de uma Razão Divina Superior feita *Theologia*. Com isso, São Tomás, apesar de usar a racionalidade aristotélica para a construção da nova razão teológica, promove a separação desta mesma da razão filosófica de tipo demonstrativo, afirmando que a razão teológica vai para além de uma racionalidade irrefutável. Isto pode ser entendido pelo fato de que São Tomás desejava que a Teologia assumisse a forma de uma ciência para a defesa da própria fé.

Nossa fé é tal que, como não se pode provar por razões necessárias..., também não se pode impugnar pelas mesmas razões. Portanto, a isso deve visar a intenção do apologeta cristão: não provar a fé, mas defendê-la.²⁶

O perfeito interesse pela construção de uma teologia em defesa da fé não poderia evitar que no futuro bem próximo esta teologia fosse conduzida para objetivação e para o racionalismo. O desenvolvimento posterior da Teologia, seja no catolicismo ou na ortodoxia protestante, pela exacerbação da noção tomista de ciência apologética, gerou o que podemos chamar de uma *Teologia como ciência puramente conceitual e argumentativa*, entorno de sua autoridade e de um dogmatismo em si mesmo. Neste momento chegou-se ao que hoje é denominado de *positivismo da Revelação*, ou ainda, *racionalismo teológico*. Isto significa dizer que a Revelação passou a ser tratada como um dado conceitual que o teólogo pode, em qualquer momento, manipular, como o físico o faz sobre seu objeto. A Teologia é transformada em um conhecimento de controle, a exemplo das ciências da natureza, e se considera como *theologia gloriae* (rainha das ciências), acreditando dispor da verdade última na medida em que pressupõe uma

²⁶ **TOMÁS DE AQUINO**. *De rationibus fidei contra Sarracenos, 2*. In: **BOFF**, Clodovis. *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis, Vozes, 1999.

homogeneidade perfeita entre a Revelação, o Dogma e a Teologia.²⁷ Vejamos passo a passo como isso se deu.

3.2.3.7 – Da Teologia Especulativa à Teologia Prática

Vimos que a partir do século XIII São Tomás de Aquino busca apresentar a Teologia como uma Ciência especulativa e teórica.²⁸ Pannenberg afirma que “Tomás de Aquino buscou esclarecer com exatidão o problema do caráter científico da Teologia, interpretando a Teologia como ciência derivada e reclamando assim ao mesmo tempo para ela o título de ciência no sentido pleno da palavra”.²⁹ Diz ainda que buscou oferecer alternativas para que os artigos da fé fossem evidenciados através de um modelo de ciência aristotélica e que pudessem também ser demonstrados. Todavia, já no começo do século XIV, dentro da própria ordem dos dominicanos, nasceram as dúvidas com respeito a solução dada por Santo Tomás ao problema do caráter científico da teologia. Os teólogos dominicanos Guilherme Petri de Godino, João Picardi von Lichtenberg e sobretudo Hervaeus Natalis, limitaram novamente a pretensão da Teologia de ser Ciência no sentido especulativo e rigoroso do aristotelismo.³⁰ Assim, as razões dos dominicanos convenceram a quase todos de um modo geral. Tal idéia voltou a aparecer somente no tomismo tardio da neo-escolástica.

Resolvida tal questão, já no século XIII, um grupo de teólogos buscou analisar o uso da racionalidade aristotélica na Teologia com pretensões de defini-la como uma *Ciência Prática*. Guilherme de Auxerre, Alexandro de Hales e Buenaventura buscaram pôr fim à dúvida sobre o conhecimento especulativo e fixar as bases para uma nova orientação da Teologia. Tomando como base a perfeita conjugação dos elementos teoréticos e práticos na via teológica sapiencial, acabaram tomando como desafio construir uma *theologia practica*. Ricardo de Mediavilla foi o primeiro a defender o conceito de *Teologia* como *ciência prática*, afirmando que a Teologia trata não apenas do ponto de vista do

²⁷ CONGAR, Y. Op. cit., p. 113-193. CHENU, D. La foi dans l'intelligence. Paris, 1964, p. 115-138 e p. 269-282.

²⁸ LANG, A. Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. 1964. In: PANNENBERG, W. Op. cit., p. 236.

²⁹ Ibid.

³⁰ FINKENZELLER, J. Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. 1960, p. 201 ss. In: PANNENBERG, W. Op. cit., p. 237.

conhecimento de Deus, mas principalmente do ponto de vista do seu amor. Duns Scotus (c. 1265- c. 1308) seguiu sua intuição e resolveu justificar a interpretação da Teologia como uma ciência prática. O franciscano Scotus, anti-tomista por ser agostiniano, buscou anular a resistência que São Tomás mostrara com referência ao conceito de ciência prática como algo inferior e propôs uma compreensão inversa. “Segundo ele, pelo contrário, o conhecimento como *cognitio practica* é superior a todo conhecimento meramente especulativo”.³¹ O conceito de teologia como ciência prática defendido por Scotus possibilitou o desenvolvimento da Teologia de um modo sistemático e coerente sobre bases antropológicas. Pannenberg afirma que esta tese não chegou ao seu auge em Scotus, mas significou as bases do que podemos afirmar como *teologia moderna*. Assim, o desenvolvimento do conceito de *teologia como ciência prática* libertou a própria Teologia do esquema teológico tomista especulativo e proporcionou também uma transformação radical na idéia aristotélica acerca do conhecimento prático.

3.2.3.8 – O Positivismo Teológico

Alfredo Fierro – discípulo direto do proeminente Bernard Lonergan, grande autoridade em metodologia teológica –, em sua obra *Teologia: Punto Critico. El positivismo Teológico*³² afirma que por *positivismo teológico* ou *teologia positivista* devemos entender a teologia que tem por único princípio a *positividade* dos enunciados empiricamente dados, tidos como recebidos diretamente de Deus. Este tipo de teologia aparecerá no catolicismo do século XVI pela figura de Melchior Cano, e com algumas personalidades do protestantismo logo após a Reforma, com figura como J. H. Alsted e o próprio reformador Melancton.³³

Fierro afirma que o positivismo teológico apareceu no catolicismo imediatamente após ao Concílio de Trento. Com a liquidação do nominalismo escolástico e a redescoberta da cultura greco-romana anterior à *filosofia cristã* pelos renascentistas e, ainda, com a mudança do mundo operado pelo resgate de uma visão que aos poucos foi forjando o antropocentrismo, a Igreja foi

³¹ Ibid.

³² FIERRO BARDEJI, Alfredo. *Teologia: ponto critico. El positivismo teológico*. Pamplonam Dinor, 1971. *Passim*.

³³ PANNENBERG, W. Op. cit, p. 248 ss.

surpreendida e “levada” a buscar meios para firmar sua legitimidade. Principalmente após o duro golpe da cisão com os reformadores e com o antropocentrismo. No campo protestante, o positivismo será o *bíblico*, o germe do que logo se revelará como a ortodoxia protestante. Seu expoente sistemático mais forte será Schleiermacher, que dá origem às correntes racionalistas liberal, dialética e radical. Fierro demonstra que as bases do positivismo católico são muito mais amplas do que as do protestantismo. O positivismo católico não se baseia apenas nas Escrituras, mas principalmente na Tradição.

O positivismo católico tem sua origem, como dito acima, no século XVI, e seu expoente foi Melchior Cano (1509 – 1560). No século XVII Petau e Thomassin foram seus promotores. A obra marcante escrita por Melchior Cano foi sua *De locis theologicis*, publicada em Salamanca após a sua morte. Cano buscou produzir uma obra nos moldes da epistemologia aristotélica. Seu *De loci theologicis* “*quer ser o organon da nova teologia, seu discurso do método, sua teoria do conhecimento.*”³⁴ Cano formulou um problema que foi respondido por si mesmo: desejava saber como um determinado enunciado podia ser revelado ou não. Diante de tal empreitada, ele precisou detectar as garantias divinas que pudessem autenticar e legitimar de forma evidente cada enunciado teológico. Entraram em cena os pontos de referência, os *lugares teológicos* descritos por Cano como legitimadores dos enunciados teológicos; eles são ao todo dez e os principais são: a Escritura, a Tradição, a autoridade da Igreja, dos concílios e do papa. Depois vêm a doutrina dos pais da Igreja e dos teólogos e por fim, os ensinamentos da razão natural, dos filósofos e da história. Dessa forma, afirma Fierro, o caráter revelado de toda proposição encontra um lugar teológico que o estabeleceu e o validou. Assim se define o programa da teologia positivista de Cano.

Com este programa e método temos já constituído o positivismo dogmático; e assim, a obra de Cano sobre os lugares teológicos representa o ato de fundação de uma teologia de cunho positivista, cuja idiosincrasia se define pelo feito de tomar certas realidades empíricas como espaços (lugares) que contêm acertos proferidos ou garantidos diretamente por Deus. A doutrina católica pós-tridentina não fará outra coisa que aplicar e desenvolver esse programa.³⁵

³⁴ FIERRO, op. cit. p. 14.

³⁵ Ibid. p. 15.

De acordo com Fierro, Melchior Cano está atento ao seu projeto, uma vez que sua obra contém os detalhes metodológicos acerca do modo de proceder do teólogo. Cano comenta, analisa e critica os lugares teológicos aonde cada proposição encontra as condições que garantem a sua verdade dogmática. Seu método define com clareza os princípios epistemológicos da argumentação dogmática positivista, que serão tomados futuramente como pressupostos básicos de muitos teólogos. O método de Cano constitui a chave de interpretação básica para o significado e a intenção da teologia católica moderna. Fierro suspeita que essa teoria dos lugares teológicos influenciou também o próprio protestantismo e sua doutrina, que é bem semelhante ao positivismo dogmático de Cano. As informações de Fierro conferem de forma quase precisa com aquilo que escreve Pannenberg, principalmente ao afirmar que a *teoria dos lugares teológicos* talvez tenha influenciado a própria dogmática de Melanchton. Fierro afirma que o teólogo luterano Rodolfo Agrícola em sua obra *De inventione dialectica*, datada de 1527, tomou a teoria dos lugares teológicos de Cano. O mesmo parece ter acontecido com Melanchton que publicou já em 1521 uma obra com nome semelhante à obra de Cano. A obra de Melanchton recebeu o nome de *Loci communes rerum theologicarum*. Em sua reedição de 1535 seu nome já figurava como *Loci communes theologiae*. Curioso é ver que também em 1610 John Gerhard – segundo Tillich³⁶, o pai do racionalismo teológico protestante –, grande teólogo reformado, publicou uma dogmática sob o título *Loci theologici*.

