

Heber Ramos Bertuci

AMPLIANDO O HORIZONTE DA RAZÃO

A relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro,
Novembro de 2022



Heber Ramos Bertuci

AMPLIANDO O HORIZONTE DA RAZÃO

A relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador
PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima
PUC-Rio

Heitor Carlos Santos Utrini
PUC-Rio

Luiz Henrique Brandão de Figueiredo
PUC Goiás

Hermisten Maia Pereira da Costa
CEUMAR

Rio de Janeiro, 21 de dezembro de 2022

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Heber Ramos Bertuci

Graduou-se em Teologia na Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP) em 2010. É Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (SP) (2015). Estuda o pensamento do reformador João Calvino e do teólogo Joseph Ratzinger. É Pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil e professor de Hermenêutica e Teologia Sistemática do Seminário Teológico Presbiteriano Reverendo Ashbel Green Simonton (RJ).

Ficha Catalográfica

Bertuci, Heber Ramos

Ampliando o horizonte da razão : a relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger / Heber Ramos Bertuci ; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2022.

244 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Joseph Ratzinger. 3. Fé. 4. Razão. 5. Cristianismo. 6. Altruísmo. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

À minha esposa, Natália, pelo amor, paciência, incentivo e dedicação de sempre.

Aos meus pais, Moisés e Marly, pela educação cristã que me concederam e pela atenção perene a mim dispensada.

Ao meu orientador e amigo, Professor Antonio Luis Catelan Ferreira, pela confiança, acompanhamento, estímulo e parceria para a realização deste trabalho.

Ao meu Pastor e amigo, Reverendo Auricimar Lima de Almeida, pelos conselhos, encorajamento e por sempre acreditar em meus estudos.

À Igreja Presbiteriana do Brasil em Vista Alegre, Barra Mansa (RJ), que sou Pastor, pelo apoio, paciência e respeito por minha pesquisa, permitindo-me explicar pontos dela em minhas homilias e estudos bíblicos.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus alunos e amigos do Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton (RJ), Arthur Alves Barros, Henrique Batista Neres Saraiva e Danilo de Araújo da Silva, com quem pude compartilhar um pouco do conteúdo de minhas leituras sobre Joseph Ratzinger.

Ao diretor do Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton (RJ), Reverendo Romer Cardoso dos Santos, por valorizar minha pesquisa e trabalho.

À minha amiga Michelle Figueiredo Neves, pelas excelentes conversas sobre a teologia de Joseph Ratzinger.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora.

A todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e pela ajuda.

A todos os amigos e familiares que, de uma forma ou de outra, me estimularam ou me ajudaram.

Resumo

Bertuci, Heber Ramos. **Ampliando o horizonte da razão**: a relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger. Rio de Janeiro, 2022. 246p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Há três perguntas essenciais sobre a relação entre fé e razão são: “É possível que a razão humana seja emancipada da fé cristã?”; “Sem a razão, por que a fé se torna mera superstição e vazia de sentido?”; e: “Sem a fé, por que a razão autônoma se torna limitada?” O padrão que se propõe nesta pesquisa é a solução para tais indagações conforme é apresentada na literatura produzida pelo teólogo alemão Joseph Ratzinger (1927 –), escrita no período entre 1959 até abril de 2005. Nesta pesquisa, o capítulo introdutório apresenta a evolução histórica da relação fé e razão, trazendo, em primeiro lugar, a definição dos termos “fé” e “razão”, apresentando o encontro do Cristianismo com a filosofia, na história do ocidente, um dos principais momentos nos quais o vínculo entre fé e razão foi decisivo. Depois, explica-se a relação: no período patrístico, com Justino, o Mártir, Tertuliano de Cartago, Orígenes e Agostinho de Hipona; na escolástica, com Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham; e no período moderno, Renascença, Reforma Protestante e Iluminismo. No capítulo seguinte, apresenta-se o pensamento de Ratzinger sobre o tema fé e razão. Percebe-se que é especialmente contra a convicção da modernidade – especialmente do Iluminismo – que Ratzinger visa responder. As reflexões dele encontram-se nas seguintes perguntas: a fé seria um tipo de resignação da razão perante os limites do conhecimento humano? Seria uma concessão irracional diante dos perigos de uma razão meramente instrumental? O capítulo inicia com uma síntese sobre a carreira teológica de Ratzinger. Este defende três princípios para que se entenda a fé cristã: primeiramente, ela possui um caráter pessoal; em segundo lugar, ela é uma confiança que gera conhecimento; em terceiro lugar, ela não é um saber (no sentido de saber mecânico), porém, confiança e alegria. No último capítulo desta tese, apresenta-se a práxis como uma das dimensões da fé, que lhe dá valor e sentido. A época atual enaltece a “razão prática”; porém, isto não lhe é total novidade, pois já se encontra

tal ênfase na Escritura (Gálatas 5,6; Tiago 2,17). Neste capítulo, serão apresentados os desafios práticos do pensamento de Ratzinger, acerca da relação entre fé e razão, para o tempo atual: há o desafio teológico, ensinando o correto conceito que Deus molda a cultura, pois o Deus cristão é pessoal e se relaciona, e Cristo é a revelação máxima do amor de Deus; há o desafio ético, declarando que o Cristianismo não é moralismo; o desafio confessional, afirmando que a teologia deve ter aliança com uma confissão religiosa; e por último o desafio político, que alega que se deve ter cuidado com a politização da fé, pois a natureza da missão da Igreja é espiritual, a salvação humana não se dá por meio da política, o ser humano é um ser político, mas não pode ser resumido em política e economia e a opção pelos pobres é real e deve ser enfatizada, contudo, sem se esquecer que a base para tal empenho vem do evangelho.

Palavras-chave

Joseph Ratzinger; Fé; Razão; Cristianismo; Altruísmo.

Abstract

Bertuci, Heber Ramos. **Expanding the horizon of reason: the relationship between faith and reason in the thought of Joseph Ratzinger.** Rio de Janeiro, 2022. 246p. Doctoral Thesis – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

There are three essential questions about the relationship between faith and reason: “Is it possible for human reason to be emancipated from the Christian faith?”; “Without reason, why does faith become mere superstition and meaningless?”; and: “Without faith, why does autonomous reason become limited?” The aim that this research proposes is the solution to such questions as presented in the literature of the German theologian Joseph Ratzinger (1927 –), written in the period between 1959 and April 2005. In this research, the introductory chapter presents the historical evolution of relationship between faith and reason, bringing, firstly, the term’s definition of “faith” and “reason”, presenting the encounter of Christianity with philosophy, in the history of the West, one of the main moments in which the bond between them was decisive. Afterwards, the relationship is explained: in the patristic period, with Justin Martyr, Tertullian of Carthage, Origen and Augustine of Hippo; in scholasticism, with Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas and William of Ockham; and in the modern period, Renaissance, Protestant Reformation and Enlightenment. In the following chapter, Ratzinger’s thoughts on faith and reason are presented. It is perceived that it is especially against the conviction of modernity – mostly of the Enlightenment – that Ratzinger seeks to respond. His reflections are found in the following questions: would faith be a type of resignation of reason before the limits of human knowledge? Would it be an irrational concession in the face of the dangers of a merely instrumental reason? The chapter begins with a summary of Ratzinger’s theological career. He defends three principles for understanding the Christian faith: first, it has a personal character; second, it is a trust that generates knowledge; thirdly, it is not knowledge (in the sense of mechanical knowledge), but confidence and joy. In the last chapter, praxis is presented as one of the dimensions of faith, which gives it value and meaning. The current age extols “prac-

tical reason”; however, this is not completely new to him, as such emphasis is already found in Scripture (Galatians 5:6; James 2:17). In this chapter, the practical challenges of Ratzinger's thought will be presented, about the relationship between faith and reason, for the current time: there is the theological challenge, teaching the correct concept that God shapes culture, because the Christian God is personal and relates to, and Christ is the ultimate revelation of God's love; there is the ethical challenge, declaring that Christianity is not moralism; the confessional challenge, asserting that theology must have an alliance with a religious confession; and finally, the political challenge, which alleges that care should be taken with faith's politicization, since the nature of the Church's mission is spiritual, human salvation does not happen through politics, the human being is a political being, but it cannot be summarized in politics and economics and the option for the poor is real and must be emphasized, however, without forgetting that the basis for such commitment comes from the gospel.

Keywords

Joseph Ratzinger; Faith; Reason; Christianity; Altruism.

Sumário

1. Introdução	12
2. A Evolução histórica da relação fé e razão	16
2.1. Questões introdutórias	17
2.1.1. A pesquisa e os leitores	17
2.1.2. A importância da definição	19
2.2. Definição de fé e razão	21
2.2.1. A escrita a partir de compromissos históricos e crenças pessoais	21
2.2.2. A definição de fé	23
2.2.2.1. Os dois usos para fé: opinião e convicção	24
2.2.3. Definição de razão	30
2.2.3.1. A amplitude do termo “razão”	30
2.2.3.2. A razão enquanto faculdade.....	31
2.2.3.3. A importância da razão para a fé cristã	33
2.3. Cristianismo e Filosofia no Primeiro Século da Era Cristã.....	35
2.4. Evolução Histórica das Relações Entre Fé e Razão	48
2.4.1. No Período Patrístico	48
2.4.1.1. Justino, o Mártir.....	52
2.4.1.2. Tertuliano de Cartago.....	56
2.4.1.3. Orígenes	61
2.4.1.4. Agostinho de Hipona	67
2.4.2. Na Escolástica	76
2.4.2.1. Introdução ao Escolasticismo.....	76
2.4.2.2. Alguns Pensadores Escolásticos.....	81
2.4.2.2.1. Anselmo de Cantuária	82
2.4.2.2.2. Tomás de Aquino	86
2.4.2.2.3. Guilherme de Ockham.....	94
2.4.3. No Período Moderno	98
2.4.3.1. O período Moderno: ênfases e características gerais.....	98

2.4.3.2. Alguns autores do período moderno sobre a relação entre fé e razão.....	104
2.4.3.2.1. René Descartes.....	104
2.4.3.2.2. Blaise Pascal.....	108
2.4.3.2.3 Martinho Lutero	111
2.4.3.2.4. João Calvino	115
2.4.3.2.5. Immanuel Kant	119
3. Fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger	126
3.1. A relação entre fé e razão: tema constante em Joseph Ratzinger..	126
3.1.1. Síntese sobre a carreira teológica de Ratzinger	126
3.1.2. Ratzinger e o Concílio Vaticano II	128
3.1.3. O teólogo Ratzinger	131
3.1.4. O período coberto por esta pesquisa	137
3.1.5. “Fé razão”: tema presente em Ratzinger	138
3.2. A Fé	140
3.2.1. A Fé na Escritura Sagrada	140
3.2.1.1. A fé no Antigo Testamento: a pessoa de Abraão	140
3.2.1.2 A fé no Novo Testamento.....	143
3.2.1.2.1 Ato de Deus e ato humano.....	143
3.2.1.2.2. A fé é unida ao conceito de conversão.....	148
3.2.2. Três conceitos fundamentais da fé cristã para a teologia de Joseph Ratzinger	156
3.2.2.1. O caráter pessoal da fé cristã: o encontro entre Deus e o ser humano.....	156
3.2.2.2. A fé vem pelo ouvir.....	162
3.2.2.3. A fé não é um saber “mecânico”, mas confiança e alegria	165
3.3. A Razão	173
3.3.1. A Razão é necessária para a fé	173
3.3.2. A razão desligada da fé: A razão pura, sem sentido	181
3.3.3 Ratzinger e a razão iluminista	185
3.3.3.1. O Iluminismo na História: movimentos de purificação da razão	185
3.3.3.2. O Iluminismo do século 18: a emancipação da razão.....	189

4. Os desafios acerca da relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger	192
4.1. O Desafio Teológico.....	192
4.1.1. O correto conceito de Deus molda a conduta.....	192
4.1.2. O Deus pessoal que se relaciona.....	198
4.1.3. Cristo é a revelação máxima do amor de Deus	204
4.2. O Desafio Ético: Cristianismo X Moralismo	207
4.2.1. Salvação dos cristãos e a salvação do mundo	207
4.2.2. O Cristianismo não é moralismo.....	209
4.3. O Desafio Confessional e Social: a teologia na universidade	210
4.3.1. Teologia e confissão religiosa	210
4.3.2. O Lugar da teologia na Universidade	212
4.3.3. Teologia e demais campos do saber na <i>Gaudium et Spes</i>	215
4.3.4. Teologia e liberdade acadêmica.....	217
4.4. Desafio Político: a politização da fé.....	218
4.4.1. A natureza da missão da Igreja é espiritual	218
4.4.2. A salvação humana não se dá através da política.....	221
4.4.2.1. Gustavo Gutiérrez e a teologia da libertação.....	222
4.4.2.2. As observações de Ratzinger à obra de Gustavo Gutiérrez	223
4.4.2.3. O ser humano é um ser político – mas não pode ser resumido em política	225
4.4.2.4. Ratzinger e a opção pelos pobres	228
5. Considerações finais	230
6. Referências bibliográficas	233

1. Introdução

Todos procuram a luz da verdade. Esta é o grande prêmio que qualquer pessoa deseja alcançar. A fé e a razão são o meio pelo qual o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade: o Cristianismo está embasado no fato de que foi Deus quem colocou no coração humano o desejo de conhecer a verdade, devendo este utilizar dos recursos que Deus lhe concedeu para chegar à verdade, amá-la e se deixar transformar por ela.¹ Quando o indivíduo conhece a verdade, certamente alcança, também, a verdade completa sobre si mesmo. Três perguntas importantes sobre a relação entre fé e razão são: “É possível que a razão humana seja emancipada da fé cristã?”; “Sem a razão, por que a fé se torna mera superstição e vazia de sentido?”; e: “Sem a fé, por que a razão autônoma se torna limitada?” Diante destas perguntas, a próxima indagação direciona a uma reflexão profunda e uma tentativa de resposta: o Cristianismo ainda possui solução convincente para estes dilemas humanos? Sendo positiva a resposta, é preciso analisar se tal solução é viável ao mundo de hoje.

O padrão que se propõe nesta pesquisa é a solução para tal dilema encontrada em parte da literatura do teólogo alemão Joseph Ratzinger (1927 -), escrita no período entre 1959 até abril de 2005, antes de Ratzinger ser eleito Papa Bento XVI. Estes escritos, homilias, discursos, aulas e entrevistas situam-se nas áreas da filosofia e da teologia, descrevendo uma importante interdisciplinaridade: na filosofia, restringe-se aos campos da epistemologia, lógica e metafísica; na teologia, limita-se aos âmbitos da epistemologia e metafísica. A relevância social da pesquisa direciona seu conteúdo àqueles que se interessam pela questão “fé e razão”, sendo ou não religiosos. O tema que sintetiza esta pesquisa é *Ampliando o Horizonte da razão: As Relações Entre Fé e Razão no Pensamento do Teólogo Joseph Ratzinger*. Ratzinger enfatiza que a razão não é inimiga da fé e que as teses do tempo moderno, embasadas especialmente no racionalismo, não fazem justiça à origem divina e transcendente da razão. O cristianismo procura, por meio da fé, ampliar os horizontes da razão, e por meio desta, conceder à fé o seu verdadeiro significado diante da realidade. Um assunto de bastante relevância, dentro deste tema, é a rela-

¹ Fides et ratio, preâmbulo.

ção entre fé e razão na leitura que Joseph Ratzinger faz em *Boaventura* (1217-1274), teólogo e filósofo eclesiástico italiano. A literatura é vasta e, por isso, optou-se em planejar, no futuro, outra pesquisa sob este mote.