Para resistir com segurança dogmática à teologia católica, os protestantes no início do século XVII fortaleceram a teoria da inspiração literal da Bíblia. Isto mostra que após a cisão da Igreja no ocidente, a Teologia, tanto no lado católico como no âmbito protestante, estava enrijecida e centrada em um regime que se alimentava de garantias e certezas positivas. A teologia dos católicos garantia-se através do magistério papal, a teologia dos protestantes por uma suposta inerrância da Escritura. Fierro defende a hipótese de que tanto o positivismo protestante, quanto o positivismo católico, foram concebidos na mesma época e em resposta ao mesmo tipo de necessidade: “*a de ter razão e de saber que se tem,*

³⁶ Houve grandes escolásticos no protestantismo, alguns deles tão grandes como os escolásticos medievais. Entre eles destaca-se John Gerhard (1582 – 1637), que em sua obra monumental [*Loci theologici*] discorreu com profundidade sobre tantos problemas quanto os escolásticos medievais dos sécs. XII e XIV. TILLICH, Paul. *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX...*, pp. 43 e 44.

e a de assegurar cada um a própria legitimidade cristã diante das demais igrejas.”³⁷

Wolfhart Pannenberg afirma algo bastante parecido com aquilo que Fierro apresenta. Defende a idéia de que a teologia protestante também caminhou para um tipo de positivismo teológico – na verdade, deveríamos chamá-lo de *racionalismo teológico*, uma vez que o positivismo propriamente dito, como já o demonstramos no primeiro capítulo, nasce bem mais tarde com Comte, que cindi com a metafísica. No entanto, continuaremos a utilizar esporadicamente o termo *positivismo* para sermos fiéis a Fierro e *positividade* para sermos fiéis a Pannenberg. [Tillich usa o termo *raionalismo*.] O racionalismo teológico de Cano e também do lado protestante continuam sobre uma matriz metafísica, não devendo, por isso, ser denominado de positivismo, uma doutrina que rompeu com o mesmo. Pannenberg afirma que em favor do caráter prático e racional da teologia, Hasenreffer e J. Gerhard em 1600 e em 1610, respectivamente, escreveram suas obras. J. Gerhard defendeu, no primeiro do total de nove tomos de sua *Loci theologici*, a concepção de uma teologia prático-racionalista. Nem mesmo o reformador Melanchton conseguiu escapar dessa onda racionalista da Teologia. Construiu uma dogmática teológica em perspectiva ético-prática. Seu objetivo, afirma Pannenberg, era encontrar os pontos antropológicos de contato com a pedagogia moral humanista. Pannenberg afirma: “*É claro que Melanchton tinha que idealizar uns loci theologici particulares, já que aos olhos dos teólogos reformados os efeitos dos homens estavam desordenados pelo pecado e já não podiam raciocinar retamente*”.³⁸ O texto de Pannenberg ainda registra o seguinte fato: “*Na última edição de seus Loci theologici, de 1559, Melanchton limitou o projeto de sua obra com menos rigor à temática ético-antropológica, para inspirar-se na história divina da salvação. [Leia-se aqui Bíblia]*”.³⁹ Desta forma a ortodoxia protestante nascia, procurando dar forma racional (entenda-se racionalista) mais restrita possível à Teologia. Vejamos o que Pannenberg afirma ainda acerca disso.

Era isto uma aberração intelectualista? Já Melanchton se havia deixado guiar pela idéia de que esse interesse prático só podia alcançar seu verdadeiro fim subordinando-o ao conhecimento que temos de Deus pela autoridade da Escritura. Também a dogmática protestante antiga tratou da conformação do

³⁷ FIERRO, op. cit. p. 17.

³⁸ PANNENBERG, op. cit., p. 247.

³⁹ Ibid., p. 247-248. A nota no texto é minha.

homem a Deus e a sua vontade. Neste ponto baseia seu esforço por oferecer rigor e clareza científica à exposição do conhecimento que temos de Deus.⁴⁰

O autor fala ainda de forma mais clara acerca da positividade da Teologia protestante.

Para a dogmática protestante antiga esta pergunta não constitui em realidade um problema, já que para ela a autoridade divina da Escritura era uma certeza evidente. Porém ao pensamento moderno se lhe colocaram neste ponto os problemas da positividade da teologia e da tradição cristã em que se baseia aquela. Como veremos mais tarde, a teologia protestante mais recente voltou a se desenvolver de um modo específico, junto com o conceito de positividade da teologia, também sua própria concepção da teologia como ciência prática.⁴¹

O racionalismo teológico protestante se revela por discurso conseqüente do exercício racional sobre as Escrituras. Martin Chemnitz, teólogo do fim do século XVI, manifestou isto em formulações cristológicas e trinitárias marcadas pelo novo espírito teológico. Chemnitz elaborou meticulosamente os gêneros da comunicação, classificando-os em três tipos: o *genus idiomaticum*, o *genus apotelesmaticum* e o *genus majesticum sive auchematicum*. Conforme o primeiro, podem ser atribuídas em geral à concretude pessoal de Jesus Cristo os atributos da natureza humana e divina. Conforme o segundo, sobretudo no que concerne à obra salvífica de Jesus Cristo, pode-se dizer que ambas as naturezas são sujeito dos atos típicos de uma delas apenas. E conforme o terceiro, mais controverso na tradição luterana e disputado pelos reformados, a natureza humana de Cristo adquire prerrogativas divinas como onisciência, onipotência, etc., as quais ela oculta ou das quais desiste temporariamente durante sua humilhação, especialmente no itinerário da paixão e morte de cruz.

Esta ortodoxia é muito mais fiel a uma leitura estreita das Escrituras do que à razão metafísica de até então. Ou ainda, de uma ortodoxia cuja metafísica não tinha como critério a razão autonomamente constituída, mas que era instrumental e articulada indutivamente pela leitura da Escritura.

Assim, sobretudo nos séculos XVI e XVII, a intenção de fundo na teologia e da qual depende, para sua linguagem, não é *metafísica* em sentido estrito, mas restrito. A intenção é já positiva, apesar de a ortodoxia protestante significar, em certa medida, um retorno à Escolástica. Vamos encontrar sinal desta

⁴⁰ Ibid., p. 248.

⁴¹ Ibid.

independência diante da metafísica na *segunda fonte* do discurso sobre a morte de Deus, que é iniciada com a hinologia do próprio luteranismo, mas vai se desenvolver e chegar ao seu ápice durante o barroco, no final do século XVII.

Esta posição ortodoxa é uma postura antimetafísica aplicada aos resultados de uma livre e renovada interpretação das Escrituras. Neste sentido, sim, positivista. A Teologia começou a fornecer os instrumentos para pensar filosoficamente a temporalidade e a transformação radical no conceito e na essência da divindade e outros temas. Exemplo disso é que o Deus da metafísica antiga e escolástica era fundamentalmente impassível e imutável, o da ortodoxia protestante, porém, tem um sentido forte em que pode modificar-se, entrar no tempo.⁴²

Voltando ao pensamento de Fierro, este afirma que o século de ouro do positivismo teológico católico foi quando apareceram as grandiosas obras *Dogmata theologica* de Petau e Thomassin. O jesuíta Dionísio Petau (1583-1652) está situada na erupção de duas tradições que remontam o século anterior a sua obra, são elas: a instauração de uma metodologia teológica criada por Melchior Cano e a criação de cátedras de teologia positiva nos centros de estudos eclesiásticos.⁴³ O contato que Petau terá com Cano será através de Maldonado, seu antecessor no Colégio de Clermont em Paris e discípulo de Cano em Salamanca. Fierro explica que a dogmática de Petau, construída durante vinte anos e publicada a partir de 1644, é a fiel promotora da metodologia de Melchior Cano. A *Dogmata theologica* de Petau será o grande manual de metodologia teológica e a base para a formação dos futuros professores das cátedras de teologia positiva estabelecidas no final do século XVI.

Petau é, justamente, o responsável pela cátedra em Paris onde se leciona metodologia teológica. Fierro afirma que, dentre os teólogos após Trento, ele é, sem dúvida alguma, o maior por sua originalidade. Nele a teologia positivista alcança toda a sua grandeza.

⁴² Devido as nossas dificuldades com relação à língua alemã, preferimos confiar no conteúdo aqui exposto e que está fundamentado por **DREHER**. Luís H. em *Revista Ética & Filosofia Política* (Volume 6, Número 2, Novembro/2003). O autor apresenta uma leitura atenta sobre o texto de **HEIDEGGER**. Martin, *Nietzsches Wort 'Gott is tot'*. In: *Holzwege*. 6. Aufl. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980, pp. 205-263.

⁴³ **FIERRO**, op. cit., p. 17.

Quem conheça bem a sua obra nada aprenderá nos livros de dogmática dos próximos trezentos anos, pois a grande maioria se tem limitado a cópias e resumos de primeira ou segunda mão dos seus escritos.⁴⁴

Luis Thomassin (1619-1695), grande amigo de Petau, com sua obra *Dogmata theologica*, conclui o edifício teológico do positivismo pós-tridentino.

Talvez a maior característica do positivismo dogmático é ter feito da instância positiva um tipo de setor autônomo do estudo e da produção teológica, constituindo-se como um discurso independente e monopólico. Fierro, a exemplo dos grandes teólogos de nosso século, também concorda que este tipo de concepção não está presente em São Tomás de Aquino. A *ciência teológica* que São Tomás busca construir não tem por objetivo a resolução doutrinal baseada em simples autoridades. Fierro afirma que há uma grande discrepância entre São Tomás e os tomistas do século XVI, os quais são os iniciadores do positivismo teológico. Esses partidários da restauração escolástica querem construir uma teologia que não seja ciência, não dos artigos da fé, mas das conclusões que deles derivam.

É necessário advertir que a doutrina dos epígonos do tomismo não se identificava já com a de São Tomás, cujo ensinamento em nenhum momento favorece uma 'teologia de conclusões'. O tomismo do século XVI está condicionado pelo próprio positivismo incipiente ao qual se contrapõe.⁴⁵

O que diferencia os escolásticos dos positivistas é que enquanto os primeiros não desejam estabelecer doutrinas ou juízos, mas dar conta da fé para um mundo que está sofrendo uma mudança paradigmática em termos de base epistemológica, os positivistas estão atarefados no trabalho de encontrar proposições corretas e em emitir juízos teológico-dogmáticos definitivamente verdadeiros para corresponder às novas necessidades de uma Igreja no cenário da Contra-Reforma. O positivismo, ou racionalismo teológico, se constrói como um discurso independente. Os primeiros sinais de uma teologia de caráter positivista são encontrados na figura de Juan Mair, um autor quase desconhecido do começo do século XVI que em 1509 escreveu um comentário teológico. Santo Inácio de Loyola, que em uma de suas regras de ortodoxia faz comentários acerca da

⁴⁴ Ibid., p. 18.

⁴⁵ Ibid., p. 23.

doutrina positiva e da escolástica, recomenda ambas as teologias.⁴⁶ Em 1583, o geral da Ordem ordena lição de teologia positiva nos estudos de sua Ordem. No final do século XVI, Gregório de Valência já se refere à divisão da teologia como escolástica e positivista como algo universalmente aceito.⁴⁷ Já na mesma época vemos a criação de cátedras de teologia positivas que desenvolveram uma nova teologia que suplantou a escolástica. Pouco a pouco a teologia positivista foi assumindo o espaço da teologia especulativa, quando no século XIX, o positivismo teológico mostrou toda a sua lógica.⁴⁸

3.2.3.9 - Humanismo e Teologia da Contra-Reforma

Alguns fatores determinaram o positivismo ou racionalismo teológico. Mostrando-se esgotada, a escolástica, após produzir grandes obras não tinha nada substancialmente novo a dizer. Os autores que continuavam fiéis ao modo teológico escolástico nada mais tinham a fazer do que repetir São Tomás. O impacto da crítica de Scoto e Occam sobre as bases epistemológicas aristotélicas tornou impossível um retorno às sínteses do passado. A inquietude renascentista do homem, o nascente espírito da objetividade científica, o redescobrimento da Bíblia e da literatura cristã primitiva exigiam um novo modo de teologia, em consonância com o mundo de então. A própria Reforma Protestante havia sacudido os alicerces da Igreja e da teologia escolástica, sendo necessário que cada uma das partes separadas buscasse construir uma teologia que tivesse por função principal defender seu ponto de vista. A exigência da certeza doutrinária era de crucial importância para a manutenção de ambos os lados. Por isso, afirma Fierro que a teologia positivista instaurada por Melchior Cano tem sido a ideologia de uma Igreja contra-reformista, estando por inteiro ao serviço da defesa da legitimidade romana e do dogmatismo. Fierro lamenta que a Igreja tenha deixado passar a oportunidade surgida com o renascimento humanista e o pensamento de autores como Thomas Morus, Erasmo, Vives e outros. Certamente, Fierro acredita, que tais pensamentos humanistas seriam uma melhor alternativa ao projeto da Reforma do que o positivismo teológico que dominou o

⁴⁶ **LOYOLA, I.** Exercício espirituais. Regras para o sentido verdadeiro que na Igreja militante devemos ter, regra 11. In: **FIERRO**, op. cit., p. 26.

⁴⁷ **VALENCIA, G.** Commentarii theologici, 1591, disp. 1, q. 1, ponto 1. In: **FIERRO**, ibid.

⁴⁸ **FIERRO**, ibid., p. 28.

cenário católico romano europeu após a Reforma. Ele arrisca dizer que se a Igreja tivesse seguido o programa de Erasmo, sua *Ratio verae theologiae* de 1519, algo por demais distinto da proposta do *De locis theologicis* de Cano, poderia ter tomado outros rumos.

Sendo os intérpretes cristãos desse homem novo que surge em seu tempo, o espírito seu está possuído da universalidade do humano e da catolicidade de um evangelho destinado a toda criatura. [...] Eles poderiam dar à Igreja em transe de divisão a verdadeira teologia católica e ecumênica capaz de suturar os desgarros. Porém não foram escutados.⁴⁹

Assim, afirma Fierro, que a teologia positivista foi encontrando espaço em ambas igrejas separadas, que por sua vez vão se preocupar mais com a obediência aos seus “dogmas” do que com a construção de uma fé ativa e humanizadora. O resultado disso será uma dogmática desumanizada, seguida de uma moral de pior espécie, em muitos casos desumana.⁵⁰

3.2.3.10 – A Teologia na Modernidade

A Modernidade, como já mencionamos, começou por volta do século XVI da era cristã, na parte ocidental da Europa. Seus germes foram a Renascença e a Reforma Protestante, tendo como fundamentos filosóficos e políticos nos séculos XVII e XVIII o empirismo e o posterior positivismo científico. Este último lhe dá sustentação até os dias atuais.

A burguesia foi a classe que levou adiante o mundo moderno, ela é também um fenômeno novo, advinda do poder do comércio nascente após a queda do feudalismo e o nascimento das cidades. Ela nomeou de *Era das Trevas* o período reinante da cristandade medieval e sua doutrina cristã, seja agostiniana ou tomista. Segundo a concepção dos modernos este fora um período de atraso na história da humanidade. Este modelo de civilização alcançou seu ápice no século XVIII com a revolução industrial e a irrupção das democracias. A modernidade inaugurou a era da subjetividade, tempo presumido como novo lugar onde a pessoa esclarecida pela razão alcançaria a autonomia moral e ética, política, econômica e social e até mesmo, no campo da religião, uma iluminação também natural, desvinculada das formas de até então. A modernidade se comprometeu

⁴⁹ Ibid., p. 31.

⁵⁰ Cf. Ibid.

com a emancipação da pessoa, com o progresso da sociedade, com a libertação dos grupos e de determinadas classes, sendo por isso, também, um grande processo ideológico. Como vimos anteriormente, nela nasceram os mitos do progresso, da ciência, da técnica e da democracia.

A ideologia do progresso vai aos poucos se fortalecendo nos séculos modernos (de XVII a XX), definida por uma estrutura que podemos nomear como a busca de uma racionalidade formal, pela lógica e pela afirmação do indivíduo e da sua subjetividade. Três conceitos básicos modernos corroboram tal pensamento, são eles: o conceito científico objetivo e técnico, o conceito político e o conceito psicológico. O *conceito científico e tecnológico* é marcado pelo desenvolvimento de uma racionalidade matemática e instrumental e também pelo desenvolvimento industrial. O *conceito político* é marcado pelo desenvolvimento das democracias e dos Estados-Nações. O *conceito psicológico* é marcado pela irrupção da consciência individual e do individualismo. Mas a ideologia moderna não conseguiu se manter intacta no século XX. Contradições em seu próprio centro se mostraram insuperáveis e lançaram a modernidade numa crise sem precedentes na História. Criada para libertar o indivíduo, a modernidade revela a incoerência dos seus conceitos. A ciência e a tecnologia submetem as pessoas aos comandos da divisão racional do trabalho e da produtividade. A política moderna tornou o cidadão refém da burocracia social. A subjetividade moderna acabou por afugentar a pessoa em um mundo destituído de solidariedade. A ideologia modernista se mostra insuficiente e por isso está em crise. Esta crise da modernidade é a crise do sujeito moderno, como afirmou a Escola de Frankfurt.

É importante mencionar ainda um dos fenômenos centrais da modernidade, o processo da secularização. Esta tese é defendida por muitos estudiosos, e está demonstrada inclusive pela filosofia da história de Koselleck, que afirma que a burguesia buscou destronar a Igreja e sua Teologia para dar lugar a nova concepção de mundo burguês.⁵¹ A secularização é exigência para o processo de autonomia do sujeito, da ciência e das instituições modernas, por isso a crítica à religião, à Igreja e à Teologia foi sempre muito forte. É necessária, para a construção do sujeito e das instituições autônomas, para a ruptura com os antigos modelos de pensamento e de organizações sociais, e isso significa a

⁵¹ KOSELLECK, R. op.cit.

emancipação progressiva do domínio da religião cristã ocidental nos diferentes níveis culturais do mundo de então: a política, a economia, a antropologia, a educação, a arte, a ciência e a própria religião. A modernidade se impõe no mundo sem lançar mão de quaisquer fundamentos metafísicos ou teológicos tradicionais. Ela utiliza a própria ideologia de sua ciência como base teórica para o progresso técnico e sua relação entre sucesso e felicidade. A partir daí, a felicidade não mais esteve vinculada à religião, mas ao bem-estar proporcionado pela ideologia do progresso. Mas ironicamente essa ideologia de salvação terrena se mostra um enorme paradoxo. Já em seus primórdios a modernidade percebeu os seus limites, se revelando como um contra-senso incapaz de oferecer sentido para a existência humana. E como fica a Teologia na modernidade?