Na pesquisa que aqui se apresenta, o capítulo introdutório é denominado de “A evolução histórica da relação fé e razão”. Ele traz, em primeiro lugar, a definição dos termos “fé” e “razão” para que o leitor tenha propriedade acerca dos termos fulcrais da investigação. A fé não é somente mera opinião. Na tradição cristã, a fé se trata de uma convicção de fatos que podem ser embasados. O termo “razão” se refere à faculdade discursiva que, tendo a capacidade de organizar experiências ou provas, determina as suas demonstrações. Foi decisivo para o Cristianismo o seu encontro com a filosofia. Certamente, na história do Ocidente, este foi um dos principais momentos nos quais o vínculo entre fé e razão foi decisivo: o Cristianismo se apresentou como uma religião, porém, seu discurso se embasou na razão, onde a natureza de Deus legou à própria razão uma visão holística que valorizou e purificou seus conceitos. No período patrístico (com Justino, o Mártir, Tertuliano de Cartago, Orígenes e Agostinho de Hipona), se observou que a relação entre fé e razão permaneceu como essencial e foi motivo de discórdias: alguns enfatizaram a amizade da fé com a razão; outros, seu distanciamento. Na escolástica, Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino enfatizaram a razão sobre a fé, procurando entender o conteúdo da fé por meio da razão, com o propósito de, através desta, obter o embasamento daquela. Guilherme de Ockham trilha um caminho inverso, destacando a fé sobre a razão. No período moderno, marcado pela Renascença, pela Reforma Protestante e pelo Iluminismo, tornou-se muito acentuada a defesa da razão. A Renascença e a Reforma ainda se veem permeadas pela cultura da Igreja, pelas ênfases patrísticas e medieval. Contudo, no tempo do Iluminismo (séculos XVII e XVIII), rompeu-se a amizade com o paradigma anterior, tornando a razão emancipada da fé e considerada autônoma, com consequências irreversíveis para a teologia e a sociedade: a razão perdeu o seu brilho de, ao lado da fé, ser um movimento à abertura e grandeza à realidade, interpretando-a de modo transcendente e imanente.

É especialmente a este tipo de convicção da modernidade, especialmente do Iluminismo, que Ratzinger visa responder. As reflexões dele encontram-se nas seguintes perguntas: a fé seria um tipo de resignação da razão perante os limites do conhecimento humano? Seria uma concessão irracional diante dos perigos de uma razão

meramente instrumental? Pode haver, por parte de cristãos, uma espécie de ressentimento contra a racionalidade técnica, que pode ter como consequência a negação de que exista uma racionalidade da fé. O tempo atual tem como marca a base do irracionalismo no surgimento do universo, ao afirmar que no princípio está o irracional, ou seja, o que é racional foi formado a partir das leis da casualidade. Neste sentido, a razão que há no mundo seria um produto do irracional, sendo, conforme as suas leis, somente combinação, sem um conteúdo que seja moral ou estético. Isto traz mais algumas reflexões: a origem de tudo está no irracional? Será que a falta de racionalidade é a verdadeira origem do mundo? Ou será que o universo provém da razão criadora? Conforme é demonstrado no capítulo terceiro, Ratzinger reflete sobre as relações entre fé e razão, e entre filosofia, teologia e ciência, engajando-se em que a Igreja Católica continue a ponderar ambas as relações. O capítulo inicia com uma síntese sobre a carreira teológica de Ratzinger, seguida por um resumo do período da literatura de Ratzinger que é coberto pela pesquisa: 24 de junho de 1959 até 19 de abril de 2005, data em que Ratzinger foi eleito Papa. Ratzinger defende três princípios para que se entenda a fé cristã: primeiramente, ela possui um caráter pessoal, porque é o encontro entre Deus e o ser humano, sendo assim, uma relação pessoal de amizade; em segundo lugar, a fé é uma confiança que gera conhecimento, vindo do ouvir, pois o apóstolo Paulo enfatizou que a fé procede da audição (Rm 10,17); em terceiro lugar, Ratzinger ensina que a fé não é um saber (no sentido de saber mecânico), porém, confiança e alegria. A fé é considerada amiga da razão, salvando-a de ser meramente mecânica, porque a entende em toda a sua amplitude e profundidade.

No último capítulo desta tese, apresenta-se a práxis como uma das dimensões da fé, que lhe dá valor e sentido. A época atual enaltece a “razão prática”; porém, isto não lhe é total novidade”, já que por exemplo, na epístola aos Gálatas 5,6, já se afirma que “... a fé atua pelo amor”, e Tiago 2,17: “... a fé, se não tiver obras, por si só está morta”. É preciso recuperar a *fides caritate formata* da alta escolástica, um tema que abarcou a práxis e foi assumido por tradições teológicas posteriores. Neste capítulo, serão apresentados os desafios práticos do pensamento de Ratzinger, acerca da relação entre fé e razão, para o tempo atual. Há o desafio teológico, ensinando que o correto conceito de Deus molda a cultura; o Deus cristão é pessoal e se relaciona; e Cristo é a revelação máxima do amor de Deus. Há o desafio ético, declarando que o Cristianismo não é moralismo. Existe, ainda, o

desafio confessional, afirmando que a teologia deve ter aliança com uma confissão religiosa; existe o lugar da teologia na Universidade; a *Gaudium et Spes* aborda o tema: “teologia e demais campos do saber”; e que a teologia deve priorizar a liberdade acadêmica, indicando os seus limites. Por fim, existe o desafio político, que alega que se deve ter cuidado com a politização da fé, pois: a natureza da missão da Igreja é espiritual; a salvação humana não se dá por meio da política; o ser humano é um ser político, mas não pode ser resumido à política e à economia; e a opção pelos pobres é real e deve ser enfatizada, contudo, sem se esquecer que a base para tal empenho vem do evangelho.

2. A Evolução histórica da relação fé e razão

Após dois mil anos de Cristianismo, tem-se o privilégio de observar com mais detalhes os desenvolvimentos históricos dos diversos temas teológicos cristãos. Neste capítulo será concedida a evolução histórica da relação entre fé e razão. Entende-se que o lugar correto para iniciar este percurso histórico está na definição dos termos “fé” e “razão”: a fé é mais que mera opinião, sendo a convicção de fatos que podem ser embasados; o termo “razão” refere-se à faculdade essencialmente discursiva que, com a capacidade de organizar experiências ou provas, determina as suas demonstrações. Na história, houve momentos nos quais o vínculo entre fé e razão foi decisivo. Um destes momentos foi no encontro do Cristianismo com a filosofia: mesmo sendo o Cristianismo uma religião, seu discurso se demonstrou embasado na razão, legando à natureza de Deus e à própria razão uma amplitude que valorizou e purificou seus conceitos. No período patrístico, com Justino, o Mártir, Tertuliano de Cartago, Orígenes e Agostinho de Hipona, se demonstrou que a relação entre fé e razão permaneceu como um importante centro de atenções, alguns enfatizando sua amizade, outros, seu distanciamento. Na escolástica percebe-se a ênfase na razão sobre a fé, com Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino: eles não negam a fé, mas procuram entendê-la para que, por meio da razão, aquela ganhasse seu embasamento. Com Guilherme de Ockham se vê o caminho inverso, pois ele destaca a fé sobre a razão, sendo, inclusive, modelo para o reformador alemão Martinho Lutero, neste assunto. No período moderno, marcado pelo Renascimento, Reforma Protestante e Iluminismo, a defesa de uma razão alheia às verdades cristãs se torna bastante acentuada. Como o período da Renascença e da Reforma ainda está marcado pela cultura da Igreja cristã, as ênfases da Igreja Patrística e medieval ainda foram consideradas em pontos essenciais. Porém, no Iluminismo, houve a total quebra com o paradigma anterior, tornando a razão emancipada da fé e autônoma, com graves consequências para a teologia e a sociedade: a razão perdeu o seu brilho de, ao lado da fé, ser um movimento à abertura e grandeza à realidade, interpretando-a de modo transcendente e imanente.

2.1. Questões introdutórias

2.1.1. A pesquisa e os leitores

Ao iniciar um assunto, é importante não entrar nele meramente a “golpe de facão”, iniciando por um ponto qualquer: neste caso, o pesquisador se coloca diante de uma batalha perene entre as diversas teorias, terminando restrito nas malhas de suas contradições. Um remédio para este equívoco é que o pesquisador obtenha uma espécie de visão aérea do conjunto, já que, com esta se chega a um alcance holístico do terreno, tornando-se possível escolher quais rumos tomar.² Nesta pesquisa sobre a relação entre fé e razão, esta vista aérea será percorrida por meio da reflexão a respeito dos seus possíveis leitores, bem como da definição de alguns dos principais termos dela, que farão evitar confusões. De fato, a pesquisa é uma tarefa exaustiva que, ao ser bem realizada, traz em seu processo, e resultados, vasta satisfação pessoal. Porém, os resultados das pesquisas são, também, atos sociais que requerem uma reflexão constante acerca do vínculo entre a relação do trabalho com os leitores, mormente se o pesquisador entende que o que tenha a dizer é algo bem relevante para conduzir os leitores a mudança de vida, modificando a maneira de pensar.³ Ao ponderar sobre os possíveis leitores deste trabalho, imaginou-se uma dupla possibilidade: cristãos e não-cristãos (religiosos ou não). De que maneira abordar o tema diante deles? É certo que cada grupo contém seus pressupostos e cosmovisões.

Há, pelo menos, dois caminhos a seguir nesta pesquisa: aos cristãos, há o procedimento da iniciação teológica – neste caso, o tema é oferecido aos leitores cristãos que apeteçam enraizar suas convicções. Portanto, os tópicos sobre a justificativa racional da revelação, bem como o seu conteúdo, virão posteriormente, em um segundo momento de comprovação e visão crítica do que já se conhece e admite.⁴ Aos não-cristãos, as definições devem vir precedidas de outra parte que justifique seus pressupostos. Isto posto, nesta pesquisa, escolheu-se o segundo

² Foi este o conselho concedido pelo teólogo alemão Joseph Ratzinger (1927 –) ao iniciar o assunto “Igreja” em uma de suas palestras (RATZINGER, J. Origem e natureza da Igreja. In: Idem, Compreender a Igreja hoje, p. 10).

³ BOOTH, W.; COLOMB, G.; WILLIAMS, J., A arte da pesquisa, p. 6.

⁴ Este método de iniciação teológica é adotado pelo teólogo brasileiro Cirilo Gomes, para o “... leitor cristão que deseja aprofundar suas convicções” (GOMES, C., Riquezas da mensagem cristã, p. 10).

caminho, o que indica uma ousadia e uma temeridade. A ousadia se encontra no fato de que um dos principais conceitos que norteiam o trabalho do teólogo é o do “diálogo”. Na história do cristianismo, a investigação teológica assumiu uma variedade de formas e seguiu métodos diferentes: os teólogos trabalharam em contextos culturais diversos, por exemplo: o Império Romano, antes e depois de Constantino (272 – 337); a cristandade medieval ocidental; a Europa na incipiência da Idade Moderna, fragmentada pelo protestantismo e pela contrarreforma católica; e a atual época de secularização, de “nova evangelização” e diálogo com as culturas do mundo. Percebe-se com esta síntese histórica que o ambiente do trabalho teológico se submeteu à mudança e que a forma da investigação teológica foi remodelada de acordo com variadas prioridades.⁵ Hoje, há o desejo de exercitar e aprofundar o diálogo entre fé cristã e as demais tradições religiosas, diálogo embasado na escuta consciente que leve os teólogos a receber propostas e sugerir novos comportamentos.⁶ O termo grego διάλογος é da família do termo διαλογίζομαι, que significa “considerar”, “raciocinar”, “discutir”, “arguir”,⁷ “apresentar”, “avaliar” ou “conferenciar”. *Dialogos* é conceito filosófico que indica, assinala, a comunicação de pessoas sobre a verdade de um fato que respeite os que fazem parte do diálogo tanto quanto o mote discutido. O diálogo caminha a partir da simetria, isto é, a igualdade de direitos dos participantes, da capacidade crítica e da disposição para corrigir a opinião própria, possuindo a paixão pela verdade. Assim, o diálogo é em seu cerne, a realização elevada de humanidade e amor.⁸

Por sua vez, a temeridade de optar pelo segundo caminho descrito acima está no fato de que, iniciar o estudo do assunto “fé” e “razão” com uma abordagem filosófico-fenomenológica poderá parecer estranho (para alguns, até “herético”), em alguns determinados ambientes teológicos de hoje. Não deixa de haver uma desconfiança disseminada do uso da filosofia em âmbito filosófico.⁹ Porém, sendo a teologia também um tipo de “reflexão”, esta desconfiança não deveria ser explícita, já que a escuta é o primeiro ato teológico, sendo o prolongamento fundamental do *auditus fidei*, com o qual se acolhe a mensagem e o chamado cristãos.¹⁰ Há

⁵ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 14.

⁶ Congregação Para a Doutrina da Fé, Declaração Dominus Iesus, 3.

⁷ διαλογίζομαι. In: GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W., Léxico do N.T. grego/português, p. 54.

⁸ BEINERT, W. Diálogo. In: Idem; STUBENRAUCH, B., Novo léxico da teologia dogmática católica, p. 150.

⁹ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 33.

¹⁰ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 36.

um salutar convívio entre filosofia e teologia: durante a história percebe-se que a fé cristã não abandona o conhecimento adquirido pela filosofia e procura no solo antropológico, epistemológico, ontológico, metafísico etc., o auxílio para responder suas indagações, lhes concedendo uma resposta específica e, por meio dessa, levantando novas questões.¹¹

2.1.2. A importância da definição

Após explicar qual caminho esta pesquisa seguirá diante de seus leitores, o rumo a seguir será explicar o porquê se considera importante definir. Antes, serão apresentadas algumas questões etimológicas introdutórias. O termo “definição” é oriundo do latim, *definitio*.¹² “Definir” vem de *definire*, com o sentido de “circunscrever”.¹³ Ambos os vocábulos têm, em seu núcleo, o termo *finis*, que significa “fim” ou “limite”.¹⁴ No idioma grego, os termos correspondentes para *definitio* são:¹⁵ ὄρος (*hóros*), com o sentido de “limite”¹⁶ ou “linha de fronteira”, indicando que algo possui contornos bem precisos,¹⁷ e ὁρισμός (*horismos*), com o sentido de “delimitação”, “acordo” ou “tratado”.¹⁸ Tanto ὄρος como ὁρισμός eram utilizados de modo quase indiferente por Aristóteles (384 – 322 a. C.).¹⁹ Os motivos que tornam a definição de termos importante podem ser classificados em dois tipos: o prático e o teórico. A questão prática encontra-se no fato de que definir termos pode evitar discussões: se os teólogos cuidassem de definir seus termos no início de uma discussão, a maior parte de seus conflitos seria desnecessária. O motivo disso não é de difícil compreensão; é preciso possuir um entendimento claro do que os outros creem e do que eles pretendem afirmar com os termos que usam antes de se adquirir algum direito de dissentar.²⁰ Tal ênfase é antiga: foi ensinada por Platão (427 – 347 a.C.), ao narrar que Sócrates (469 – 399 a.C.) fez um dis-

¹¹ DUQUE, J., Homo Crede-nos – para uma teologia da fé, p. 67.

¹² Definição. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 230; Definição. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 272.

¹³ Definitio; Definire. In: BUSARELLO, R., Dicionário básico latino-português, p. 71.

¹⁴ Finis. In: BUSARELLO, R., Dicionário básico latino-português, p. 100.

¹⁵ Definição. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 272; Definição. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 230.

¹⁶ ὄρος. In: GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W., Léxico do N.T. grego/português, p. 148.