Juan Luis Segundo afirma que embora a modernidade tenha se caracterizado como uma grande aceleração da história, não houve aceleração teológico-dogmática correspondente por parte da Igreja. Na verdade, ela tomou uma atitude defensiva contra as mudanças ocorridas neste tempo. O Concílio de Trento foi uma grande reação da Igreja Católica Romana à Modernidade. Foi certamente um concílio grandioso, pois sistematizou muito do pensamento até então mal elaborado, traçando normas válidas e concretas para uma reforma eclesial. No entanto, por outro lado, desencadeou o *espírito tridentino*, que se tornou retrógrado, confirmando ainda mais o que J. L. Segundo denominou de *atraso da Missão da Igreja*. Trento foi um freio na Modernidade. A Península Ibérica testemunhou muito bem isso, pois Portugal e Espanha estavam à frente de outras nações até então – lembremo-nos das suas navegações no século XV e até metade do século XVI. J. L. Segundo expôs que Trento supervalorizou o valor da Tradição e deu pretexto para que esta fosse compreendida como uma segunda fonte de revelação. Afirma que este concílio se referiu a uma “tradição oral” revelada pessoalmente por Cristo ou pelo Espírito a alguns apóstolos. Essa revelação especial permaneceu em segredo, sendo transmitida seguramente de mão em mão, até que veio à luz e foi expressa formalmente e conservada pela Igreja (D 783).⁵² O autor afirma que esta idéia de tradição apresenta grandes dificuldades. O caráter de tradição dinâmica da Bíblia se perdeu. Assim, uma Igreja que aprendeu como verdades de fé o que significava dogma no Medievo,

⁵² **SEGUNDO**, *O Dogma que Liberta...*, pp. 291ss.

não poderá, certamente, dialogar com o novo tempo. Os grandes desafios à fé passam a ser vistos como inimigos da fé.

É o que acontece, por exemplo, com a nova antropologia proposta pela Modernidade. Nela, o homem ganha *status* até então não visto, sobretudo em sua dimensão corpórea e histórica. Mas católicos e protestantes lhe resistiram, dando ênfase em valores como a alma, a eternidade, o céu etc. Não houve, da parte da Igreja, intenção de encontrar uma síntese entre os valores tradicionais do cristianismo e os novos valores que emergiam com o Moderno. Ao contrário, vemos se tornar sempre mais ortodoxo um tipo de cristianismo cada vez mais espiritualizado, a-histórico e individualista.

Mas se por um lado a Igreja se fecha ao mundo, por outro sua teologia racional serviu muito bem aos interesses daqueles que patrocinavam a nova sociedade – como também aos marginalizados por seu processo. Fechadas sobre si mesmas, as Igrejas Cristãs na defesa de suas ortodoxias viveram pleiteando favores dos príncipes. Isso aconteceu principalmente junto aos burgueses. O cristianismo – conforme a crítica weberiana ao calvinismo – se adequou perfeitamente e se tornou estrategicamente aproveitável aos interesses da nova classe. Dividido e sectário, perdeu a oportunidade de caminhar na direção da história de forma consciente e dialogal. Já no século XVIII, quando do contexto da Revolução Francesa e da luta por uma nova ordem social, a Igreja se constituiu uma força contra-revolucionária. Iniciou uma ofensiva contra os ditos erros modernos, o socialismo, o liberalismo etc. No catolicismo, a reação culminou com o *Syllabus* (Pio IX, 1864) e o Vaticano I (1869-1870) perdurando até o Vaticano II. No protestantismo, o conservadorismo fez nascer o fundamentalismo, que perdura até hoje fortemente entre os evangélicos e é exportado para outros âmbitos religiosos, como o islamismo – acerca disto falaremos depois.

O estatismo teológico e dogmático tornou-se, então, o principal instrumento de luta da Igreja contra as mudanças históricas ocorridas na Modernidade. O dogma, por exemplo, foi perenizado. Acreditou-se ter chegado numa definição, que atravessou toda a modernidade sendo fortalecido.

Juan Luis Segundo explicitou que o Renascimento, com sua intenção de construir um novo humanismo – livre do dogmatismo cristão –, buscou mostrar ser possíveis grandes culturas não-cristãs, diferentemente do mundo feudal e cristão de até então. O autor afirma que a aproximação do grego permitiu ver

como o cristianismo se construiu de forma diferente do mundo e da linguagem bíblica.

Podemos apontar dois caminhos para descrever a Teologia na Modernidade. O primeiro, seguindo a via que acabamos de apresentar, é o da Teologia Anti-Moderna. Uma teologia que se torna fechada, e que só poderia se apresentar como uma estrutura contra o mundo. Esta é a primeira característica da Teologia na Modernidade, representada pelo conservadorismo ou pela ortodoxia, seja ela de cunho católico ou protestante. Esta linha perdura até hoje no fundamentalismo cristão sem dialogar com a inteligência da modernidade. A segunda corrente é a teologia liberal, de cunho também racionalista. Ela aparece mais cedo no protestantismo e tardiamente no catolicismo.

O racionalismo, como vimos no capítulo anterior, proclamou como evidência verdadeira somente aquilo que recebe do rigor de uma razão estritamente dedutiva. Tal pensamento influenciaria também a Teologia, que teve seus expoentes leigos, como Locke, que escreve *Reasonableness of Christianity*. Nenhum tipo de alerta contra uma razão que vai crescendo e suplantando o antigo modelo que oferece coerência ao mundo encontra apoio – como, por exemplo, os discursos de Pascal contra o cartesianismo. Na verdade, as ortodoxias protestante primeiramente e católica posteriormente, que partilhavam com a racionalidade escolástica, vão aderir ao racionalismo dedutivo. A teologia natural abraçou os argumentos dos filósofos deístas que defendiam a existência de Deus e de uma teodicéia fruto da aliança entre a ortodoxia e o racionalismo.

Mais tarde nasceram as obras teológicas modernas com Lessing que foi a tentativa de conciliação da razão e da história. Seu tratado acerca da *Educação da Raça Humana*, de 1780, propõe uma aproximação indutiva das religiões positivas e da revelação bíblica. No ano seguinte Kant publicou sua *Crítica da Razão Pura*, que é o resultado de uma teologia fundada sobre os princípios de uma razão puramente dedutiva e especulativa. Depois de Kant vemos Schleiermacher construir uma teologia a partir do novo ideal científico, apresentando-nos uma teologia positiva que parte da compreensão do cristianismo concebido como um Ideal, como uma grandeza histórica determinada pelas leis do desenvolvimento histórico e como um sistema de crenças comunitário. Assim, vemos o racionalismo se desenvolvendo dentro da Teologia: a escola alemã de Ritschl e Troeltsch, a escola simbólico-fideísta na França, a escola católica de Tubinga,

todos se consagraram pelo uso do método histórico experimental e indutivo em detrimento do antigo método escolástico racional e dedutivo que suplantou o método agostiniano.

Chegamos ao século XIX com um enorme problema que persiste ainda, a fé é fé no sentido da história. A fé se resumiu na crença de uma razão que se revela progressivamente na história e a conduz. O cristianismo é a força religiosa e moral que confirma esta convicção. A história não é um caos, mas segue um determinismo demonstrado pela teologia histórica e indutiva que é uma filosofia da história de tipo idealista – como em Hegel. Todavia, logo se mostrariam extremamente frágeis todas as teologias desse tipo, construídas sobre um tipo de idealismo filosófico.

Não é difícil entender porque a Teologia entra em crise no século XX. Tal idealismo pregado por si foi se desfazendo por consonância com as barbáries assistidas por todos, que culminaram, principalmente, com as duas grandes Guerras Mundiais, fazendo milhares de vítimas. O determinismo de um idealismo filosófico que contagiou a Teologia Cristã logo se mostraria um absurdo; esse absurdo lança a Teologia também no absurdo.

No campo protestante, e por que não dizer também católico, a teologia de Karl Barth, a princípio, parece ser o antídoto contra essa crise que domina a Teologia. Barth propõe repensar a Teologia em sua episteme, em seu Método, em suas condições de exercício. Inaugurou-se uma tentativa de retornar a Teologia aos fundamentos da Palavra, tendo a Revelação concebida como uma Palavra-Evento que não pode deixar de interpelar uma nova vida ao homem. Barth, anselmiano e agostiniano, propõe na verdade um retorno à concepção *fides quaerens intellectum*. É necessário que a Teologia retorne à lógica da Fé, desprendida dos entraves escolásticos, racionalistas ou cientificistas. A razão teológica deve voltar à iluminação. Ele acreditou que uma vez liberta dos entraves estrangeiros que lhe dominavam, a Teologia pudesse se descobrir ela mesma espiritual e retornar as suas tradições bíblica e patrística.

Libertar-se das influências do racionalismo, coisa aparentemente simples, para a Teologia, mostrou-se como algo não tão fácil assim. Como romper com séculos de um condicionamento que domina toda a história? Os condicionantes do racionalismo são tão fortes que a própria teologia da revelação de Karl Barth, como também a maioria das teologias do século XX, acabaram recaindo também

num tipo de racionalismo teológico insipiente, ou seja, se tornaram, por vezes, mais tributárias ainda de uma mentalidade tradicional que utiliza conceitos e categorias do racionalismo. As muitas teologias do século XX, esforços legítimos de comunicação teológica – inclusive interdisciplinares, como veremos no próximo capítulo –, quando não caem no anacronismo teológico, se exprimindo por categorias culturais incapazes de interpelar o homem de hoje, muitas vezes não conseguem se desamarrear das lógicas do racionalismo ocidental.⁵³ Por isso também se revelam, muitas vezes, definitivamente incapazes de sentido para o mundo atual.

A Teologia toma consciência da episteme moderna que insiste sobre a ruptura de sua própria compreensão. O caminho de uma nova episteme, de uma nova razão para a Teologia, ainda está por se definir. As tentativas de construção de uma linguagem diferenciada se deu, junto à crítica marxista ou freudiana, à antropologia ou à sociologia, ao estruturalismo ou junto das filosofias existencialistas e da alteridade. A Teologia do século XX se beneficiou dos variados pontos de vista privilegiados que lhe permitiram dizer e exprimir a realidade. A consciência não pode mais ser considerada como o simples reflexo de um mundo ideal, nem mesmo como a pura visão criadora e constitutiva do sentido. A descoberta da complexidade obriga-nos a refletir e corrigir constantemente as convicções mais fundamentais acerca da vida e do mundo. No final do século XX, nasceu, juntamente com a crise da racionalidade ocidental, a busca por uma nova razão, que não fosse redutora. Uma razão que pudesse reestruturar o mundo, a vida, a ciência, a religião, e por que não dizer, a própria Teologia. Este será o objeto de nosso estudo na próxima parte da pesquisa. Todavia, resta ainda tentar mostrar como o racionalismo teológico gera conseqüências profundas na fé. Faremos isso tomando como exemplo a América Latina – delimitando assim nosso campo de análise –, apresentando as conseqüências diretas do racionalismo a evangelização, a pastoral e a mentalidade cristã.