¹⁷ RATZINGER, J. Contradições no livro “Infalível?”, de Hans Küng. In: RAHNER, K. (Coord.), O problema da infalibilidade, p. 100.

¹⁸ COSTA, H., Noções de Lógica, nota 117, p. 33.

¹⁹ Definição. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 230.

²⁰ WRIGHT, R., A soberania banida, p. 47.

curso sobre o amor, iniciando com a conversa de dois rapazes, na qual um afirmou: “... em todas as coisas, meu rapaz, para que se tome uma resolução sábia é mister saber sobre o que se delibera, pois, de outro modo, certamente nos enganamos.”²¹ Infelizmente, continua Sócrates, a maior parte das pessoas não nota que ignora a essência das coisas, o que não as impede de acreditar equivocadamente que a conhecem: “... segue-se daí que no começo de uma pesquisa não definem as suas opiniões, acontecendo depois do que era esperado: tais pessoas não concordam consigo mesmas, nem umas com as outras. Evitemos, pois, esse defeito que censuramos nos outros.”²²

A questão teórica encontra-se no fato de que a incumbência da definição é clarear o significado de palavras ou frases. Para o filósofo grego Aristóteles (384 – 322 a.C.), “uma definição é uma frase que significa a essência de uma coisa. Apresenta-se ou sob a forma de uma frase em lugar de um termo, ou de uma frase em lugar de outra frase; pois às vezes também é possível definir o significado de uma frase.”²³ *Definire* (“definir”) significa determinar os limites de algo; explicar o significado de alguma coisa.²⁴ Para a lógica geral, a definição, apontada como operação do espírito, equivale em determinar a compreensão que assinala um conceito.²⁵ A definição procura determinar a compreensão da ideia, circunscrevendo a sua abrangência ao indicar todos os seus elementos constitutivos. A definição se propõe a fazer ver com maior clareza o assunto que se trata; por outro lado, a indefinição traz uma série de omissões e equívocos, já que não se tem claro o objeto que se está tratando ou a acepção na qual se aproxima de cada ideia.²⁶

Após esta explicação dos motivos para se definir os termos essenciais desta pesquisa, outra indagação vem à mente: por que os termos “fé”, “razão”, “teologia” e “filosofia” serão definidos? Uma das respostas está no fato de que a história das reflexões religiosas e filosóficas constata que existe somente um punhado de tópicos fundamentais que são de fascínio perene: estes aparecem em todas as gerações e ganham a atenção de certos pensadores nas diversas culturas.²⁷ Alguns desses tópicos são: “quem sou eu?”, “O que faço aqui?”, “De onde venho?”, “Para

²¹ PLATÃO, Fedro, 237.

²² PLATÃO, Fedro, 237.

²³ ARISTÓTELES, Tópicos, 5.

²⁴ Definição. In: CUNHA, A., Dicionário etimológico da língua portuguesa, p. 202.

²⁵ Definição. LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 230.

²⁶ COSTA, H., Noções de Lógica, p. 34.

²⁷ WRIGHT, R., A soberania banida, p. 19.

onde vou?”, “Deus existe?”, “Que devo fazer?”, “Como discernir o bem do mal?”, “Por que existe o mal?”, “Se existir algum tipo de salvação para a alma humana, como alcançá-la?”, “Qual a relação entre fé e razão?” etc.²⁸ Estas indagações encontram-se nos Escritos Sagrados de Israel, nos escritos de Confúcio e Lao-Tsé, nos poemas de Homero (928 – 898 a. C.), nos tratados filosóficos de Platão (427 – 347 a.C.) e Aristóteles (384 – 322 a.C.), nos textos Neotestamentários etc.²⁹ Não há muitos problemas que afetam mais os seres humanos de qualquer época do que estes:³⁰ são tópicos que caracterizam o percurso da existência humana sendo, para João Paulo II (1920 – 2005), “... questões que têm a sua fonte comum naquela exigência de sentido que, desde sempre, urge no coração do homem: da resposta a tais perguntas depende efetivamente a orientação que se imprime à existência.”³¹ Já que os termos essenciais desta pesquisa (“fé”, “razão”, “teologia” e “filosofia”) são de interesse permanente, é importante defini-los no início dela.

2.2. Definição de fé e razão

2.2.1. A escrita a partir de compromissos históricos e crenças pessoais

Eis a explicação do significado do primeiro termo essencial a esta pesquisa: “fé”. A dúvida fulcral sobre ele é: que pressuposto seguir em sua definição? É certo que cada autor escreve a partir de uma perspectiva peculiar com raciocínios moldados, em alguma extensão, por comprometimentos históricos e crenças pessoais.³² Esta perspectiva particular, no campo religioso, gera a confessionalidade. No geral, uma confissão é um conjunto de conceitos e valores que se declara ser a manifestação da verdade.³³ Assim, neste texto, a confessionalidade do autor é cristã: entende-se que a teologia cristã está correta quando usa o termo “revelação” para si, designando o que a religião cristã, de acordo com o teólogo francês Joseph Moingt (1915 – 2020), “... tem como seu fundamento divino, o que, a princípio, tem de específico, de único, de exclusivo: a verdadeira, única e autêntica manifes-

²⁸ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 1; JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor*, 2.

²⁹ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 1.

³⁰ PRADES, J. Un testigo eficaz: Benedicto XVI. In: BENEDICTO XVI et al, *Dios salve la razón*, p. 7.

³¹ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 1.

³² TRUEMAN, C., *O imperativo confessional*, p. 20.

³³ LOPES, A., *Confessionalidade e liberdade acadêmica*, p. 1.

tação de Deus na história, aquela que acontece de maneira definitiva na pessoa e no evento de Jesus Cristo...”.³⁴ Porém, este não é o único posicionamento defendido hoje em relação ao cristianismo: com o advento das ciências das religiões, desde o século XVIII e, sobretudo, nos séculos XIX e XX, o cristianismo foi inserido no contexto geral do fenômeno religioso e suas pretensões à singularidade foram consideradas logicamente injustificadas: a revelação não pode ter natureza diferente na religião cristã em relação a outra parte na qual o cristianismo precisa recusar sua reivindicação de uma intervenção histórica da divindade somente em seu benefício. Diante desses ataques, foram distintas as maneiras que os teólogos reagiram: uns fizeram concessões a essas ciências, mas alegando a supremacia do cristianismo, seja no plano da religião – sem, entretanto, conceder-lhe o benefício de uma revelação particular –, seja atribuindo-lhe o caráter de revelação perfeita, porém sem identificar absolutamente a pessoa de Jesus à revelação que se produz nele e que perde, desta forma, seu caráter de total proximidade; outros teólogos fizeram apologia as posições tradicionais sustentando com vigor a singularidade da revelação cristã, em alguns momentos, acentuando sua heterogeneidade e seu exclusivismo, e em outros esforçando-se em mostrar seu liame com a condição natural e a história universal da humanidade.³⁵ Nesta pesquisa, o pressuposto encontra-se no campo da posição tradicional, sustentando a singularidade da revelação cristã com seu exclusivismo, porém, sem olvidar que a teologia incessantemente trabalha com o propósito de apresentar as contribuições que a mensagem e suas ilações oferecem em determinada época, para uma comunhão aprofundada com Deus e uma vida íntegra, santa e construtiva na sociedade.³⁶

Esta pesquisa busca a verdade unida ao amor. O Papa Bento XVI ensinou: “porque repleta de verdade, a caridade pode ser compreendida pelo homem na sua riqueza de valores, partilhada e comunicada. Com efeito, *a verdade é ‘lógos’ que cria ‘diá-logos’* e, conseqüentemente, comunicação e comunhão.”³⁷ Depois, ele enfatizou que a verdade, por fazer sair os seres humanos das opiniões e sensações subjetivas, “... permite-lhes ultrapassar determinações culturais e históricas para se encontrarem na avaliação do valor e substância das coisas. A verdade abre e une as inteligências no *lógos* do amor: tal é o anúncio e o testemunho cristão da

³⁴ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 233, vol. 1.

³⁵ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 234, vol. 1.

³⁶ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 37.

³⁷ BENTO XVI, Caritas in veritate, 4.

caridade.”³⁸ É certo que o cristianismo tem algo a dizer à sociedade: os cristãos acreditam que têm algo a dizer aos outros, porque a questão de Deus não é privada como se fosse um tipo de clube que possui suas preferências e faz seu jogo. Os crentes estão convencidos de que em Jesus surgiu a verdade que não é propriedade exclusiva de alguém, mas que deve ser compartilhada com o próximo,³⁹ já que, de acordo com Ireneu de Lion (130 – 202), é “... uma estrada em ascensão, iluminada pela luz celeste, (...) [que] conduz ao Reino dos céus e une o homem a Deus...”⁴⁰ Os cristãos não devem viver apenas no interior de suas certezas: precisam se expor às perguntas dos outros para explicar à luz de suas Tradições o que entendem ser razoável e necessário para os seres humanos.⁴¹

2.2.2. A definição de fé

O que é fé? Conforme ocorre com todas as grandes palavras (“palavras fundamentais da linguagem humana”) que articulam conceitos identicamente fundamentais, não há resposta única a essa questão que está, assim, sujeita as mais variadas descrições – mas também distorções.⁴² Um princípio que facilita a descrição da fé é a experiência dela no coração de quem a define. Este fato, porém, não torna morosa a tentativa de definição da fé por quem não é adepto a ela, já que, amiúde, quem está de fora de um fenômeno pode contribuir para a sua descrição, trazendo explicações que os envolvidos não perceberam. O professor de literatura inglesa Clive S. Lewis (1898 – 1963) afirmou: “Há certas coisas no cristianismo que podem ser entendidas a partir de fora, antes de você ter se tornado cristão, mas há uma quantidade bem maior de coisas que não podem ser compreendidas antes de você ter percorrido um bom trecho da estrada da fé cristã.”⁴³ Sobre o assunto fé, por exemplo, a partir de fora da realidade cristã, o ateu estadunidense Sam Harris, (1967 –) define a fé como “... uma alavanca que, uma vez acionada, move quase tudo o mais na vida de uma pessoa”;⁴⁴ “suas crenças definem a sua

³⁸ BENTO XVI, *Caritas in veritate*, 4.

³⁹ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, *Deus existe?*, p. 27.

⁴⁰ IRINEU DE LIÃO, *Demonstração da pregação apostólica*, 1.

⁴¹ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, *Deus existe?*, p. 27.

⁴² DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 34.

⁴³ LEWIS, C., *Cristianismo puro e simples*, p. 192.

⁴⁴ HARRIS, S., *A morte da fé*, p. 10.

visão do mundo; elas ditam o seu comportamento; são elas que determinam as suas respostas emocionais para com os outros seres humanos;”⁴⁵ e “as crenças são *princípios de ação*: seja lá o que forem em termos cerebrais, elas são os processos pelos quais o nosso entendimento do mundo (seja correto ou equivocado) é representado e disponibilizado para orientar o nosso comportamento.”⁴⁶ Estes princípios gerais de Harris não estão equivocados, já que a fé, de fato, motiva o ser humano a agir desta ou daquela forma. Percebe-se que um primeiro trabalho filosófico consistirá na análise do conceito de fé em termos globais, isto é, anterior a qualquer especificação do termo; qualquer teoria a respeito da fé parte da questão básica sobre a essência da própria fé.⁴⁷ Esta e outras definições gerias de fé interessam a esta pesquisa, mesmo que seu alvo primordial seja definir a fé que foi desenvolvida a partir da referência teológica cristã: a fé que possui uma “interioridade específica” que se origina de seu próprio olhar – ela tem consciência de si mesma como uma realidade “sobrenatural”, sendo dom de Deus e nascida de sua Palavra por meio de um evento de revelação, é ligada por origem e por essência a Jesus Cristo, e ainda sustentada pelo poder de sua graça.⁴⁸

2.2.2.1. Os dois usos para fé: opinião e convicção

Há dois usos para o termo fé: “opinião” e “convicção”. Antes de explicá-los, é importante ministrar um comentário a respeito dos termos “crença” e fé”. De acordo com Duque (1964 –), “... com o intuito de evitar confusões, alguns pensadores têm proposto uma distinção clara entre *crença* e *fé*, situando o primeiro conceito ao nível filosófico e o segundo ao nível teológico, no contexto da tradição bíblica.”⁴⁹ A interpenetração entre a tradição bíblica e a tradição grega, bem como a proximidade, ou fusão, entre essas realidades e seus respectivos conceitos (que se manifesta na questão de que muitos idiomas somente conhecem uma palavra para essas duas dimensões) faz com que seja relativizada a distinção entre crença e fé, conduzindo a um caminho que aponte para uma mais profunda interpenetra-

⁴⁵ HARRIS, S., A morte da fé, p. 10.

⁴⁶ HARRIS, S., A morte da fé, p. 58 – 59, grifo do autor.

⁴⁷ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 35.

⁴⁸ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 65 – 66, vol. 1.

⁴⁹ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 35.

ção entre filosofia e teologia.⁵⁰ Mediante esta explicação, neste texto, “fé” e “crença” serão usados intercambiavelmente.

2.2.2.1.1

Fé como “opinião”

Neste ponto, será analisado o primeiro uso – o comum (ou amplo), no qual “crer” é, às vezes, o mesmo que “opinar”. Neste sentido “fraco e amplo”, crer é o equivalente de *opinião* e designa um assentimento imperfeito, que, tal como a opinião, compreende todos os níveis de probabilidade.⁵¹ Fé, desta forma, significa “achar que”, algo próprio da conjectura ou da opinião, talvez, casual,⁵² e nada tem a ver com o uso cristão.⁵³ Em termos gerais, neste caso, a fé não permite que seja excluída a possibilidade do contrário, podendo a atitude de “achar que” ser fortalecida até encontrar a opinião cuidadosamente formada ou à incipiente convicção. Em semelhantes casos, embora menos fundamentados com razões e argumentos, a ausência de crítica, mesmo em relação a “autoridades” que se aceitam na formação das opiniões, pode conduzir à superstição, ou seja, a ilusão é sempre possível.⁵⁴ Neste tênue âmbito semântico do “crer”, o ato aproxima-se do sentido do termo δόξα (*doxa*), “opinião”, aquele que defendiam muitos filósofos gregos, numa avaliação negativa do crer em oposição à ideia de ciência e de saber.⁵⁵

A respeito do δόξα no mundo grego, é importante estudar Platão (427 – 347 a.C.), pois, de acordo com ele, à distinção radical existente no mundo da realidade entre as “coisas” e as “Ideias” equivale, no mundo do conhecimento, distinção identicamente radical entre “sensação” e “intelecção”. O filósofo e teólogo Battista Mondin (1926 – 2015) explica os dois motivos: (1º) “... porque os sentidos e o intelecto têm objeto próprio: objeto dos sentidos é o mundo sensível; do intelecto, o mundo ideal”;⁵⁶ (2º) “... porque os sentidos podem, no máximo, chegar a formar opinião (*doxa*) sobre seu objeto; ao passo que o intelecto produz verdadeiro co-

⁵⁰ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 35.

⁵¹ Crença. In: LALANDE, A., *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 218, grifo do autor.

⁵² DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 38.

⁵³ GOMES, C., *Riquezas da mensagem cristã*, p. 9.

⁵⁴ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 38.

⁵⁵ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 38.