⁵³ Veremos isso melhor no capítulo 6.

3.3 – Crise da Fé: as conseqüências do racionalismo teológico. O Modelo Latino-americano

O racionalismo teológico e a crise da teologia têm como conseqüência direta a crise da fé. O que podemos entender por isso? A fé que deveria estar ativa na construção da história é alienada por conteúdos introjetados na mente cristã que lhe mantém em uma esfera a-histórica. O racionalismo teológico desde o período patrístico transformou a Teologia e o Dogma em *verdades* com a finalidade da manutenção do sistema eclesiástico. Quem perdeu com isso foi, certamente, a evangelização e a tarefa de inculturação da fé.

Temos um exemplo bem perto de nós, a América Latina, que serve como um modelo privilegiado para o que desejamos apresentar. Ao contrário de uma fé humanizadora, que forma sujeitos e instituições conscientes e ativos no processo de construção da história, a *teologia* que recebemos por herança do racionalismo teológico contribuiu na perpetuação do estado de alienação humana. Juan Luis Segundo está convicto de que uma comunidade alienada, como os cristãos latino-americanos, necessitam de uma *teologia que lhes dê consciência histórica*, e não uma teologia bancária, que lhes seja imposta como verdade pronta.⁵⁴ Para J. L. Segundo é indispensável que os cristãos tomem consciência e se libertem dos conteúdos não-humanizantes tidos como verdades absolutas e que foram introjetados por uma teologia racionalista.⁵⁵ Tal problema é agravado pela ruptura entre experiência e fé, no seu dizer, a contradição entre fé e conhecimento.

3.3.1 – A Contradição Entre Fé e Conhecimento

As formas de teologia e dogmas prontos, resultantes do racionalismo teológico, apresentam deficiências graves no âmbito da pastoral e da evangelização. Acabam impedindo a participação ativa da pessoa e da fé na construção e condução da história. Isto é o que constatou J. L. Segundo. O racionalismo conforma a fé, que deveria estar ativa no processo da humanização, a um elemento ideologizado que imobiliza o sujeito e sua liberdade. Mostra a sua

⁵⁴ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia...*, p. 37.

⁵⁵ ID, *Nossa Idéia de Deus...*, pp. 177-178.

contradição numa evangelização que aprisiona a consciência e a liberdade, ao invés de libertá-la para o amor efetivo.

Juan Luis Segundo suspeita do *ocultamento do verdadeiro conteúdo do dogma*. Toda riqueza da vitalidade do processo de construção da teologia e do dogma não está presente na consciência dos fiéis. Os dados da fé impostos de forma estrangeira não permitem o estabelecimento de uma visão mais real da tarefa evangélica, mas gera uma postura cristã conformista.⁵⁶

Se não sabem por que a mensagem cristã constitui uma boa notícia, simplesmente não é para eles uma notícia boa. Com efeito, este termo *boa notícia* não pode carecer de uma relação, ao menos mínima, com o intelecto, quer dizer, com a faculdade de compreender as coisas que ela realiza em qualquer homem, seja qual for seu grau de cultura. [...] Mas será que o *Evangelho* que não é compreendido nem aceito como boa notícia, ainda é *Evangelho*? [...] A causa dessa estranha omissão é que “fé” e “salvação” não estão relacionadas, na mente dos pastores, com a noção de “intelecto”, quer dizer, com a função pela qual o homem compreende e estrutura mentalmente sua própria vida.⁵⁷

Hoje, para o cristão a anulação de sua função intelecto-experiencial passou a lhe ser conveniente. O ignorantismo desta função parece ser o caminho mais seguro à salvação.⁵⁸ Entre a conscientização da necessidade do agir diante das tarefas históricas e sociais e a não-conscientização parece que é melhor abdicar ou ignorar o processo educativo de uma fé verdadeiramente humanizadora.⁵⁹

Juan Luis Segundo critica uma pastoral de *conversões de massa* que é fruto de uma teologia pronta. A pastoral que na América Latina subordinou todos os compromissos importantes ao “ganhar almas” para Cristo. Tal processo marcou profundamente o conteúdo da evangelização predominante até hoje em muitas ações da Igreja. Diz que muitos elementos “dogmáticos” foram utilizados para conseguir uma adesão básica e massiva à *fé cristã*.⁶⁰

Forma-se assim a verdadeira tríade: ao nível da *massa*, opõem-se *intelecto* e *salvação*. Em outros termos, para que a salvação alcance a massa parece ser necessário excluir o intelecto, pelo menos como fator decisivo.⁶¹

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 63. “Geralmente se admite na América Latina que nossos fiéis não têm um conhecimento profundo e pessoal do dogma cristão.” *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 65. Existe uma “visível angústia na maioria dos fiéis quando, depois de ter recebido uma orientação geral sobre os valores que estão em jogo em sua decisão, são convidados a atuar perante a sua consciência. Decidir em consciência diante de Deus é considerado muito mais perigoso para a salvação do que seguir, no caso concreto, o juízo moral que a autoridade, indevidamente, se presta muitíssimas vezes a formular.” *Ibid.*

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 66

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 67.

⁶¹ *Ibid.*, p. 68.

O racionalismo teológico compromete a evangelização e a pastoral até os dias de hoje. Produz um cristianismo atrasado e de características mágicas. J. L. Segundo pergunta “*que utilidade traz esta preferência evidente em nossa pastoral pela verdade formulada com respeito à verdade pensada*”.⁶² A resposta está na justificativa forçada de que “*o trabalho intelectual do leigo, tomando a seu encargo e sob sua responsabilidade a reflexão sobre a mensagem da revelação e suas conseqüências, é considerado perigoso*” para sua salvação.⁶³ Ao crente, basta crer o que ensina a Igreja. Isso é o bastante para tranquilizá-lo e salvá-lo.⁶⁴ J. L. Segundo vê tal atitude como destrutiva para o renovar da verdade revelada no tocante às perguntas de realidades continuamente novas. Para ele, “*permanecer no terreno do assim chamado ‘obrigatório’ não é, portanto, contentar-se com o essencial, mas é renunciar ao essencial, enquanto princípio de vida e de pensamento.*”⁶⁵ Para Juan Luis Segundo, o racionalismo teológico e dogmático ao pregar a verdade possuída, anula a função da experimentação da revelação no cotidiano da vida e conseqüentemente a atualização da experiência salvífica.

A pastoral do “obrigatório para todos”, a da “unidade dos católicos”, a que teme distrair-se ou dividir-se na discussão intelectual, responde, pois, ao anelo de garantir o único valor decisivo: o conteúdo salvífico, preservando-o de toda relativização e identificação com *as coisas* que não devem ser discutidas. E é fácil de ver que se à posição anteriormente estudada (de obter primeiro e rapidamente a adesão em bloco às fórmulas dogmáticas) se acrescenta esta prevenção radical contra o trabalho posterior de fazer descer essas fórmulas até convertê-las em verdade compreendida e possuída, se sacrificará durante mais séculos e séculos, como já se tem feito, à idéia de salvação a apropriação intelectual da mensagem e o serviço da comunidade cristã ao mundo através dela.⁶⁶

É justamente neste que se mostra mais forte a separação entre fé e vida. A primeira conseqüência que sofre a pessoa que recebeu um conteúdo teológico externo e desconexo de sua realidade, é a desorientação existencial diante da

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 69.

⁶⁴ J. L. Segundo afirma que não estão superadas as seguintes palavras do catecismo católico: “As coisas que Deus revelou a sua Igreja além dos artigos, não mais pergunteis a mim, que sou ignorante; a Santa Madre Igreja tem doutores que poderão responder. [...] Dizeis bem que convém aos doutores e não a vós o dar conta por extenso das coisas da fé; a vós basta dar conta dos artigos como os contém o Credo.” [Catecismo, 1935:22] Citado por J. L. SEGUNDO em Ibid.

⁶⁵ Ibid., p. 70.

⁶⁶ Ibid.

realidade complexa do histórico.⁶⁷ Esta “fé cristã” está muito longe de ser orientação para a existência. Trata-se de uma “fé” que nega a própria realidade humana. Desta forma, “*o cristão será incapaz de utilizar de outra maneira, como critério, uma fé que não passou por seu intelecto, que não aderiu àquela faculdade com a qual penetra, orientando, entre os seres e as coisas.*”⁶⁸

Juan Luis Segundo denuncia também o dualismo entre fé e vida que é proveniente do racionalismo teológico. Este gera um tipo de *consciência cristã* que vê como altamente perigosa para sua salvação todo e qualquer compromisso com a história.

Por não se ter relacionado a fé com o intelecto, origina-se fatalmente, na mentalidade do cristão, a separação entre a eficácia do serviço histórico aos homens e a eficácia em ordem à salvação. Em outras palavras, a concepção da salvação não somente fala ao homem de uma meta-história, mas, concretamente, lhe faz distinguir os instrumentos e canais para construir a história.

Por isso, apesar das declarações episcopais que se multiplicam, e apesar da atmosfera conciliar e suas declarações explícitas, as estruturas mentais dos fiéis, muito mais profundas que qualquer declaração, freiam irremediavelmente a tendência de que falava Haering, levando a ver no mundo, como dizia Hofstadter, o teatro da luta do bem e do mal absolutos. Por isso a função do intelecto, e a conseqüente introdução da mensagem cristã nas realidades contingentes, relativas e ambíguas da história aparecem como terrivelmente perigosas para o único que importa, a salvação.⁶⁹

Fica claro, assim, os condicionantes do racionalismo teológico na pastoral e os limites impostos pelo mesmo. Mais adiante, veremos como a questão, vista em parte neste ponto, está intimamente relacionada a dogmatização ou ideologização do conceito de salvação. Uma outra questão que permite caracterizar bem os limites que o racionalismo impõe sobre a fé, está demonstrado no processo de evangelização do continente latino-americano. Será que realmente há um discurso alienante, baseado na separação entre fé e vida, introjetado na consciência latino-americana impedindo a práxis do amor efetivo ou da vivência de uma fé humanizadora?