⁵⁶ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 67, vol. 1.

nhcimento (episteme), o conhecimento universal.”⁵⁷ Em *A República*, Platão parte da convicção de que o conhecimento é proporcional ao ser, de maneira que aquilo que é ser em grau máximo pode, com especificidade, ser perfeitamente conhecido, conquanto o não-ser é absolutamente incognoscível. Entretanto, como existe uma realidade intermediária entre o ser e o não-ser, isto é, o sensível, a qual é mescla de ser e não-ser enquanto sujeito ao devir, Platão acaba por concluir que também desse “intermediário” existe um conhecimento igualmente intermediário entre ciência e ignorância: uma espécie de conhecimento que não é especificado com o conhecimento verdadeiro (a “opinião” – *doxa*).⁵⁸ A Glaucon, Sócrates afirma: “... a opinião não seria nem ignorância nem conhecimento...”,⁵⁹ sendo “... mais obscura que o conhecimento, mais luminosa, porém, que a ignorância...”,⁶⁰ e “... um meio-termo entre os dois...”.⁶¹ Para Sócrates, a opinião é quase sempre enganadora. Pode até ser verdadeira e reta, mas, em si mesma, não pode possuir a garantia de sua retidão, permanecendo constantemente sujeita a alterações, tal como mutável é o mundo sensível ao qual ela se refere. Com o propósito de alicerçar a opinião e asseverar-lhe a verdade, impõe-se, como afirma Platão, tratá-la com o expediente do “raciocínio causal”: firmá-la através do conhecimento da causa (da Ideia). Assim, contudo, a opinião deixaria de ser opinião, modificando-se em ciência ou *epistème*.⁶²

2.2.2.1.2

Fé como “convicção”

Um segundo uso para “fé” seria algo mais forte, uma “convicção”, no sentido de “sim, creio isto”, ou trazendo uma carga afetiva da confiança, por meio da aposta: “creio no homem, na vida”.⁶³ Este é o sentido restrito, literal e escolástico do termo: conceder crédito a uma testemunha (*credere*), fiar-se naquele que sabe, devido a razões extrínsecas ao que é afirmado.⁶⁴ Estas acepções se aproximam da convicção cristã (considerada psicologicamente), pois visualizam uma fundamen-

⁵⁷ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 67, vol. 1.

⁵⁸ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 148 – 149, vol. 1.

⁵⁹ PLATÃO, República, 478, c.

⁶⁰ PLATÃO, República, 478, c.

⁶¹ PLATÃO, República, 478, c.

⁶² REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 149, vol. 1.

⁶³ GOMES, C., Riquezas da mensagem cristã, p. 9.

⁶⁴ Crença. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 218.

tação segura para o comprometimento que exprimem.⁶⁵ Neste sentido, o juízo crente pode possuir, também, alta plausibilidade, sendo orientado para algo muito provável e razoável: é o que se realiza no crer enquanto confiar, mesmo sem recorrer ao seu valor positivo (no âmbito especificamente religioso).⁶⁶ A incerteza (no atual sentido de certeza como total verificação) mantém-se, como em qualquer atividade humana (mesmo científica); entretanto, o ato de crer não é, por causa de algum tipo de incerteza, irracional: é isso que deslinda a não identificação entre fé/crença e irracionalidade.⁶⁷ Esta é a dimensão do crer que se aproxima do saber seguro, isto é, acreditar que algo é verdadeiro, no âmbito da crença-assentimento, sem, entretanto, identificar com o que é empiricamente visto ou demonstrado logicamente. Nesta dimensão, o objeto específico da fé é aquilo que não é evidente em si mesmo, nem captável (ou pelo conhecimento imediato, ou pelo pensamento discursivo). Para Duque, a fé como convicção “... não significa que se trate de um modo deficiente de conhecimento, a ser superado pelo conhecimento discursivo ou empiricamente imediato; nem de algo totalmente diferente do conhecimento, qual mera expressão de situações afetivas.”⁶⁸ Na verdade, a valência cognitiva do crer e do acreditar é díspar da do saber discursivo e racional: aquela ocasiona o conhecimento de âmbitos ou dimensões da realidade a que este tipo de saber não teria acesso – por exemplo, o âmbito da interpersonalidade. Como tal, crer e acreditar implicam um aprofundamento do conhecimento da realidade (do outro e do mundo), indo avante de um conhecimento de raiz lógico-científica que determinadas dimensões são impenetráveis.⁶⁹

2.2.2.1.3

Fé e ausência de razão

Harris defende que a fé religiosa é “... simplesmente uma convicção *injustificada* em questões de grande importância – especificamente em afirmações que prometem algum mecanismo pelo qual a vida humana possa ser poupada dos es-

⁶⁵ GOMES, C., Riquezas da mensagem cristã, p. 9.

⁶⁶ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 38 – 39.

⁶⁷ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 39.

⁶⁸ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 39.

⁶⁹ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 39.

tragos do tempo e da morte.”⁷⁰ Para ele, a cultura elevou a crença (que prescinde de provas) ao mais alto posto na hierarquia das virtudes humanas, sendo que a ignorância é o verdadeiro valor nesse domínio, já que Jesus disse “bem-aventurados os que não viram e creram” (João 20,29): “qualquer criança aprende que é, no mínimo, uma opção, se não um dever sagrado, desconsiderar os fatos deste mundo em deferência ao Deus que está à espreita na imaginação de sua mãe e seu pai.”⁷¹ Estas críticas de Harris não fazem justiça ao conceito de fé cristã, porque, conforme foi visto, a fé não pode ser definida meramente como “ausência de razão”.⁷² Há temor de que a fé possa ser definida como sendo a síntese e a culminância da razão, isto é, o que é mais característico do ser humano: o ateu italiano Paolo D’Arcais (1944 –) tem receio de que se a fé católica objetiva ser o resumo e a culminância da razão, a culminância de tudo aquilo que é mais característico do ser humano, a verdadeira *summa* da razão e da humanidade, é inevitável “... o risco de que mais tarde caia na tentação de se impor, inclusive mediante o braço secular do Estado. Porque quem estivesse em conflito com os ditames da fé, e acima de tudo com suas consequências morais, estaria também contra a razão e a humanidade.”⁷³ É verdade que existe esta tentação apresentada por d’Arcais. Isto ocorreu no passado: no século IV, o cristianismo tornou-se a religião do Império Romano, vindo a se constituir como um povo, uma sociedade religiosa consciente de si e apta a recorrer ao poder do Estado com o propósito de defender sua fé ou suas prerrogativas. Desta forma, doravante o povo cristão poderá ser tentado a valer, mediante a força, seus direitos de povo de Deus e a não tolerar que outro lhe contradiga tais direitos, ainda que apenas por sua presença desmedidamente reivindicatória, muito acentuada a seu lado.⁷⁴ Evitar a violência em nome da fé é função de cada cristão. Na encíclica *Deus é Amor*, o Papa Bento XVI preocupa-se com este tema ao reafirmar que Deus é amor. Ao citar 1 João 4,10, ele recorda que o amor já não é apenas um “mandamento”, “... mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro. Num mundo em que ao nome de Deus se associa às vezes a vingança ou mesmo o dever do ódio e da violência, esta é uma

⁷⁰ HARRIS, S., A morte da fé, p. 74.

⁷¹ HARRIS, S., A morte da fé, p. 74.

⁷² DUQUE, J., *Homo Credens* – para uma teologia da fé, p. 39.

⁷³ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, *Deus existe?*, p. 29.

⁷⁴ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 359 – 360, vol. 1.

mensagem de grande atualidade e de significado muito concreto.”⁷⁵

2.2.2.1.4

O termo grego para “fé”: πίστις (*pistis*)

O termo grego para “fé”, πίστις (*pistis*), conduz ao caminho o qual aponta que a fé é mais que uma razão meramente lógica: para o teólogo alemão Otto Michel (1903 – 1993), “na literatura grega clássica, *pistis* significa a ‘confiança’ que um homem pode ter nas pessoas ou nos deuses (...) ‘credibilidade’ (...) ‘crédito’ nos negócios (...) ‘garantia’ (...) ‘prova’ (...) ou algo ‘confiado’.”⁷⁶ *Pistis* e outras palavras associadas – por exemplo, o verbo πιστεύω [*pisteuō*], tem o sentido especial de “crer em” (*doxa* “opinião”). Originalmente, o grupo de palavras indicava a conduta que honrava um contrato ou obrigação: havia uma orientação social e seu uso significava, por implicação, má conduta. A fim de obter uma trégua em uma batalha, era necessário fazer um pacto que se comprometia à fidelidade.⁷⁷ A confiança decepcionada, por isso, conduzia à acusação, o que demonstra que a experiência da fidelidade e da infidelidade pertence ao conceito de fé desde a antiguidade. *Pistis* teve implicações religiosas desde uma data bem antiga.⁷⁸ São as divindades que sustentam a validade de uma aliança ou tratado. A fé pode ser aplicada diretamente sobre: o poder dos deuses de salvarem de uma ameaça; a soberania impenetrável de Deus; e o poder de Deus de dirigir a sorte dos seres humanos de modo contrário à vontade destes. Michel afirma que “em casos assim, exige-se dos homens a obediência sem questionar, à vontade de Deus.”⁷⁹ Com estas explicações, percebe-se que, na cultura grega, a fé podia indicar mera “opinião” em algum assunto; entretanto, podia insinuar uma convicção mais embasada que a opinião.

⁷⁵ BENTO XVI, Deus Caritas est, 1.

⁷⁶ MICHEL, O. πίστις. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 809, vol. I.

⁷⁷ MICHEL, O. πίστις. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 810, vol. I.

⁷⁸ MICHEL, O. πίστις. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 810, vol. I.

⁷⁹ MICHEL, O. πίστις. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 810, vol. I.

2.2.3. Definição de razão

2.2.3.1. A amplitude do termo “razão”

Após definir “fé” como algo que ultrapassa a mera opinião e que vai além do saber racional, cabe explicar o significado de “razão”. Definir este termo se trata de uma empreitada tanto filosófica, como teológica. É evidente que a conceitualização de “razão” terá vários matizes nestes diversos campos do saber. Estas definições demonstrarão que a fé se completa com o conceito de razão e vice-versa. Na tradição histórica, surgiram diversas e diferentes ideias de razão, umas desconexas e outras relacionadas umas às outras; por exemplo: “razão lógico-formal”, “razão geométrica”, “razão política”, “razão econômica”, “razão emocional” etc. Com estes termos é evidente que a ideia de razão não nos é oferecida como algo simples e transparente, mas como complexo e, às vezes, confuso.⁸⁰ Na religião cristã, o estudo do ser humano como um ser racional é importante, pois, de acordo com o filósofo francês Jean-Yves Lacoste (1953 –), a teologia cristã nunca objetou que o ser humano “... fosse um animal dotado de razão, e sempre pretendeu sustentar ela mesma um discurso razoável, ainda que não seja primeiramente ao animal racional que seu discurso se dirige, mas a um animal pecador e mortal ao qual ela anuncia uma salvação.”⁸¹

O termo latino para “razão” é *ratio*.⁸² Há discussão a respeito do significado mais arcaico dele: talvez se liga a *ratus*, particípio de *reor*, que significa “crer”, “pensar”. Antes da época clássica, *ratio* parece ter, acima de tudo, sentido de “cálculo” e “relação”.⁸³ Provavelmente houve, no idioma latino, uma raiz *rat* que exprimia algo de “adaptado”, de “composto” e de “estável” em consequência dessa ordem. Então, o particípio *ratus*, com o sentido de “assegurado”, “fixo”, quer se referindo a uma coisa ou a uma pessoa; e então o termo *ratio*, com o significado de “sistema de ideias ligadas entre si”, “conta” ou “raciocínio”.⁸⁴ De acordo com o filósofo francês Maurice Blondel (1861 – 1949), “o sentido original parece ser

⁸⁰ BUENO, G. ¡Dios salve la razón! In: BENEDICTO XVI et al., Dios salve la razón, p. 58 – 59.

⁸¹ LACOSTE, J.-Y.. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1489 – 1490.

⁸² Razão. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 969; Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

⁸³ Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

⁸⁴ LACHELIER, J. Apud Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 913, suplemento.

aquele que a velha expressão ‘*livro de razão*’ sugere, e que significa livro de contas e verificação pormenorizadas das receitas e despesas, registro discursivo de todo o movimento de uma casa.”⁸⁵

A partir desta significação original, o vocábulo *ratio* evoluiu em duas direções distintas, que levaram a diferenciar e a opor as acepções que ela comporta na linguagem filosófica. Por isso houve confusões que é preciso precaver. *Razão*, quer no caráter analítico das suas operações, quer na clareza das suas asserções, aplica-se algumas vezes à faculdade essencialmente discursiva que, com a capacidade de organizar experiências ou provas, determina as suas demonstrações. Em outras ocasiões, por razão se entende a faculdade de: afirmar o absoluto, captar o ser tal como ele é; fornecer os princípios, alcançando as verdades necessárias e suficientes ao pensamento e à vida. No primeiro sentido, a razão é um simples instrumento (no sentido de “instrumento universal”, conforme dizia Descartes [1596 – 1650]), para servir, ajudar ou imitar a obra de uma faculdade mais elevada de intuição; no segundo, a razão desempenha o papel principal, já que tenciona, de certo modo deliberadamente, atribuir um valor realista ao trabalho discursivo do espírito e restituir o real com o auxílio dos fragmentos artificiais da análise.⁸⁶ Foram os filósofos Lucrécio (99 – 55 a.C.) e Cícero (106 – 46 a.C.) que fizeram com que *ratio* entrasse na linguagem filosófica,⁸⁷ com o sentido (dentre outros) de⁸⁸ *διάνοια* (*diánoia*) (“mente”, “entendimento” e “inteligência”),⁸⁹ e de *λόγος* (*lógos*) (“palavra”, “assunto sob discussão”⁹⁰ e “sentido”⁹¹), indicando, no conceito grego, “razão impessoal”, como um tipo de pura matemática ou pura geometria do ser.⁹²

2.2.3.2. A razão enquanto faculdade

Neste texto, a história do conceito de definição da razão será delimitada pelo

⁸⁵ BLONDEL, M. Apud Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 913 – 914, suplemento.

⁸⁶ BLONDEL, M. Apud Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 914, suplemento.

⁸⁷ Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

⁸⁸ Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

⁸⁹ *διακονία*. In: GINGRICH, F.; DANKER, F., Léxico do N.T. grego/português, p. 53.

⁹⁰ *λόγος*. In: GINGRICH, F.; DANKER, F., Léxico do N.T. grego/português, p. 127.

⁹¹ RATZINGER, J. Prefácio à reedição de 2000. In: Idem, Introdução ao Cristianismo, p. 21.

⁹² RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, Deus existe?, p. 33 – 34.

seu aspecto enquanto faculdade.⁹³ Antes de citar tal delimitação, é preciso definir o que se quer dizer com o termo “faculdade”. A palavra latina *facultas* mantém o significado da expressão grega ψυχῆς εἶδος (*psychē eidos*): ψυχῆς (“alma” ou “vida”)⁹⁴ e εἶδος (“forma” ou “aparência externa”).⁹⁵ No geral, faculdade refere-se ao poder ou liberdade de fazer alguma coisa.⁹⁶ O filósofo italiano Nicola Abbagnano (1901 – 1990) explica que entende pelo nome “faculdade”: “... *os poderes* da alma, ou seja, as espécies ou partes em que é possível classificar ou dividir suas atividades ou princípios aos quais são atribuídas tais atividades.”⁹⁷ A distinção entre os poderes da alma e a própria noção de um poder que se refere à alma, nasce da consideração explícita a respeito da diferença entre as operações atribuídas à alma e do fato de que essas operações podem opor-se entre si.⁹⁸ As faculdades da alma são: a inteligência, a atividade (ou como outrora se chamava, a vontade) e a sensibilidade, enquanto são consideradas como o que constitui um poder especial de fazer ou sofrer algum gênero de ação.⁹⁹ Faculdade, portanto, é a capacidade de raciocinar discursivamente, de combinar conceitos e proposições, cujo significado encontra-se nas palavras gregas *diánoia* e *logos*.¹⁰⁰ A partir desse entendimento, pode-se afirmar que como faculdade humana, a razão pode ser descrita como o referencial de orientação do ser humano em todos os campos em que seja possível a investigação.¹⁰¹

Neste sentido, o procedimento discursivo é a técnica mais comumente considerada própria da razão.¹⁰² É a razão que distingue o ser humano dos animais, podendo ser considerada como próprio do que é humano (ζῶον λογικόν [*zōon logichón*]).¹⁰³ O filósofo Aristóteles (384 – 322 a.C.) afirmava que é evidente que “... o homem é um animal político em um grau muito mais elevado que as abelhas e os outros animais que vivem reunidos [...] A natureza, conforme frequentemente dizemos, não faz nada em vão; ela deu somente ao homem o dom do discurso

⁹³ Razão. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 970 – 971; Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912 - 915.