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 72.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 73-74.

3.3.2 – Evangelização: uma tarefa não realizada

É incrível como a pastoral latino-americana minimizou o perigo de que ritos, devoções, fórmulas de fé, unanimidade cristã, sejam praticados ou aceitos como eficazes substitutos de um amor angustioso, porque, confrontadas com as exigências de tarefas realmente eficazes, esta pastoral se chocaria com dificuldades e repressões terríveis. [...] seja como for, a suspeita de que a Igreja latino-americana esteja colaborando no fato de que o amor eficaz seja substituído por ritos e fórmulas, teria que pôr sobre a mesa de todas as discussões pastorais o tema do “perigo” da Igreja. Perigo de que a Igreja esteja obstaculizando uma salvação na qual o amor não pode ser substituído por nada, perante o juízo de Deus.⁷⁰

Estas palavras de J. L. Segundo em *Ação Pastoral Latino-americana* nos fazem entender por que nenhum racionalismo teológico deve ser mantido em detrimento de uma evangelização efetiva, produtora de *evangelhos atuais*.

A verdadeira evangelização não acontece por meio de uma pedagogia apressada – como vimos –, pela transmissão de conteúdos (em sentido de educação bancária), mas através de uma ação pastoral e evangelização que respeite o aprender a aprender a fé, capaz de suscitar sujeitos da história. Ação esta que recusa toda prática que acredita que evangelizar é inserir dados verdadeiros no outro. É por causa desta veemente recusa de inserção de conteúdos bancários no outro, que J. L. Segundo afirma que o continente latino-americano ainda está por ser evangelizado.⁷¹

A grande exigência de uma evangelização autêntica é retornar a transmitir apenas o essencial da mensagem cristã, tarefa que não cabe primeiramente ao clérigo, mas a uma comunidade *pedagoga de testemunhas referenciais*.⁷² Esse essencial deve significar apenas uma boa-notícia e não fórmulas fechadas.⁷³ J. L. Segundo acredita que o erro ou omissão da Igreja em não anunciar esta mensagem de boa nova é conseqüente do medo da liberdade do outro e do medo de que o Evangelho puro e simples não atraia a tantas pessoas. No fundo, o receio da perda

⁷⁰ SEGUNDO, *Ação Pastoral Latino-americana...*, p. 117.

⁷¹ Cf. ID., *Da Sociedade à Teologia...*, pp. 35-38.

⁷² Cf. ID., *Ação Pastoral Latino-americana...*, p. 95.

⁷³ Cf. *ibid.*, pp. 96-97. “Não há, portanto, evangelização, quando o cristianismo é compreendido como uma condição restritiva, imposta por Deus, para se alcançar a salvação e diante da qual é necessário baixar a cabeça, mesmo que complique a vida com a fé e as práticas que contém. [...] Somente neste contexto – oposto a toda e qualquer separação protetora – pode dar-se a base de uma evangelização: na expectativa profunda para a qual a mensagem cristã será boa notícia.”

do *status* de religião de milhões de cristãos.⁷⁴ Por isso, ele acredita que a Igreja se dá a muitas tarefas, contudo, deixa de lado a sua tarefa essencial: uma evangelização pelo testemunho vivo.⁷⁵

Será que isso quer dizer que a evangelização, base de toda a vida da Igreja, não se está realizando na América Latina? Pois é isso mesmo! Nossa hipótese – a do círculo vicioso – é que a Igreja pode desempenhar, por seus próprios meios e com a ajuda alheia, ingentes tarefas e, não obstante isso, tem deixado de lado a tarefa básica. [...] Certos fatos, alguns diretos, outros indiretos – e estes são os mais importantes – provam, sem deixar espaço para dúvidas, que a *América Latina, pelo menos hoje, não está sendo evangelizada!*⁷⁶

O exposto aqui pode ainda ser exemplificado tomando por base, separadamente, dois exemplos: a evangelização católica e as missões protestantes.

3.3.2.1 – A Evangelização Católica

Eduardo Hoornaert, em sua tradicional obra *Formação do Catolicismo Brasileiro*⁷⁷, mostrou o que significou a evangelização nas terras brasileiras. Tal fato, não muito distante do que acabamos de ver, revela uma obrigatoriedade de adesão ao catolicismo por parte de todos os habitantes da colônia, sob motivo de integração para a vida social e religiosa: “*houve no Brasil colonial, como em todos os domínios ibéricos, uma verdadeira ‘tirania sobre as almas’ por meio da religião. Ninguém podia livremente decidir em assuntos religiosos*”.⁷⁸ Hoornaert lamenta que as forças vivas da Igreja não conseguiram reagir contra a deturpação do anúncio da boa nova cristã, que teve como maior responsável a falta de livros e universidades na colônia e a manutenção de uma ação evangelizadora com bases no dogmatismo.

É fácil imaginar o prejuízo decorrente desta falta de livros: não pode haver reflexão propriamente cristã sem espírito crítico, que se forma e se propaga mais facilmente pela circulação de livros. Um cristianismo sem livros se torna em pouco tempo uma religião sem fundamentação bíblica, divorciada da teologia, uma prática de devoções e cerimônias sem ligação com a vida.⁷⁹

⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 80, 101 e 102.

⁷⁵ Cf. *ID.*, *Da Sociedade à Teologia...*, pp. 39-43.

⁷⁶ *ID.*, *Ação Pastoral Latino-americana...*, *ibid.*, p. 102.

⁷⁷ Cf. **HOORNAERT**. Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis, Vozes, 1991 (3ª edição).

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 13-20, aqui: p.19.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 20. Apesar desta citação conter grande teor de verdade, entendemos que não pode ser deixado de lado que, durante todo o movimento de conquista evangelizadora, grupos como negros, índios e outros buscaram, apesar da imposição de uma religião obrigatória, manter

Quatro são as formas básicas de *catolicismos* brasileiros. Primeiro, Hoornaert apresenta o *catolicismo guerreiro*, sustentado por uma ideologia de “guerra santa” que buscou justificar a dominação e que persiste ainda na consciência moderna justificando a sacralização de autoritarismos.⁸⁰ Depois, fala do *catolicismo patriarcal e mineiro*, responsáveis pela sacralização das ordens estabelecidas. Tal *catolicismo* possuía dupla moral, uma em favor dos dominadores e outra contra os dominados.⁸¹ A terceira e última forma é representada pelo *catolicismo popular*, todavia, Hoornaert busca fazer distinção entre *catolicismo popular patriarcal* e o catolicismo popular distinto daquele, que representa um suposto *lado bom* da religiosidade popular.⁸² Contudo, apesar de tal intenção de distinguir estes *catolicismos*, o autor confessa a possibilidade de alienação no catolicismo popular, isto é, aquele que está caracterizado no povo que caminha para a conformidade e o fatalismo.⁸³ Hoornaert nos ajuda a compreender o racionalismo dogmático introjetado na consciência do povo, fato que J. L. Segundo tanto denuncia: a anulação da fé humanizadora e a promoção de uma consciência mágico-religiosa.

3.3.2.2 – As missões protestantes

Antônio Gouveia de Mendonça, em sua obra *O Celeste Porvir*, caracteriza o outro lado do cristianismo que, de alguma forma, revela este mesmo estado de

suas raízes e história através de práticas religiosas sincréticas. Só não podemos afirmar que a herança e o labor destes primeiros grupos transferiram-se à consciência do período republicano e no posterior processo de secularização da sociedade brasileira. Nos parece que pouco restou daquela luta por manter uma identidade original, sendo hoje, em maioria, a mentalidade do povo dominada por concepções mágico-religiosas.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 31-65.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 66-97.

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 98-136.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 103. “[...] O catolicismo popular não é senão a dominação interiorizada, ela provoca na alma do pobre a adesão passiva e submissa ao sistema. Daí os temas bem conhecidos da religião popular: conformidade, paciência, fatalismo. Concordamos em parte com esta interpretação. Não podemos negar a relação entre religião popular e sistema de repressão. A repressão exercida por ocasião de levantes e insurreições deixa na consciência coletiva profundos traumas: o povo se lembra que a revolta direta contra os dominadores leva à morte, que não há possibilidade de libertação, e interioriza este medo por meio da religião.” É necessário entender o outro lado de um catolicismo popular conscientizado e de resistência diante da dominação imperial. O que restou a algumas culturas foi submeter-se – aparentemente – a ela para poder preservar um mínimo de sua identidade e evitar o massacre da tirania. Isso pode ser percebido no sincretismo da religião e da cultura dos negros e dos indígenas. Hoje, e cada vez mais, parecem despertar os muitos focos de cultura popular de resistência às tentativas de imposição de um único padrão cultural. *Ibid.*

consciência alienada dos cristãos brasileiros e latino-americanos: o protestantismo brasileiro.⁸⁴

Após três séculos de frustradas tentativas de implantação do protestantismo no Brasil,⁸⁵ este começa a se estabelecer com a tolerância e a abertura política da Constituição de 1824. No final do século XIX já estavam implantadas no Brasil todas as denominações históricas do protestantismo, sendo que este possuía como característica básica teológica o *espírito dinâmico do protestantismo americano avivalista* somado ao *espírito quietista* de cunho escolasticista. Colocado de outra forma, a missão protestante no território brasileiro estava marcada por um fundamentalismo, que se transformou na identidade denominacional diante da religião oficial, garantindo assim sua institucionalização, e, principalmente, por uma prática subjetivista.⁸⁶

Podemos destacar como características marcantes deste protestantismo fundamentalista, quatro formas básicas de religiosidade com suas formas alienantes: *protestantismo pietista*, caracterizado pelo fechamento à vida social e histórica, sua marca básica é a negação do mundo e dos “prazeres da vida”; *protestantismo peregrino*, constituído pela expectativa ardente do porvir, e marcado pelo predomínio de uma visão do mundo como tempo de passagem e peregrinação; *protestantismo guerreiro*, dominado pela expectativa da invasão do sobrenatural na história; e *protestantismo milenarista*, com sua idéia de que o do Reino de Deus não era um desenvolvimento histórico, sua característica fundamental era a espera do fim do tempo presente e de sua história.⁸⁷

Podemos afirmar que na Igreja Evangélica atual não apenas vigora, mas radicalizou-se e muito essa teologia e suas práticas conseqüentes. A consciência dos evangélicos atuais encontra-se numa esfera mágico-religiosa, bem como sua

⁸⁴ Cf. **MENDONÇA**, Antônio Gouveia de. *O Celeste Porvir. A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1995. A obra de **HANN**, Carl Joseph *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo, ASTE, 1989, também é uma obra que pode ser consultado em relação a este tema.

⁸⁵ Cf. **HANN**, op., cit., pp. 19-58.

⁸⁶ Cf. **MENDONÇA**, Antônio G. de op. cit., pp. 35-78. O protestantismo brasileiro subjetivista disfarçado *ortodoxamente* é fruto direto das missões protestantes norte-americanas que vieram para o Brasil com sua *teologia dos avivamentos* que abrigava em um mesmo discurso puritanismo, humanismo igualitarista e pragmatista, tudo isso sob o colorido do racionalismo e da idéia do evolucionismo.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*

concepção de salvação, muito longe de uma fé cristã madura e comprometida com a humanização da história.⁸⁸

Além de comprovar que pelos mecanismos de uma teologia racionalista houve a introjeção de conteúdos “dogmáticos” na mente dos cristãos latino-americanos, comprova-se também a falha no processo de uma verdadeira evangelização. O dogmatismo prevaleceu como conteúdo da evangelização em lugar da formação de uma consciência genuinamente cristã. As missões protestantes, preocupadas em se estabelecer no cenário da nova república, se mostraram impotentes para uma verdadeira ação evangelizadora; e isso se deve, certamente, pelo tipo de teologia que traziam consigo.

Tudo isto sustenta as suspeitas e denúncias de J. L. Segundo quando fala que a religião cristã tem sido instrumentalizada. Isto demonstra, evidentemente, que o processo de evangelização do continente latino-americano esteve baseado numa pedagogia apressada e também autoritária, uma vez que buscou anular a experiência da fé. Patrocinou a subserviência e renegou a liberdade humana pelo risco que ela representava a um tipo de dogmatismo ligado aos interesses daqueles que detinham uma teologia fechada e infalível. Assim, ainda que inconscientemente, impôs-se uma teologia que instrumentalizou a mensagem cristã, e criou um mundo, tanto religioso como secular, sem consciência histórica, anônimo, sem voz e subserviente. Estas são algumas conseqüências do racionalismo teológico.

3.3.3 – A Tarefa de Desideologizar o Conceito de Salvação⁸⁹

Vimos nos exemplos anteriores como J. L. Segundo revela que dogmatismos fechados podem muito bem, além de não suscitarem uma fé humanizadora, justificar a opressão do ser humano. J. L. Segundo suspeita do

⁸⁸ Cf. ID., Protestantes, Pentecostais e Ecumênicos. O campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo, UMESp, 1997, v. pp. 97-173. Aqui: 133-148.

⁸⁹ Além do que será visto neste subitem, vale a pena ver: **SEGUNDO**, Libertad e Liberación. Em: Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I, Madrid, Editorial Trotta, 1994 (2ª edição), pp. 373-391. Neste texto J. L. Segundo busca recuperar o sentido do termo liberdade. Mostra que este foi desvinculado do termo salvação. Cristo nos chama a dispormos nossa liberdade à construção de uma história mais humana e menos injusta. O homem procura relativizar a salvação confiando na Lei e na religião, todavia, Paulo nos mostra que tal desejo não passa de um erro. Nossa liberdade deve estar comprometida com a exigência do Reino, e, para isso, ela deve estar desideologizada dos racionalismos teológicos que nos levam ao conformismo e a aderir a um tipo de salvação meramente individualista.

racionalismo teológico que promove a ideologização da idéia de salvação. Vejamos como exercita esta suspeita.

Começa pelo tipo de *religião de salvação extramundana* que se tornou o cristianismo – como já mencionamos anteriormente.⁹⁰ Esclarece que no Novo Testamento o conceito de salvação vai além do contexto religioso, assumindo uma forma mundana, isto é, salvação significa propriamente libertação de qualquer mal terreno ou temporal.⁹¹ Ele explica que esta salvação depende da relação de um salvador e de alguém que deve ser salvo. Reformulando, J. L. Segundo acredita que, fundamentado em textos neotestamentários, aquele que deve ser salvo depende de uma atitude e qualidade própria, uma entrega que, de acordo com ele, traduz-se por *fé*, o confiar na ação salvadora do outro.⁹²

O mesmo acontece na maioria das passagens do Antigo Testamento, salvação neste contexto refere-se principalmente à libertação da escravidão, da desgraça, da morte e das enfermidades.⁹³ Entretanto, um novo elemento surge já próximo ao advento de Jesus, revelado no escrito sapiencial *Sabedoria*: o prêmio pós-morte – até então não presente na cultura israelita. Este elemento se desdobra em três características, a saber: primeira, a aparição da idéia de uma vida ultraterrena; segunda, a liberdade de opção humana frente o bem e o mal; terceira, a concepção da vida terrena como uma prova.⁹⁴

A religião que Cristo encontrou foi justamente baseada nestes fatos, todavia, Paulo, mediante a elaboração de sua teologia, pôde desenvolver o conceito de salvação.⁹⁵

Paulo, mesmo no plano religioso, nos mostra quase sempre a salvação ‘relacionada’ com bens ou males concretos. Não se pode dizer que a ‘desabsolutiza’ ou que a relativiza, mas que, ao pô-la em relação com bens e males que ocorrem dentro da história, a torna, em certa medida, intramundana. [...] Como se vê, Paulo não nega o contexto absoluto no qual

⁹⁰ Cf. ID, *Da Sociedade à Teologia...*, pp. 75-106. “Concretamente pretendemos examinar aqui a hipótese seguinte: se é possível afirmar que a mensagem de Cristo foi dada em um contexto religioso de salvação extramundana *sem corrigir explicitamente* neste ponto a **estrutura mental** existente, mas **introduzindo implicitamente elementos de correção com respeito a tal mentalidade**. E que esses elementos levaram a uma segunda leitura teológica da mensagem, aquela realizada precisamente por Paulo e João, na qual aparecem novas fórmulas de linguagem destinadas a expressar com mais exatidão que a salvação, sem deixar de ser absoluta, se realizava dentro da construção da história humana.” Ibid., p. 75.

⁹¹ Cf. Ibid., pp. 76-77.

⁹² Cf., Ibid., p. 78. “[...] a fé salva precisamente porque é entregar-se ao salvador, porque é abrir-se a sua ação. Poderíamos dizer que a *fé* é a única palavra não pessoal que pode ser sujeito do verbo salvar, porque não substitui a pessoa que salva mas, ao contrário, a estabelece abrindo-lhe o caminho no ser que tem necessidade de salvação.”

⁹³ Cf. Ibid., p. 79.

⁹⁴ Cf. Ibid., pp. 79-82.

⁹⁵ Cf. Ibid., pp. 84-85.

nos colocou o livro da Sabedoria e a espiritualidade que lhe sucedeu, mas transpõe o essencial desse absoluto ao presente intramundano. Deus nos salva hoje.⁹⁶

Em Paulo a salvação passa a ser um fator existencial concreto intramundano. Ela está implicada com uma mudança existencial de nossa vida, que é vitória sobre a corruptibilidade.⁹⁷ Tal salvação, ainda na interpretação segundiana, não está baseada num pacto bilateral de obras [Lei], mas numa promessa unilateral de Deus, que é graça e amor, e na abertura do homem a tal gratuidade.⁹⁸ Esta abertura, a atitude apropriada para responder a esta graça, Paulo denomina *fê*.⁹⁹

O ponto do conflito antropológico neste esquema paulino está marcado pela busca da salvação em sua forma legítima (abertura) ou na forma equivocada (quando o homem em sua tendência natural de segurança busca negar esta gratuidade de *fê*, procurando convertê-la em lei).

A salvação para Paulo não era simplesmente um acontecimento extramundano: era uma transformação histórica da existência do homem dentro das coordenadas atuais das relações pessoais, da corrupção, do erro, do pecado e da morte. Não se pode, pois, tratar de uma aceitação passiva, e sim de atuar dentro da nova criação com atitude de quem é salvo, e não de quem comercia com o que é seu.¹⁰⁰

J. L. Segundo aponta as conseqüências morais do conceito paulino de salvação – tão pouco lembradas nos dias de hoje. Se o conceito de salvação genuinamente cristão possui caráter histórico, isto significa que a moral cristã deverá seguir este mesmo caminho. “*A moral que deriva, portanto, da autêntica noção da salvação cristã é uma moral criadora, quer dizer, uma moral que não recebe seus preceitos do mundo, mas do projeto que a liberdade do homem deve imprimir num mundo que é seu*”.¹⁰¹ A única lei do cristão é amar eficazmente, é construir um amor histórico insubstituível,¹⁰² é viver de maneira que esse agir seja

⁹⁶ Ibid., p. 86.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 86-89.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 90.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 91.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰² “O apontar ao êxito histórico se torna assim um elemento central da moral cristã. É necessário matizar e compreender isso bem, mas assim é, e é essencial. Poderá haver um êxito invisível; mas nada dispensará o cristão de visar o êxito histórico de seu amor, e não haverá vida futura em que se lhe dê o que não tenha buscado sinceramente em sua existência humana e temporal.” Essas palavras de J. L. Segundo exprimem muito bem aquilo que dissemos. *Ibid.*, p. 97.

fruto de uma consciência purificada, ou ainda, colocando conforme J. L. Segundo, é no processo de uma não-acomodação a fórmulas prontas e prescritas, mas em atitude ativa da liberdade na história, que tal processo se mostra verdadeiro. Trata-se do que ele denominou de *evolução moral*, ou ainda maturidade da fé.¹⁰³