⁹⁴ ψυχῆ. In: GINGRICH, F.; DANKER, F., Léxico do N.T. grego/português, p. 226.

⁹⁵ εἶδος. In: GINGRICH, F.; DANKER, F., Léxico do N.T. grego/português, p. 64.

⁹⁶ Faculdade. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 377.

⁹⁷ Faculdade. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 493, grifo do autor.

⁹⁸ Faculdade. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 493.

⁹⁹ Faculdade. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 377.

¹⁰⁰ Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

¹⁰¹ Razão. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 969.

¹⁰² Razão. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 971.

¹⁰³ Razão. In: Razão. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 969; Razão. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 912.

(*logos*).”¹⁰⁴ Segundo ele, o “mero” som da voz é somente a expressão de dor ou prazer – disto são capazes tanto os seres humanos como os outros animais: porém, enquanto estes receberam da natureza apenas essa faculdade, os humanos possuem a capacidade de distinguir o bem do mal, o útil do prejudicial e o justo do injusto. É isso que distingue essencialmente os seres humanos dos outros animais: “... discernir o bem e o mal, o justo e o injusto, e outros sentimentos dessa ordem [as qualidades ou propriedades de suas ações]. Ora, é precisamente a comunicação desses sentimentos o que engendra a família e a cidade.”¹⁰⁵

Como “referencial da conduta humana no mundo”, de acordo com Abbagnano, a razão é compreendida em dois significados subordinados: (i) como faculdade orientadora geral; (ii) como procedimento específico de conhecimento.¹⁰⁶ Nesta pesquisa, mais do que procedimento específico de conhecimento, a razão será concedida como faculdade orientadora geral, o seu “sentido fundamental”, do qual o termo extraiu a potência de significado que a transformou, há séculos, na marca da livre investigação: neste sentido, a razão é considerada a força que livra dos preconceitos, do mito, das opiniões arraigadas – porém falsas – e das aparências: a razão permite estabelecer um critério universal – ou comum – para a conduta do ser humano em todos os âmbitos.¹⁰⁷ Conforme foi visto, como orientador tipicamente humano, a razão também é a força que possibilita a libertação dos apetites que o ser humano tem em comum com os animais, submetendo-os a controle e à justa medida. Esta é a função dupla atribuída à razão desde o início da filosofia ocidental. Abbagnano conclui: “a polêmica de Heráclito (540 – 470 a.C.) e Parmênides (515 – 460 a.C.) contra as opiniões da maioria, ou seja, contra as crenças discordantes e falazes, foi realizada em nome da razão, que deve ser o único critério orientador de todos os homens.”¹⁰⁸

2.2.3.3. A importância da razão para a fé cristã

A fé cristã se coloca a caminho da pesquisa humana na valorização da razão. No sistema cristão, a razão é estimada porque, a partir do prólogo do Evangelho

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2.

¹⁰⁶ Razão. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 970.

¹⁰⁷ Razão. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 970.

¹⁰⁸ Razão. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 970.

de João, está no centro da fé cristã em Deus o conceito do *Logos*, termo que significa “razão”, “sentido” e “palavra”. Destes significados, a afirmação de que *logos* significa “sentido” é fundamental, porque indica que o termo significa “relação”. Para Ratzinger, “o Deus que é Logos nos afiança a racionalidade do mundo, a racionalidade do nosso ser, a adequação da razão a Deus e a adequação de Deus à razão, mesmo que a sua razão ultrapasse infinitamente a nossa e nos pareça tantas vezes como escuridão.”¹⁰⁹ Portanto, “o mundo vem da razão, e essa razão é pessoa, é amor – é isso o que a fé bíblica nos diz a respeito de Deus.”¹¹⁰ Por que ao cristão é importante declarar que a razão fala sobre Deus? A síntese da resposta pode ser encontrada na seguinte afirmação de Agostinho de Hipona (354 – 430): “convém, na verdade, e aproveita muitíssimo ao progresso da religião que todos, pequenos e grandes, tenham sentimentos dignos sobre Deus.”¹¹¹ É importante declarar que a razão tem capacidade de argumentar sobre Deus, possuindo o direito de fazê-lo: de fato, a razão pode e deve falar a respeito de Deus; se não o fizer, ela se mutila a si mesma.¹¹²

Outro motivo pelo qual a razão é estimada no sistema cristão é que ela e a fé, de forma recíproca, se implicam imediatamente no ato de fé: por este motivo, o mais livre dom de graça da revelação pode ser assumido apenas no horizonte de uma determinada compreensão humana. Este conhecimento foi aprofundado pela hermenêutica do século XIX, conotando, atualmente, todas as disciplinas da teologia.¹¹³ Hermenêutica e teologia andam juntas, pois a teologia ensinada nas universidades, escolas superiores e seminários oferece uma gama inimaginável de material científico. A diversidade na teologia cristã não pode ser considerada uma mera carga histórica e posta de lado por isso: sua amplitude é ilação indispensável à aspiração de validade universal da fé cristã. Ao reconhecer que Deus se revelou na criação, redenção e reconciliação, como a origem e o propósito do ser humano e do mundo, a teologia não exclui, por princípio, nada como possível objeto de sua reflexão. A unidade da teologia depende da precedente unidade da fé que se origina, tanto em sua confissão, como em sua prática, à autocomunicação de

¹⁰⁹ RATZINGER, J. Prefácio à reedição de 2000. In: Idem, Introdução ao cristianismo, p. 21.

¹¹⁰ RATZINGER, J. Prefácio à reedição de 2000. In: Idem, Introdução ao cristianismo, p. 21.

¹¹¹ AGOSTINHO, O Sermão da Montanha, II, 18.

¹¹² RATZINGER, J. Prefácio à reedição de 2000. In: Idem, Introdução ao cristianismo, 2014, p. 21.

¹¹³ VERWEYEN, H. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 606.

Deus. A teologia cristã (assim como a fé) está determinada pelo acontecimento do encontro do ser humano com a Palavra de Deus na automediação do acontecimento de Cristo. Para o teólogo alemão Gerhard Müller (1947 –), “Conceber a razão teológica como interpretação da fé implica entendê-la como parte constitutiva da fé.”¹¹⁴ A interpretação dos testemunhos de fé ocorre continuamente, conforme o encontro da palavra divina na imediata transmissão impessoal e na disputa entre perspectivas cognitivas variadas acerca do dado único e comum da revelação.¹¹⁵

A fé (πίστις) se dá a conhecer por meio da abertura do campo de um conhecimento (γνώσις), tornando a tarefa da teologia uma “inteligência” (*fides quaerens intellectum* significa “fé em busca de entendimento”).¹¹⁶ A teologia, como entendimento, parte do pressuposto de que ela é a ciência de Deus e das relações dele com o universo.¹¹⁷ Portanto, o estudo teológico se refere a Deus e está unido à forma filosófica de questionar, havendo nela o processo da reflexão.¹¹⁸ Desde o início, o cristianismo comportou uma “teo-logia”, isto é, um discurso inteligente sobre Deus, tendo como ponto de partida o mistério de Cristo, o qual também explicava, por consequência, a realidade do mundo. De acordo com o teólogo brasileiro Juvenal Savian Filho (1974 –), as razões do discurso teológico parecem ser duas: uma é interior ao próprio cristianismo: “... consiste em manter a coerência do próprio anúncio e renovar sempre a atualidade do testemunho com palavras adequadas aos diversos contextos...”;¹¹⁹ a outra é exterior a ele: “... consiste em situar o mistério cristão com relação à tradição judaica e à sabedoria grega (e outras, posteriormente), buscando formas de dialogar com elas.”¹²⁰

2.3. Cristianismo e Filosofia no Primeiro Século da Era Cristã

Após definir os dois termos principais desta pesquisa, fé e razão, é importante resumir a relação de amizade que embasa a aliança entre fé e razão; este enfoque também pode ser denominado de relações entre: cristianismo e filosofia,

¹¹⁴ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 19.

¹¹⁵ VERWEYEN, H. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 606.

¹¹⁶ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

¹¹⁷ STRONG, A., Teologia sistemática, p. 21, vol. I.

¹¹⁸ RATZINGER, J., Teoría de los principios teológicos, p. 380, vol. 178.

¹¹⁹ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 19.

¹²⁰ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 19.

teologia e filosofia¹²¹ ou entre o cristianismo e a cultura grega.¹²² Este é um mote em que os dados sobre os quais progride a pesquisa já foram bem identificados: uma de suas principais ênfases é a preocupação com o sucesso do percurso do anúncio cristão no Império Romano.¹²³ Houve momentos históricos nos quais o vínculo entre fé e razão foi decisivo. Aqui, a investigação recairá nas origens da Era Cristã (primeiro século). O encontro do cristianismo com a filosofia não foi simples nem imediato; foi visto, amiúde, pelos primeiros cristãos como transtorno, mais do que uma oportunidade.¹²⁴ Para eles, a primeira e premente missão era o anúncio do Cristo ressuscitado, por meio de um encontro pessoal, capaz de conduzir o interlocutor à conversão do coração e ao pedido do Batismo.¹²⁵

O primeiro argumento da relação entre fé e razão consiste em declarar a identidade cristã. Esta pesquisa defende, juntamente com Savian Filho, que “para vislumbrar com mais propriedade o encontro do cristianismo com a filosofia, é necessário lembrar que o cristianismo, desde o princípio, apresentou-se como um *caminho de salvação*, ou, se se preferir, como uma *religião*.”¹²⁶ Deve ser claro que o cristianismo não é uma filosofia, mas uma religião que emprega, amiúde, termos filosóficos para exprimir sua fé; ao ceder a uma necessidade humana, os escritores sacros substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um significado religioso novo – este é o significado que lhes devemos conferir, ao encontrá-los nos livros cristãos. É perigoso esquecer esta regra.¹²⁷ Reduzida ao essencial, a religião cristã se embasa, desde sua origem, no ensinamento dos Evangelhos – na fé na pessoa e na doutrina de Jesus Cristo. Os Evangelhos anunciam ao mundo a boa nova de que Jesus nasceu sob circunstâncias maravilhosas; ensinou que era o Messias anunciado por meio dos profetas de Israel; e era o filho de Deus, provando-o por meio de milagres. Esse Jesus prometeu a vinda do Reino de Deus para todos aqueles que se prepararam para ela, observando os seus mandamentos: o amor ao Pai do céu; o amor mútuo dos seres humanos, feitos irmãos em Jesus Cristo e filhos do mesmo Pai; a penitência dos pecados, a resignação do mundo e a tudo o que é mundano, por amor ao Pai acima de tudo. Jesus morreu na

¹²¹ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 17.

¹²² MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 17.

¹²³ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 17.

¹²⁴ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 38.

¹²⁵ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 38.

¹²⁶ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 17 – 18, grifos do autor; MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 235, vol. 1.

¹²⁷ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XV.

cruz para redimir os seres humanos, sua ressurreição foi prova de sua divindade e ele retornará, no fim dos tempos, para julgar os vivos e os mortos e reinar com os eleitos em seu Reino.¹²⁸

A origem cristã é firmada na convicção de que Jesus continuava vivo depois de sua morte: tal certeza provinha da experiência pessoal de sua ressurreição testemunhada por seus discípulos, já que, nos primeiros tempos, a dinâmica do alargamento da fé em Jesus de Nazaré como o Cristo de Deus (o anúncio) se mostrava notoriamente fundamentada na fé em sua ressurreição. Era a experiência de que Jesus estava vivo que direcionava os discípulos a crer.¹²⁹ A figura do Salvador que o cristianismo apresentava tinha incomparável grandeza moral e religiosa – ele não indicava um herói lendário, mitológico ou alegórico, acessível apenas por meio de “cultos grosseiros e despersonalizantes”. Ao contrário, Cristo era um personagem histórico que tinha caracteres da divindade, comprovados ou pelo anúncio profético do Antigo Testamento, ou pelas provas divinas que caracterizaram tanto a sua vida como a sua vitória sobre a morte.¹³⁰

Na mensagem cristã não há uma só palavra de filosofia: o cristianismo é dirigido ao ser humano, visando aliviá-lo da sua miséria, demonstrando-lhe qual o motivo dela e oferecendo-lhe o remédio – é uma doutrina da salvação; por isso é uma religião. Já a filosofia, segundo Etienne Gilson, “... é um saber que se dirige à inteligência e lhe diz o que são as coisas; a religião se dirige ao homem e lhe fala de seu destino, seja para que se submeta a ele, como no caso da religião grega, seja para que o faça, como no caso da religião cristã.”¹³¹ Assim, para ele, é por isso que, influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas se tornam filosofias da necessidade, enquanto as filosofias impactadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade.¹³²

Há outro importante ponto a ser destacado na diferença entre filosofia e religião: esta tem como fonte de autoridade a revelação de Deus. A revelação, considerada um fato que se produz na história, torna-se crível àqueles que a recebem assim que ela ganha sentido para eles sob o horizonte da sua inteligibilidade da história; por ser cambiante, o horizonte não pode ser o mesmo para todos na evo-

¹²⁸ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XV – XVI.

¹²⁹ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 18.

¹³⁰ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 238, vol. 1.

¹³¹ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XVI.

¹³² GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XVI.

lução dos tempos. As primeiras testemunhas de Jesus provocaram a fé no evento de sua ressurreição – esta fé exigia se expressar neles e por eles, por meio do próprio ato de lhes dar sentido, segundo as Escrituras, sob o horizonte escatológico do fim da história: este sentido seria o de um futuro que fosse iluminado pela releitura de um passado aberto pelo que acabara de acontecer com Jesus, isto é, eles creram no que acontecia ao compreenderem que devia acontecer daquela maneira, conforme lemos em Lucas 24,25-27 e João 20,9. De modo semelhante, a possibilidade de se crer no testemunho dado sobre Jesus por seus discípulos é congruente à possibilidade de conceder sentido ao que lhe aconteceu aos olhos da própria inteligibilidade e experiência da história, ou, em termos de reciprocidade, à possibilidade de dar significado à história ao acolher aí os sentidos ministrados pelos apóstolos a este acontecimento de revelação.¹³³

O papel do cristão é resgatar a consciência de Deus que foi entregue no acontecimento de revelação. Muitos dos traços do Deus de Jesus surgiram, seguramente, no decurso da observação do acontecimento da revelação, pois: ele tem piedade dos que sofrem; chama os seres humanos à liberdade, ao respeito e ao perdão uns pelos outros; os ama e quer lhes comunicar sua própria vida. Porém, todos esses traços abordam sobre a atividade salvadora que Deus desenvolve em Jesus ou por seu intermédio – eles ainda não desvelam sua identidade profunda, nem de que maneira Deus está ligado a Jesus, o qual se manifesta, nem de que modo seu ser está implicado no que ocorre a Jesus, a ponto de se comunicar através do que se passa aqui e agora nele. Joseph Moingt enfatiza: “para adquirir este conhecimento, tal como [é apresentado] ligado à intimidade de Deus com Jesus, é preciso de nossa parte acolher na fé o acontecimento pelo qual esta revelação nos é dada.”¹³⁴

A fé no Cristo não significa que os cristãos deveriam ignorar a obrigação de se aprofundar na compreensão da fé, ao contrário, é inadequada a crítica de Celso, quando acusa os cristãos de serem gente “iletrada e rude”, já que o encontro com o Evangelho oferece uma resposta tão satisfatória à questão do sentido da vida, que seguir os filósofos tornara-se algo sem interesse e, talvez, superado.¹³⁵ A responsabilidade da filosofia, para o pensador cristão, foi desde o começo o estudo

¹³³ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 346, vol. 1.

¹³⁴ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 345, vol. 1.

¹³⁵ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 38.

deste grupo de verdades (manifestadas pela Revelação, mas em si mesmas acessíveis à razão), a fim de lhes dar uma base exclusivamente racional.¹³⁶ Este objetivo foi alcançado, de acordo com Battista Mondin, em dois tempos: “... no primeiro, defendendo aquelas verdades dos ataques daqueles que não reconheciam a sua racionalidade (apologistas); no segundo, inserindo-as nas estruturas filosóficas já existentes, especialmente nas de Platão (platonismo cristão).”¹³⁷ Ao inserir a fé nas estruturas filosóficas, os eruditos cristãos pretendiam acolher a revelação pela razão para que observassem qual horizonte de compreensão era mais satisfatório à Palavra de Deus. Isso se alastrou pela História da Igreja, tendo, conforme já foi citado, a maior parte dos Pais da Igreja optado pelo pensamento de Platão, e outros tendo feito outras escolhas, como, por exemplo: a escolástica, com Tomás de Aquino (1225 – 1274) optando pela filosofia aristotélica; e Rudolf Bultmann (1884 – 1976), preferindo a análise da existência do primeiro Martin Heidegger (1889 – 1976).¹³⁸

A relação que se estabelece entre a experiência do Ressuscitado e a anuência inteligente e existencial a Deus, estruturou, aos poucos, os primeiros grupos cristãos que deram forma ao caminho cristão, com seu primado do testemunho e da fé, liturgia, mística e da práxis. É possível afirmar que, desde o início, o cristianismo agiu como uma “teo-logia”, isto é, um discurso inteligente sobre Deus que partia do mistério de Cristo e que também explicava, por consequência, a realidade do mundo.¹³⁹ Razão e fé implicaram-se, assim, reciprocamente no ato de fé, no entendimento de que inclusive o livre dom da revelação pode ser assumido no horizonte da compreensão humana.¹⁴⁰ Os apologistas e platonistas cristãos não tinham, a princípio, consciência da distinção precisa entre indagação filosófica e teologia; de acordo com eles, filosofia e teologia constituem um saber ímpar, cujo objetivo é duplo: primeiramente, elucidar as verdades dogmáticas por meio da razão; em segundo lugar, iluminar as verdades filosóficas através da fé.¹⁴¹ Percebe-se que há duas razões para o discurso teológico: uma é interior ao próprio cristianismo – compreende em manter a coerência do próprio anúncio e renovar sem-

¹³⁶ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 237, vol. 1.

¹³⁷ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 237, vol. 1.

¹³⁸ VERWEYEN, H. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 606.

¹³⁹ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 19.

¹⁴⁰ VERWEYEN, H. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 606.

¹⁴¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 237, vol. 1

pre a atualidade do testemunho, com termos adequados aos diversos contextos; outra é exterior – consiste em posicionar a mensagem cristã em relação à tradição judaica e à sabedoria grega (e outras, posteriormente), procurando dialogar com elas.¹⁴² O que mais se admira no cristianismo, em seu surgimento no mundo filosófico-religioso do helenismo, é a marca de absoluteza e intransigência com que ele se impôs. Naquela cultura, enquanto pululavam as mais diversas filosofias e singulares cultos religiosos (que tinham condições para conviver e, de fato, conviviam uns com os outros, sem hostilidades e imposições), o cristianismo colocou-se como a única reflexão válida, a única escolha possível que exige o ser humano todo. Pode-se afirmar que o cristianismo se apresentou como resposta às necessidades religiosas e às inquietações filosóficas do tempo que surgiu. Mondin conclui: “o culto que ele propunha aos homens satisfazia as suas aspirações de religião pessoal e ao mesmo tempo dava a elas um caráter social de fraternidade universal.”¹⁴³

Nos séculos I e II, o método da teologia foi inteiramente voltado para a Escritura Sagrada, buscando encontrar na interpretação dela a figura de Cristo, reconhecendo nele o “Caminho, a Verdade e a Vida” (João 14,6):¹⁴⁴ a volta de Jesus Cristo (*Parusia*), esteve presente no horizonte da prática e do pensamento cristãos, durante muitos séculos, como elemento primordial da fé. Contudo, a demora em ocorrer proporcionou uma mudança no reconhecimento do conjunto das Escrituras.¹⁴⁵ Este fato levou os cristãos a acrescentar aos textos sagrados do Antigo Testamento um conjunto de escritos produzidos no primeiro século para deslindar e defender a fé nas comunidades: cartas de apóstolos, evangelhos, atos, escritos apocalípticos etc., agora, o intérprete deve comentar ainda as Escrituras cristãs, além de descobrir nelas justificações canônicas para as Escrituras judaicas.¹⁴⁶ Esta “demora” em se realizar a escatologia, ainda fez com que o espaço da missão fosse ampliado, já que houve tempo para ela, de modo que o anúncio de Jesus Cristo conduziu a um confronto com outras culturas, que tinham em seu favor os tempos e os meios para objetar ao testemunho; de acordo com Savian Filho, “é nesse contexto que se dá o encontro do cristianismo e da filosofia: a filosofia exigirá do

¹⁴² SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 19.

¹⁴³ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 238, v. 1.

¹⁴⁴ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 19.

¹⁴⁵ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 20.

¹⁴⁶ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 21.

discurso cristão um sério esforço para garantir sua coerência e inteligibilidade”.¹⁴⁷ Quais as reações dos escritos sagrados diante da filosofia grega? Serão citados dois escritores neotestamentários e suas opiniões acerca da filosofia: Paulo e João.

Nos escritos do apóstolo Paulo, há duas reações frente a filosofia. Em primeiro lugar, percebe-se uma noção da sabedoria cristã, já que o apóstolo conhece a existência da sabedoria dos filósofos gregos, porém, condena-a em nome de uma nova sabedoria considerada loucura para a razão: a fé em Jesus Cristo.¹⁴⁸ Em Paulo, observa-se um confronto entre fé e razão humana – a questão teológica da razão pode ser fixada em termos paulinos: os gregos buscam a sabedoria e o anúncio do querigma cristão lhes parece “loucura” (1Co 1,22s).¹⁴⁹ O apóstolo, face a face com a autodefinição da filosofia como “busca da sabedoria”, solidificou a autocompreensão do cristianismo, diante dela, como uma “loucura” – a loucura da Cruz. Nesta celeuma, observa-se uma desqualificação da sabedoria grega diante do *logos* cristão, que se mostra em contradição com a racionalidade pagã (1Co 3,18-20).¹⁵⁰ No campo da experiência que Paulo denomina “mundo”, o homem vive “sem Deus”, sendo considerado (ἄθεος [*atheos*]) (Ef 2,12).¹⁵¹ Neste texto, Paulo recorda seus leitores que, antes do encontro deles com Cristo, estavam “sem esperança e sem Deus no mundo” (Ef 2,12). Uma pergunta que pode ser lançada ao texto é: se os Efésios viviam em um tempo politeísta e participavam de outras religiões, em um tempo que os cultos conviviam uns com os outros, sem hostilidades nem imposições, de que maneira Paulo pode chamá-los de ateus? Para Bento XVI, o apóstolo sabia que eles tinham seguido deuses e que tiveram uma religião; contudo, “... os seus deuses revelaram-se discutíveis e, dos seus mitos contraditórios, não emanava qualquer esperança. Apesar de terem deuses, estavam ‘sem Deus’ e, conseqüentemente, achavam-se num mundo tenebroso, perante um futuro obscuro.”¹⁵² É nesta obscuridade que entra um termo central da Escritura cristã: “esperança”. Em certas passagens é até possível intercambiar os termos “fé” e “esperança”; por exemplo, a Carta aos Hebreus liga estreitamente a “plenitude da fé” (10,22) com a “imutável profissão da esperança” (10,23). É manifestado nos textos onde se compara a existência cristã com a vida precedente à fé, ou

¹⁴⁷ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 21.

¹⁴⁸ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XIX.

¹⁴⁹ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

¹⁵⁰ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 21.

¹⁵¹ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

¹⁵² BENTO XVI, Spe salvi, 2.

com a circunstância dos adeptos de outras religiões, o fato de terem recebido o dom de uma esperança fidedigna.¹⁵³ O apóstolo, em 1 Tessalonicenses 4,13, afirma que os fiéis “não devem se entristecer como os outros que não têm esperança”. Bento XVI comenta que Paulo destaca como elemento distintivo dos cristãos “... o fato de estes terem um futuro: não é que conheçam em detalhe o que os espera, mas sabem em termos gerais que a sua vida não acaba no vazio. Somente quando o futuro é certo como realidade positiva, é que se torna vivível também o presente.”¹⁵⁴ Diante desse contexto, o que interessa para Paulo é anunciar o Cristo crucificado, já que esta é a causa de Deus (1Co 1,17-19).¹⁵⁵ Esta denúncia da sabedoria grega não conjectura uma condenação da razão, porque sendo a fé uma forma de conhecimento, o conhecimento natural não pode ser olvidado do cristianismo. A relação inicial que fora definida entre cristianismo e filosofia foi assinalada por um antagonismo, pois, conforme foi visto, o cristianismo se apresentou como um caminho de salvação (uma religião), e a filosofia como um empreendimento humano do tipo racional, sem nenhum suporte transcendente.¹⁵⁶

A segunda reação dos escritos de Paulo frente à filosofia, ocorre diante do alargamento do espaço de missão, provocado pela espera escatológica. Nele, o cristianismo, ao encontrar-se com o pensamento grego, não pode mais insistir no antagonismo entre a sabedoria do mundo e a loucura da cruz.¹⁵⁷ Paulo valoriza a razão humana, já que, nele mesmo, observa-se certo conhecimento da filosofia popular helenística.¹⁵⁸ Judeu de nascimento, mas de origem em Tarso, na Cilícia – cidade aberta às influências gregas, Paulo decerto ouviu diatribes estoicas, conservando certas expressões delas.¹⁵⁹ Em Colossenses (2,8), ele participa aos destinatários de sua carta que não se permitam perverter pela “filosofia” que estava ligada aos elementos do mundo: às forças mitológicas e demoníacas, próprias do pensamento pagão.¹⁶⁰ Este movimento de aproximação dos cristãos à filosofia traz à tona a cautela com que olhavam outros elementos do mundo cultural pagão, por exemplo, a gnose. De fato, a filosofia, enquanto sabedoria prática e escola de vida, facilmente podia ser confundida com um conhecimento de categoria elevada, eso-

¹⁵³ BENTO XVI, *Spe salvi*, 2.

¹⁵⁴ BENTO XVI, *Spe salvi*, 2.

¹⁵⁵ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 21.

¹⁵⁶ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 21.

¹⁵⁷ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 22.

¹⁵⁸ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 21.

¹⁵⁹ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XIX.

¹⁶⁰ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 21.

térico, destinado a poucos iluminados.¹⁶¹ Por isso, séquitos de Paulo, outros escritores dos primeiros séculos, peculiarmente Ireneu e Tertuliano, puseram reservas a uma orientação cultural que desejava subordinar a verdade da Revelação à interpretação dos filósofos.¹⁶² Também em Atos 17,16-34, na cena de Paulo em Atenas, diante de pensadores epicuristas e estoicos, o apóstolo apresenta e defende a fé cristã.¹⁶³ Para João Paulo II, este texto é claro para demonstrar que “os Atos dos Apóstolos testemunham que o anúncio cristão se encontrou, desde os seus primórdios, com as correntes filosóficas do tempo [...] A análise exegética do discurso no Areópago evidenciou repetidas alusões a ideias populares, predominantemente de origem estoica.”¹⁶⁴ Uma citação do poeta helênico Arato de Solos (315 a.C. – 240 a.C), inspirado na filosofia estoica (*Fenômenos* 5), foi colocada nos lábios de Paulo (Atos 17,28): “pois nós somos de sua raça”. Esse discurso pretende apresentar a mensagem cristã de modo preciso, de tal modo que fosse dirigido a todos os filósofos, excluindo os epicureus e os estoicos (talvez, por causa de seu materialismo, embora isso pareça ser nutrido precisamente por motivos históricos). O discurso de Paulo pode ser considerado ou as *ipsissima verba* ditas por ele, ou um tipo do discurso missionário dos cristãos do período, direcionado a um auditório de pagãos.¹⁶⁵ Ele contrapõe ao politeísmo tradicional a existência do Deus transcendente (conceito não facilmente aceitável pelas filosofias helênicas), mas também, como professavam os estoicos: criador e governante providencial do mundo e da humanidade.¹⁶⁶

É notório no discurso de Paulo que a tentativa de contato com a cultura filosófica demonstra que os primeiros cristãos, para se fazerem compreendidos pelos pagãos, não podiam citar somente “Moisés e os profetas” nos discursos deles, mas servirem-se também do conhecimento natural de Deus e da voz da consciência moral de cada ser humano.¹⁶⁷ Isto é perceptível nos seguintes textos: Rm 1,19-21; 2,14-15 e At 14, 16-17. Entretanto, já que, na religião pagã, esse conhecimento natural tinha degenerado em idolatria, conforme se lê em Rm 1,21-32, o apóstolo considerou mais prudente harmonizar o seu discurso ao pensamento dos filósofos,

¹⁶¹ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 37.

¹⁶² JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 37.

¹⁶³ SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 21.

¹⁶⁴ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 36.

¹⁶⁵ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 18.

¹⁶⁶ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 18.

¹⁶⁷ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 36.

pois desde o início tinham contraposto aos mitos e cultos místéricos, conceitos mais respeitosos sobre a transcendência divina.¹⁶⁸ A denúncia da sabedoria grega, por parte de Paulo não era uma condenação da razão, já que, subordinado à fé, o conhecimento natural não é suprimido. De acordo com Etienne Gilson, ao contrário, em um texto que será bastante citado na Idade Média (Romanos, 1,18-21) “... e de que o próprio Descartes se prevalecerá para legitimar sua empresa metafísica, são Paulo afirma que os homens têm de Deus um conhecimento natural suficiente para justificar a severidade deste para com eles.”¹⁶⁹ Paulo pretende provar que os pagãos são indesculpáveis; porém, institui, em virtude desse princípio, que a razão pode conhecer a existência, o eterno poder e mesmo outros produtos que ele não nomeia, por meio da inteligência, a partir do espetáculo das obras de Deus.¹⁷⁰ Assim, se Deus permanece, em certa medida, cognoscível pelo pagão e sua razão, os *διαλογισμοῖς* (*dialogismois*) – “raciocínios”, desta razão pagã se revelam vãos e estorvam de tratar Deus como deve ser tratado: o uso da razão está ligado à vida do coração, e o coração *ἀσύνητος* (*asynetos*) – “ininteligente”, do pagão enlouquece sua razão.¹⁷¹ Esta tese não era nova, pois encontra-se explicitamente afirmada no livro da Sabedoria (13,5-9). Contudo, graças a Paulo, ela vai instituir a todo filósofo cristão a responsabilidade de reconhecer que é possível, para a razão humana, obter certo conhecimento de Deus apoiado no mundo exterior.¹⁷²

Romanos 1, de acordo com Joseph Ratzinger, demonstra que “o destino oposto do mito e do Evangelho no mundo antigo, o fim do mito e a vitória do Evangelho, sob o enfoque da história da filosofia, devem ser, essencialmente, explicados a partir da relação antitética criada, em ambos os casos, entre religião e filosofia, entre fé e razão.”¹⁷³ O paradoxo da filosofia antiga, sob o enfoque religioso-histórico, trata-se do fato de ter ela destruído o mito racionalmente, tentando, ao mesmo tempo, legitimá-lo religiosamente, tratando a religião como teor de vida e não como questão da verdade. Ao escrever Romanos 1,18-31, Paulo se apoia na literatura sapiencial e usa a linguagem profética, bem como o estilo antigo-testamentário dos livros sapienciais. No livro de *Sabedoria* (cap. 13-15) encon-

¹⁶⁸ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 36.