Se o primeiro caráter da moral cristã era o de ser criadora, descobrimos agora que outro, não menos importante no pensamento de Paulo, é o de ser uma *moral progressiva*. Não é um catálogo de prescrições que pode ser dado *a priori*, mas um caminho espiritual pessoal, ainda que não arbitrário.¹⁰⁴

Esta vivência da moral cristã, fruto de uma fé consciente, é também compromisso de edificar a consciência dos outros, e nunca a vivência de uma fé isolada. O conceito cristão de salvação, que passou por esse processo de desideologização de uma teologia racionalista, liberta a liberdade do homem para a vivência de uma fé histórica comunitária e construtora da história.¹⁰⁵

O que dissemos aqui está baseado numa modificação mental, num processo de libertação das fórmulas e dos dogmatismos teológicos. Sobre isso diz J. L. Segundo:

[...] “salvação”, quer dizer, um árduo sair (com a ajuda de Deus) desse pensamento rebaixado e *massivo* ou, se quisermos, dessa renúncia ao pensamento que caracteriza não às massas populares, mas ao *homem-massa*, qualquer que seja a classe social a que pertença e a qualquer que seja o nível intelectual em que atue. Ser cristão é ir ao fundo das coisas, é abrir-se ao juízo de Deus sobre o costumado, o fácil, e semiconsciente. Esta é a cruz do cristão e não há maneira de fugir dela sem abdicar ao próprio cristianismo.¹⁰⁶

Este processo por onde o cristão deve *aprender a fé*, ou seja, tornar-se adulto e capaz de dirigir sua vida espiritual e moral, não pode ser anulada por uma falsa evangelização. A verdadeira resposta à interpelação do Deus do Reino em amor afetivo, uma espiritualidade encarnada, a verdadeira adesão no processo humanizador, jamais se dará por consequência de uma teologia ideologizada, racionalista, que contribui para a repressão da ação da liberdade na história.

A possibilidade de um laicato consciente, explica J. L. Segundo, dotado de argumentos sérios e por vezes teológicos, esbarra em estruturas onde o papel do

¹⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 98-99.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 100-101. “Com efeito, o cristão é alguém que olha a consciência alheia, porque sua função é a de fazer passar uma mensagem. E essa mensagem passa em grande parte através de seus atos.” *Ibid.*, p. 102.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 105. O termo *homem-massa* está ligado às categorias de perda energética que J. L. Segundo toma de Teilhard de Chardin, como anteriormente explicamos. Este *homem* não é exatamente aquele das massas populares, mas aquele que vive a perda energética, ou aquele que está incluído no processo de entropia. Como diz J. L. Segundo, “aquele que se guia pela lei do menor esforço ou tende às soluções mais rápidas”. Para saber com exatidão acerca deste termo em J. L. Segundo, v.: **SEGUNDO**, *Massas e minorias...*, pp. 5-45; aqui: p. 20.

leigo está reservado a apenas tomar conhecimento daquilo que é decidido e se crê como melhor para a Igreja.¹⁰⁷ O mesmo está reservado aos teólogos, que têm sua teologia separada da tarefa pastoral com suas linhas já definidas, e que se acredita sustentada por um conteúdo suficiente e obrigatório.¹⁰⁸ Por isso, J. L. Segundo diz que *“fica claro que a divisão entre pastoral das verdades obrigatórias e discussão teológica é um sinal indireto, mas muito importante, de uma pastoral que, na prática ignora a tarefa evangelizadora”*.¹⁰⁹

Os cristãos que receberam apenas conteúdos dogmáticos como sustentáculos de sua salvação, preferirão se apegar a esses mesmos “dogmas”, buscando garantir sua salvação pessoal, a se abrirem como resposta viva à interpelação do Deus do Reino e suas exigências concretas em favor dos homens e da história. Vemos aqui a dicotomia entre fé e realidade. Como o racionalismo teológico gera uma mentalidade teológica alienada, desvinculando a fé da vida. Numa análise epistemológica, percebe-se claramente a supremacia de uma episteme que separa, e não que integraliza. Que não tem o poder de conectar o sujeito ao todo, mas na fragmentação da mente (que jamais pode ser apenas religiosa) o isola das outras áreas da vida, da cultura, da história, da realidade do todo que é inseparável.¹¹⁰

¹⁰⁷ “Isto se pode traduzir assim: para a salvação é preciso conhecer explicitamente algo da fé; mas nas outras coisas, é melhor que o leigo, sem preparação, não se ponha a discutir, com perigo de errar. Bastará que, nestas coisas, coloque sua assinatura numa folha em branco, que a Igreja sem dúvida há de preencher melhor do que ele. Trata-se de crer em bloco o que e como a Igreja Crê.” Ibid.

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, pp.109-111.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁰ O que dissemos pode ser comprovado nas palavras de Afonso Murad: “A anulação da função intelectual da fé radica-se numa teologia pastoral da ‘salvação facilitada’, de grande vigência no continente latino-americano. Um cristianismo de massa, em que a salvação se associa com a exclusão do intelecto, com a conformidade total em matéria de dogma e moral. Dá-se preferência à *verdade formulada*, em detrimento da *verdade pensada*, para garantir e facilitar a salvação para o maior número de pessoas. [...] A fé exige adesão pessoal e ativa, deve ser pensada. O discurso sobre o conteúdo da fé não consiste em fórmulas mágicas, mas em conteúdos intelectuais que requerem uma compreensão em relação às tarefas humanas atuais”. MURAD, *op. cit.*, pp. 79-80.

Conclusão: Reencontrar o Específico da Razão Teológica

Vimos neste capítulo, após apresentarmos uma breve noção sobre o método teológico como a Teologia, experiência de uma comunidade cristã primeira, foi aos poucos sendo transformada em um produto da racionalidade humana ao serviço institucional. Pudemos ver como a teologia originante, de cunho inteiramente experiencial-sapiencial (e por isso não prescindia do uso do intelecto humano) oferecia sentido para os primeiros convertidos. Foram pelos limitadores do instrumental grego, na Patrística, que a Teologia começou a deixar sua especificidade, se tornando resultado da especialização da racionalidade humana, mas sem, contudo, abdicar totalmente da via mística. No início do Medievo, pelo que J. L. Segundo denominou de *pedagogia apressada* a Teologia foi se configurando sempre mais pela racionalização no intuito de definir os conteúdos “dogmáticos” necessários para a evangelização dos bárbaros.

Foi, certamente no medievo tardio e após a Reforma, que a Teologia passou ao status de uma ciência de conclusões – conforme afirmaram Fierro e Pannenberg. O racionalismo teológico mostrou toda a sua força após o cisma da Igreja no Ocidente. O *espírito de Trento* e a *ortodoxia protestante* foram os maiores patrocinadores do racionalismo, uma vez que não definiram o específico cristão diante da força da razão natural que assumia a condução da história.

Certamente a própria Teologia Cristã tem grande parcela de culpa nisso tudo, pois se identificou com a razão natural sem, contudo, preservar uma distância crítica dela suficiente. A parcela de culpa da Teologia vem também por não conseguir convencer a Modernidade acerca do valor da autêntica transcendência cristã. Desta forma, a modernidade caminhou sempre mais fechada ao transcendente e rumo a uma imanência histórica radical.

Para se afirmar num mundo que ia se construindo distante da matriz cristã, a Teologia se pôs a buscar de forma aflita e acrítica linguagens por empréstimo das ciências para dizer o mistério cristão, acabando por perder, assim, aquilo que ainda restava da especificidade da razão teológica. Por não conseguir preservar sua razão própria, a Teologia tornada devedora da fragilidade da racionalidade moderna, cai conjuntamente em sua crise. Por não preservar plenamente seu *logos* como critério definitivo para qualquer teologia sobre Deus e sobre o homem, a Teologia foi e é surpreendida pela crise de sentido. Num mundo que optou

claramente pela renúncia da matriz cristã de sentido, a Teologia não encontra espaço para dizer a *sua* Verdade. A crise da Teologia é crise de sua Palavra. Num mundo claramente não mais cristão, para que serve a *Boa Nova*? A Fé deixou de falar ao mundo.

Isso aconteceu porque a Teologia, nos caminhos da razão ocidental, seja o antigo modelo platônico, o modelo medieval aristotélico, ou ainda a razão dos modernos, se conformou à racionalidade natural, perdendo a especificidade da autêntica *razão teológica*. As conseqüências que essa demorada intimidade com a racionalidade ocidental deixou na Teologia são não apenas no âmbito interno da Fé, no mundo eclesial ou em sua tarefa evangelizadora – como vimos nas denúncias de J. L. Segundo. Há ainda outros prejuízos significativos. A Teologia soube, ainda que distante, colocar-se plenamente na metamorfose que a razão ocidental operou na história, mas acabou contraindo os mesmos danos dos desequilíbrios sofridos pela crise da razão no ocidente. No afã de tornar-se científica, a Teologia sucumbiu devido aos encantos da positividade da razão. Ao colocar-se em igualdade com a razão natural sem perceber as enormes diferenças entre os seus pressupostos, a Teologia cometeu, talvez, o seu maior equívoco. Após o platonismo e o aristotelismo, a razão teológica conformou-se com a razão natural, visões quase inconciliáveis, e foi na confusão da tentativa de conciliação de *logos teológico* e *logos científico* que a Teologia acabou privada da sua própria razão de ser.

A razão própria da Teologia é ser serva da Fé, auxiliando na vivência e na inculturação do evangelho no coração das culturas, para humanizá-las. Quando falamos de crise da Teologia e de crise da Fé, já não o dizemos mais diante do antigo desafio de uma “evangelização” totalitária, de conversão dos povos à cultura ocidental – como se pensava anteriormente: “*as nações para Cristo!*”. Agora o desafio é muito mais sério e premente: é fazê-lo num mundo que se desumaniza velozmente e que passa por uma revolução que testemunha a dissolução dos fundamentos e dos valores cristãos.