¹⁶⁹ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XIX – XX.

¹⁷⁰ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XX.

¹⁷¹ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, *Dicionário crítico de teologia*, p. 1490.

¹⁷² GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. XIX – XX; SAVIAN FILHO, J., *Fé e razão*, p. 22 – 23 RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 99 – 100.

¹⁷³ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 99.

tra-se a alusão a esse trágico destino da religião antiga e ao paradoxo intrínseco à separação de verdade e piedade (ou fé).¹⁷⁴ Para Ratzinger, especialmente nos versos de Romanos 1,19-23, Paulo descreve “... a sorte da religião antiga a partir desse divórcio entre Logos e mito...”.¹⁷⁵ A síntese do pensamento paulino a respeito da questão entre fé e razão é que o *status* teológico da razão apenas pode ser estipulado em referência ao da fé – esta faz obra de conhecimento, sendo capaz de explicar a realidade por meio do *logos*, que é dom, uma revelação que torna acessível à humanidade o que lhe é inacessível nativamente: existe a “fé natural” (a confiança que se concede a Pedro ou a Paulo) e a “fé teologal” (a fé em Deus) – esta, se distingue de todo conhecimento unicamente racional de Deus pelo fato de ser sobrenatural, ou seja, o ser humano crê por graça. Desta forma, a fé não é apenas um assentimento racional, ela põe em jogo a vontade.¹⁷⁶

E o apóstolo João? Fala algo acerca da filosofia, mesmo que embrionariamente? No início do Evangelho de João, observa-se surgir uma série de termos e noções cujas ressonâncias filosóficas são inquestionáveis: primeiramente a do *Logos* ou Verbo.¹⁷⁷ No prólogo de seu Evangelho, João atribui ao Verbo de Deus o nome de *Logos* (João 1,1). O que ele tinha em mente ao usar o termo? A noção grega de *Logos* é de origem filosófica, principalmente estoica, sendo já utilizada por Fílon de Alexandria (10 a.C. – 50 d.C). Pode-se admitir (como sustentado frequentemente), que uma noção filosófica grega toma o lugar, neste caso, do Deus cristão, estabelecendo, desta forma, ao curso do pensamento cristão, um desvio primitivo do qual não será mais habilitado para corrigir. O momento é fulcral: helenismo e cristianismo acham-se, desde o tempo, em contato. A pergunta a se fazer é: quem absolveu quem?¹⁷⁸ Na cultura grega, as indagações humanas acerca do real e do divino se depararam com dois tipos de resposta: o mito e o *logos*.¹⁷⁹ De acordo com o teólogo Nuno Martins (1963 –), “no mito, o homem constrói para si uma interpretação do mundo e da existência a partir da tradição e da vida em sociedade, da qual surge uma ‘narração de um acontecer divino’, e nisto, segundo Platão, consistiria a teologia...”.¹⁸⁰ “Teologia” é um ter-

¹⁷⁴ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 100.

¹⁷⁵ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 100.

¹⁷⁶ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

¹⁷⁷ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVII.

¹⁷⁸ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVIII.

¹⁷⁹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 28.

¹⁸⁰ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 28.

mo pré-cristão, surgido, pela primeira vez, na passagem acima da *República*: nela, Platão se interroga a respeito do uso pedagógico da mitologia,¹⁸¹ utilizando teologia com o significado de história dos mitos e lendas dos deuses relatada pelos poetas, a qual deveria ser estudada criticamente e purgada dos dilemas de acordo com o padrão de educação adotado.¹⁸² Agostinho, sobre o termo teologia, afirmou: “... é a palavra grega e significa ‘razão ou discurso sobre a divindade’.”¹⁸³ No *logos* é a razão que procura uma resposta, partindo do pressuposto de que a realidade está racionalmente ordenada e que ela possui um fundamento, razão, sentido ou ordem. Ao se encontrar com a cultura grega, o cristianismo percebeu, nela, o *logos*, isto é, a procura da razão.¹⁸⁴ Estas reflexões já se encontram, embrionariamente, nos escritos joaninos. Que papel elas representam nos escritos dele? Será que o helenismo triunfou? Se este fosse o caso, deve-se assistir a esta ocorrência de importância capital: uma filosofia do *Logos*, que defende a formação do mundo pela ação desse “supremo inteligível”, vendo, nele, um princípio de libertação e salvação, em uma seita religiosa judaica que prega um Messias, fazendo dele uma manifestação do Verbo. É de uma operação desse tipo que provirão os gnosticismos; porém, é ainda por isso que a religião cristã recusará firmemente confundir-se com eles.¹⁸⁵

A leitura dos escritos joaninos, de fato, caminha em outra direção. No prólogo ao Evangelho, por exemplo, percebe-se o início de um pensamento ordenado a respeito do acontecimento cristão, tendo como ponto de partida a pessoa de Jesus – o alvo da fé cristã.¹⁸⁶ João procura dialogar com duas concepções de *logos*: a oriunda da reflexão filosófica grega e a oriunda no entendimento hebraico de “palavra”; por detrás do *logos* joanino encontra-se o movimento que parte do conceito hebraico de *dabar*, “palavra”, oriundo do conceito bíblico de revelação que foi anunciado por meio dos profetas e acolhido pela fé. No judaísmo, a revelação não aparece como o uso da simples razão, como a comunicação de ideias abstratas, conceitos e dogmas: é Deus que vem, como pessoa, na história, ao encontro do ser humano, oferecendo-lhe a oportunidade de uma vida com ele.¹⁸⁷ Ao ler o prólogo

¹⁸¹ LACOSTE, J.-Y., Teologia. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1707.

¹⁸² COSTA, H., Teologia sistemática, p. 56.

¹⁸³ AGOSTINHO, A cidade de Deus, VIII, 1.

¹⁸⁴ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 28.

¹⁸⁵ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVIII.

¹⁸⁶ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVIII.

¹⁸⁷ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 29.

de João, muitos filósofos encontram no cristianismo uma resposta concreta para sua busca: o *logos* já não era uma realidade inacessível; entretanto, tinha-se manifestado, na plenitude, na pessoa de Jesus de Nazaré, em quem o *logos* se fez carne e habitou entre a humanidade.¹⁸⁸ João se volta para os filósofos, para lhes declarar que o que eles chamam de *logos* é o Jesus que se fez carne – mensagem escandalosa para os que procuram uma explicação meramente especulativa do mundo.¹⁸⁹ A síntese feita por Ratzinger é essencial. Ele afirma que o Deus que é *logos*, como diz João, é a “razão criadora”, a “palavra”, já que *logos* “... não é simplesmente razão, e sim uma razão que já fala, ou seja, um relacionar-se, um aproximar-se, e nisso já temos uma renovação do conceito de razão que vai além da pura matemática, da pura geometria do ser...”.¹⁹⁰ O *logos*, mesmo falando e indo além dessa pura matemática, continua sendo *logos*, isto é, razoável. O que se anuncia é que esse *logos* é amor que efetivamente realiza coisas loucas – deveras, parece absurdo que um Deus, em sua condição de eterna felicidade, se arrisque por essa ínfima criatura que é o ser humano, neste mundo até a morte.¹⁹¹

Ao preservar João o conceito hebraico, afirmando que Jesus é o *Logos*, fez uma declaração que caminhava além da filosofia: era religiosa.¹⁹² Cristianismo e filosofia tiveram amizade no início do cristianismo. Houve uma apropriação, por parte do cristianismo, de uma noção filosófica que lhe foi útil para expressar ou interpretar filosoficamente a fé; porém, esta noção, em si mesma, nunca foi elemento constitutivo da fé.¹⁹³ Ao expandir seu espaço de missão, de acordo com Savian Filho, “... o cristianismo, na época dos Padres, busca não apenas uma comunidade de linguagem com o mundo pagão greco-romano, mas, também, uma interpretação da filosofia que dê à evangelização do mundo greco-romano um caráter teórico à sua altura.”¹⁹⁴ Nesse caminho foi necessário um caráter de purificação, sendo essencial à permanência na verdade inteligente em todos os episódios do itinerário, e o amor dialogal, atitude cristã por excelência, sendo a propul-

¹⁸⁸ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 29.

¹⁸⁹ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVIII.

¹⁹⁰ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, Deus existe?, p. 33.

¹⁹¹ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, Deus existe?, p. 34.

¹⁹² GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. XVIII; SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 24.

¹⁹³ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 24.

¹⁹⁴ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 25.

sora da verdade na ação.¹⁹⁵

2.4. Evolução Histórica das Relações Entre Fé e Razão

2.4.1. No Período Patrístico

No ponto anterior, foi resumida a relação entre fé e razão no âmbito do Novo Testamento, agora far-se-á uma síntese desta relação nos primeiros séculos da Era Cristã, mais precisamente sobre a égide de pensadores como: Justino, o Mártir (100 – 165), Tertuliano de Cartago (160 — 220), Orígenes (185 – 253) e Agostinho de Hipona (354 – 430). Estes fazem parte do grupo dos Pais da Igreja. Já que são importantes fontes de autoridade para esta pesquisa, é essencial explicar, sinteticamente, o que se denomina de Pais da Igreja. A ideia de um pai na fé possui uma história longa no uso bíblico e eclesiástico.¹⁹⁶ O termo *Padre* (ou Pai), conferido pela comunidade aos bispos e mestres – com reverência e amor – é de gênese eclesiástica. No Oriente, mais que no Ocidente, a relação mestre-discípulo fundamentou um tipo de relação pai-filho. Por exemplo, no Antigo Testamento, os discípulos dos profetas eram reputados seus filhos (1Rs 20,35). Através da doutrina da Torah, os rabinos chamavam-se “pais” de seus discípulos.¹⁹⁷ O apóstolo Paulo denomina a si mesmo de “pai” para a Igreja de Corinto (1 Co 4,15). O termo ocorre, ainda, nos círculos pitagóricos e cínicos, designando, geralmente, um professor que instrui e guia discípulos para a verdade religiosa e filosófica.¹⁹⁸ Uma relevante obra antiga que atesta que “pai” era usado na relação de ensino é denominada de *Didaquê* (ou *Doutrina dos Doze Apóstolos*): ela cita o costume de chamar os sábios de “pais” de seus discípulos.¹⁹⁹ De autor desconhecido, a *Didaquê* é uma espécie de manual de religião que foi descoberta em Constantinopla pelo metropolitano Bryennios e publicada pela primeira vez em 1883. Para os historiadores Karl Bihlmeyer (1874 – 1942) e Hermann Tuechle (1905 – 1986), “a obra tem cunho antiguíssimo e pode ter surgido na Síria ou na Palestina, por volta de 150 [...] Por muito tempo a Didaké foi muito apreciada tanto que alguns a considera-

¹⁹⁵ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 25.

¹⁹⁶ HALL, C., Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja, p. 52.

¹⁹⁷ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 18.

¹⁹⁸ HALL, C., Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja, p. 52.

¹⁹⁹ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 18.

ram até mesmo como bíblica...”.²⁰⁰ Nela, se lê: “Meu filho, procure evitar tudo o que é mau e tudo o que se pareça com o mal.”²⁰¹ E também: “Meu filho, lembre-se dia e noite daquele que anuncia a palavra de Deus para você e honre-o como se fosse o próprio Senhor...”.²⁰² No século II, os Bispos começaram a ser chamados de “Pais”.²⁰³ Na obra *Martírio de Policarpo* observa-se este fato. Sendo escrita pouco depois da morte de Policarpo (69 – 155),²⁰⁴ por certo Marcião, conforme ela mesma indica,²⁰⁵ a literatura foi composta em forma de carta da comunidade de Esmirna para a Igreja de Filomélio, na Frígia: é a mais antiga narração de martírio que se possui dos tempos das perseguições.²⁰⁶ A carta coloca na boca da multidão pagã as seguintes palavras sobre Policarpo, que acabara de se declarar cristão: “Eis o mestre da Ásia, o pai dos cristãos, o destruidor de nossos deuses! É ele que ensina muita gente a não sacrificar e a não adorar.”²⁰⁷ De acordo com André Benoit, a palavra da multidão significa que, “... na época em que essa obra foi escrita – a segunda metade do século II – o título [‘pai’] era comumente usado para designar um bispo, e que não havia hesitação alguma em colocá-lo na boca dos pagãos.”²⁰⁸

Os Pais da Igreja viveram em um período denominado de “Patrístico”: este vem da palavra latina *pater*, “pai”, e tanto designa o período relativo aos Pais da Igreja, quanto aos apanágios que se desenvolveram ao longo desse período.²⁰⁹ Embora aplicado costumeiramente ao bispo, o título “pai” ganha conotação peculiar quando usado no plural, já que os Pais não são simplesmente os bispos: são, antes, aqueles bispos específicos, normalmente do passado, que apresentam uma autoridade singular em matéria de doutrina. Chega-se, às vezes, a mencionar entre os Pais, homens que não haviam sido bispos.²¹⁰ A literatura desses escritores é a *theologia patristica*, termo não encontrado à época de tais escritores, sendo a fórmula sob a qual os teólogos do século XVII apresentaram a doutrina dos Pais,

²⁰⁰ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, § 37,1, p. 173, vol. 1.

²⁰¹ Didaquê, 3,1.

²⁰² Didaquê, 4,1.

²⁰³ BENOIT, A., A atualidade dos Pais da Igreja, p. 11.

²⁰⁴ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 61.

²⁰⁵ MARCIÃO, Martírio de São Policarpo de Esmirna, 20,1.

²⁰⁶ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, § 37,5, p. 177, vol. 1; ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 61.

²⁰⁷ MARCIÃO, Martírio de São Policarpo de Esmirna, 20,1.

²⁰⁸ BENOIT, A., A atualidade dos Pais da Igreja, p. 11 – 12.

²⁰⁹ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 41.

²¹⁰ BENOIT, A., A atualidade dos Pais da Igreja, p. 12.

com o fim de diferenciá-la da *theologia Biblica, scholastica, symbolica et speculativa*: a partir da *theologia patristica* chega-se à história dos dogmas que excede o mero estudo da doutrina dos Pais, denominado de “patrologia”.²¹¹ Esta abrangente coleção literária será intitulada de “Padres (ou Pais) da Igreja” – expressão que evoca uma coleção majestosa de grossos volumes *in quarto* que o abade Jacques-Paul Migne (1800 – 1875), teólogo francês, realizou entre 1844 e 1866, sob o título geral de *Patrologiae cursus completus*: 277 volumes de patrologia latina e 161 de patrologia grega.²¹² A literatura dos Pais da Igreja surge da seguinte indagação: nada se devia crer fora do que estava escrito nos livros do Novo Testamento – porém, seria proibido meditar nesses textos, comentando-os? O período da Escritura inspirada havia terminado: agora, uma literatura propriamente dita, realizada por homens que foram instruídos pelos exemplos dos apóstolos, participando diretamente na conquista do mundo pela cruz. É esta ampla coleção literária, que principia a partir do século II e depois se expande pelos seguintes, que será denominada por uma expressão mais célebre do que explícita: os Padres da Igreja.²¹³

Não há unidade a respeito da abrangência do período Patrístico: por exemplo, McGrath afirma: “esse termo representa algo definido de forma vaga que frequentemente é considerado como o período a partir do término dos documentos do Novo Testamento (c. 100) até o decisivo Concílio da Calcedônia (451).”²¹⁴ Para os especialistas em patrística, Berthold Altaner (1885 – 1964) – de origem polonesa –, e Alfred Stuiber (1912 – 1981) – alemão –, a época dos Padres da Igreja divide-se em 3 fases: (1) as origens – até o Concílio de Niceia, em 325; (2) a idade de ouro – de 325 ao Concílio de Calcedônia, em 451; e (3) o declínio – no ocidente, até a morte de Isidoro de Sevilha, em 636; no Oriente, até a morte de João Damasceno, cerca de 750.²¹⁵

Que importância têm os Pais da Igreja para o tema fé e razão? Por que estudar estes eruditos do passado se nosso tempo e cultura são bem diferentes daqueles em que eles viveram? Tais indagações são legítimas, já que, sendo verdade que não se pode exigir da História uma solução pré-fabricada para os problemas

²¹¹ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 17 - 18.

²¹² DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 264, vol. 1.

²¹³ DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 264, vol. 1.

²¹⁴ MCGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica*, p. 41.

²¹⁵ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 23.

atuais, ao menos, de acordo com Benoit, “... é possível esperar que ela nos auxilie a situar nossa reflexão atual no contexto do desenvolvimento da vida da Igreja, que nos forneça elementos para meditação e, dessa maneira, prepare a resposta que nos é exigida pela interrogação hoje proposta.”²¹⁶ O período patrístico não pode ser olvidado sob nenhum tema, pois ele retrata um dos mais vertiginosos e fecundos da história do pensamento cristão, o que garante que, ainda por muitos anos, ele permanecerá sendo tema de reflexões – é certo que todos os principais ramos da igreja cristã (incluindo as Igrejas Anglicana, Ortodoxa Oriental, Lutera-na, Reformada e Católica Romana), consideram o período patrístico como um marco decisivo na ascensão da doutrina cristã. Cada uma dessas Igrejas se consi-dera como seguimento, extensão e (no que for necessário), uma crítica aos concei-tos dos escritores da Igreja Primitiva.²¹⁷ A influência dos Pais da Igreja será pro-funda e fertilizante, quer para o espírito, quer para a alma; afirma Daniel-Rops: “não há nenhum grande escritor cristão que não recorra a eles de uma forma ou de outra, e se a massa dos simples fiéis os venera mais do que os conhece, é impor-tante assinalar nos nossos dias um retorno a esta fonte poderosa.”²¹⁸

Outra pergunta importante é: por que citar Justino, o Mártir, Tertuliano de Cartago, Orígenes e Agostinho de Hipona como representantes do período pós Novo Testamento no tema fé e razão? Estes homens viveram no período do con-fronto fértil com o saber filosófico grego, que provocou um aprofundamento her-menêutico da fé (tanto ato como conteúdo), o que irá superintender as primeiras elaborações teológicas rigorosamente ditas, as quais oferecerão os temas e as ca-tegorias da reflexão teológica posterior, concernente ao conceito de fé.²¹⁹ Justino, o Mártir, Tertuliano de Cartago, Orígenes e Agostinho de Hipona contribuíram para a dinâmica do desenvolvimento das discussões teológicas e filosóficas sobre fé e razão. A fé cristã foi-se explicitando, ao longo dos primeiros séculos, ou em confronto com os outros (diferentes de si – judeus, pagãos e heréticos), ou consigo mesma, sobretudo no que se refere às práticas e aos conteúdos distintivos, num movimento em que o confronto com os diferentes colabora para esclarecer os pró-prios conteúdos e estes tornam-se significativos naquele confronto.²²⁰

²¹⁶ BENOIT, A., A atualidade dos Pais da Igreja, p. 11.

²¹⁷ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 42.

²¹⁸ DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 264, vol. 1.

²¹⁹ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 87.

²²⁰ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 87.

Entre os argumentos arrolados por estes pensadores, permaneceu consagrado o diálogo entre a filosofia e a teologia, no quesito de uma racionalidade comum, e também o aprofundamento da pesquisa do que era propriamente teológico com evidência da sabedoria e não mais de uma celeuma contra ela. Para Savian Filho, “com efeito, o cristianismo deixará de apresentar-se como uma ‘desrazão’, para autocompreender-se como guardião da verdadeira racionalidade, o representante da filosofia verdadeira, uma existência conforme à natureza das coisas, como escolha da vida feliz.”²²¹ Um outro fato merece ser destacado: em Justino, Tertuliano, Orígenes e Agostinho se percebe, nitidamente, que a patrística se encontrou com a razão neoplatônica de modo que a fé procura a razão e a razão, a fé (*Intellectus quaerens fideis, fideis quaerens intellectum*). A razão neoplatônica é contemplativa, aberta ao mistério, tornando primordial a integração entre a luz da razão e a luz da fé.²²²

2.4.1.1. Justino, o Mártir

Após as considerações introdutórias acima, eis o primeiro representante selecionado neste trabalho para abordar a relação entre fé e razão: Justino, o Mártir. Por não se tratar de uma pesquisa biográfica, serão deixados de lado estes aspectos da vida do erudito. O fato mais importante aqui é que Justino demonstrou um pioneiro encontro positivo com o pensamento filosófico, sempre indicando um prudente discernimento:²²³ ele fez com que o cristianismo dialogasse com a razão, já que as especulações filosóficas permitiram que Justino elaborasse o conceito da absoluta transcendência de Deus.²²⁴ As duas mais antigas apologias que se conhece, a de Aristides e a de Quadrado (m. 129 d.C.), provavelmente escritas nos primeiros dois decênios do século II, explicam, em polêmica com aqueles que adoram os elementos, que eles não são deuses, mas foram feitos *ex nihilo* por Deus – assim, seu destino é perecer. Contudo, o principal representante da apologética e de seu voltar-se com interesse para a filosofia pagã (da qual, entretanto, quis sempre manter-se longe), foi Justino. Ele foi um apologista que não se limitou a derrotar as crenças dos pagãos ou a lançar no ridículo a religião deles (sem compreen-

²²¹ SAVIAN FILHO, J., Fé e razão, p. 26 – 27.

²²² COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

²²³ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 38.

²²⁴ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

dê-las), mas que se colocou no caminho da apologética, organizando conscientemente um sistema, no qual a tradição catequética cristã se uniu à cultura filosófica de sua época.²²⁵

Justino continuou a ter estima pela filosofia grega após a sua conversão, mas afirmou decididamente que tinha encontrado, no cristianismo, a única filosofia segura e vantajosa.²²⁶ Ele se opôs ao esoterismo pedante da especulação gnóstica, dando validade ao que é crido pela comunidade dos cristãos.²²⁷ Uma das obras de Justino foi a *Primeira Apologia*. Se esta, por volta do ano 150, foi direcionada aos imperadores romanos, isto não quer dizer que Justino submetesse sua obra ao veredito deles. Justino refere-se, antes, à comum corte de justiça do Logos divino, à qual os destinatários também estão sujeitos. A demonstração pormenorizada de que a palavra e a obra de Jesus Cristo foram prenunciadas pelos profetas e, assim, autenticadas pelo *Logos*, é conduzida de tal modo que permite a Justino demonstrar, ao mesmo tempo, a concordância da revelação cristã com o melhor que a filosofia tem e a adulteração do verdadeiro Logos nos mitos dos deuses que fundamentam o culto romano ao Estado.²²⁸ Nesta *Primeira Apologia*, Justino cita os erros de “certo Simão, samaritano”, “certa Helena”, “certo Menandro” e “um tal Marcião”, este “natural do Ponto”.²²⁹ No *Diálogo com Trifão*, Justino afirmou que existem pessoas que se dizem cristãs e confessam a Jesus crucificado como Senhor e Cristo; “... por outro lado, porém, não ensinam a doutrina dele, mas dos espíritos do erro. Nós, os discípulos da verdadeira e pura doutrina de Jesus Cristo, nos tornamos mais fiéis e mais firmes na esperança por ele anunciada.”²³⁰ Justino desconsidera o gnosticismo porque, a seu ver, falsifica e desacredita a mensagem cristã. Ele considera como causa essencial da verdade das doutrinas cristãs o fato evidente de cristãos simples e incultos possuírem os conhecimentos cuja consecução dos esforços dos filósofos tinha sido em vão:²³¹ para Justino, a Razão que operou e opera no cristianismo é pessoa histórica, não apenas entre os filósofos e os doutos, mas entre as pessoas de toda condição.

²²⁵ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 70.

²²⁶ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 38.

²²⁷ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 71.

²²⁸ VERWEYEN, H. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

²²⁹ JUSTINO DE ROMA, I Apologia, 26,1-8.

²³⁰ JUSTINO DE ROMA, Diálogo com Trifão, 35,2.

²³¹ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 71.

Em um segundo momento, de acordo com o teólogo brasileiro Roque Frangiotti, “... as relações entre esta pessoa histórica e Deus são apresentadas em termos especulativos e, sobretudo, com metáforas filosófico-religiosas que reaproximaram ulteriormente as concepções cristãs do *Cristo-Palavra* ao conceito filosófico de *Logos-Razão*.”²³² Justino defende que a legitimidade do comportamento dos cristãos é derivada da demonstração racional das suas verdades de fé. O apologeta mostra-se bastante preocupado em confutar a objeção segundo a qual os cristãos se limitam a uma fé cega em seus dogmas, inábeis de oferecer provas para as suas doutrinas. Aos oponentes da fé cristã, Justino concede uma sólida demonstração da veracidade do culto e dos seus dogmas – embasada na responsabilidade moral do ser humano, no livre-arbítrio, no juízo final e na ressurreição dos corpos.²³³ “Que não somos ateus, quem estiver em são juízo o dirá, pois cultuamos o Criador deste universo, do qual dizemos, conforme nos ensinaram, que não tem necessidade de sangue, libações ou incenso.”²³⁴ Em lugar de todas as ofertas, os cristãos louvam a Deus conforme suas forças, com palavras de oração e ação de graças. “Aprendemos que o único louvor digno dele não é queimar no fogo o que por ele foi criado para nosso alimento, mas oferecê-lo para nós mesmos e para os necessitados.”²³⁵ Justino, contudo, acusa os pagãos e os heréticos de não serem capazes de conceder demonstração de suas afirmações; enquanto isso, a verdade do cristianismo é estabelecida no argumento da realização histórica da profecia, isto é, o que garante a sua verdade são as provas tangíveis e inscritas nas realizações da história.²³⁶ Ele enfatiza que apresentará a demonstração, não dando fé àqueles que contam os fatos, mas crendo por necessidade “... naqueles que os profetizaram antes de acontecer, da forma que os vemos cumpridos ou que estão se cumprindo diante dos nossos olhos, tal como foram profetizados — demonstração que acreditamos parecerá, a vós mesmos, a mais forte e a mais verdadeira.”²³⁷

No sistema de Justino, tanto o Antigo Testamento como a filosofia grega são preparatórios para o cristianismo, visto que trazem, em si, as sementes do Verbo (“sementes da verdade”) presentes em cada ser humano. Estas se manifestam de modo particular na ética (modo de orientar a vida), de acordo com valores

²³² FRANGIOTTI, R., *História da Teologia*, p. 21, grifo do autor.

²³³ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 71.

²³⁴ JUSTINO DE ROMA, I *Apologia*, 13,1.

²³⁵ JUSTINO DE ROMA, I *Apologia*, 13,1.

²³⁶ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 71.

²³⁷ JUSTINO DE ROMA, I *Apologia*, 30,1.

absolutos e universais. Assim, Justino tem alta consideração por Moisés e pelos filósofos como: Heráclito (540 – 470 a.C.), Sócrates (470 – 399 a.C.), Platão (428 – 347 a.C.).²³⁸ Justino desenvolve uma teologia do *Logos* partindo do exórdio do Evangelho de João: o λόγος é não somente o Filho de Deus encarnado, mas também já presente “desde o início” na história da humanidade; o Filho é ainda a suma sabedoria e racionalidade. Para Moreschini, Justino foi o primeiro a “... elaborar de modo orgânico a interpretação de tipo filosófico e ‘grego’ do Logos joanino que caracteriza toda a especulação patrística. Não se pode esquecer, aliás, que ele conheceu a filosofia medioplatônica, na qual era comum a doutrina das ideias como pensamentos (*logoi*) divinos.”²³⁹ Justino conhece a interpretação alegórica de Atenas como intelecto de Deus, defendida já no século I a.C. pelo platônico Antíoco de Ascalona (150 – 67 a.C.), unindo-a aos pensamentos de Deus e ao mundo inteligível, onde a mente de Deus coincide com o “mundo admitido por meio do pensamento”, com a totalidade das ideias.²⁴⁰

A grande habilidade de Justino consistiu em equiparar o *Logos* da filosofia grega com Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Ao se deixarem guiar pela “reta razão”, os filósofos foram, de certo modo, cristãos.²⁴¹ Esta *recta ratio* (“reta razão”) é a razão que reflete corretamente sobre a verdade,²⁴² aquela que consegue, mesmo com a mudança dos tempos e os progressos do saber, reconhecer um núcleo de conhecimentos filosóficos constante na história do pensamento.²⁴³ Pense-se, como exemplo: nos princípios de não-contradição, finalidade, causalidade; na concepção da pessoa como sujeito livre e inteligente, em sua capacidade de conhecer Deus, a verdade e o bem; bem como a existência de algumas normas morais fundamentais que são, costumeiramente, aceitas por todos. Estes e outros temas indicam que, para além das correntes de pensamento, há um conjunto de conhecimentos no qual é possível ver um tipo de “patrimônio espiritual da humanidade”; de acordo com João Paulo II: “é como se nos encontrássemos perante uma filosofia implícita, em virtude da qual cada um sente que possui estes princípios, embora de forma genérica e não refletida.”²⁴⁴ Estes conhecimentos (porque são

²³⁸ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

²³⁹ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 79 – 80.

²⁴⁰ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 80.

²⁴¹ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

²⁴² JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 50.

²⁴³ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 4.

²⁴⁴ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 4.

partilhados, até certo ponto, por todos), constituiriam um tipo de “ponto de referência” para as diversas escolas filosóficas. Eles indicam que, conseguindo a razão intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser, e deduzir deles de modo correto e coerente conclusões de ordem lógica e deontológica, pode-se considerar o que era chamado pelos antigos de *orthòs logos*, *recta ratio*.²⁴⁵

A identificação de Justino do *logos* da filosofia grega com Jesus Cristo foi continuada pela escola de Alexandria, com as importantes contribuições de Clemente (150 – 215) e Orígenes (185 – 253).²⁴⁶ As teses de Justino chegaram à conclusão de que a verdade é uma e que ela tem fonte única: o Verbo divino encarnado em Jesus Cristo. Ele escreveu que sabe que alguns que professaram a doutrina estoica foram odiados e mortos. Pelo menos, “... na ética eles se mostram moderados, assim como os poetas em determinados pontos, por causa da semente do Verbo, que se encontra ingênita em todo o gênero humano. Assim foi Heráclito, como antes dissemos, e entre os do nosso tempo, Musônio e outros que conhecemos.”²⁴⁷ Há duplo caminho que conduz a esta verdade: primeiramente, a razão e a experiência naturais que servem de apoio à filosofia; em segundo lugar, a revelação (objeto de fé), que estabelece a doutrina cristã. Para Frangiotti, “assim, a fé supõe a razão, a qual guarda seu valor próprio e inteiro, mas a fé também completa a razão, colocando-a de pé. Contudo, a fé ultrapassa a razão e a abre para o Verbo total, do qual ela é expressão fragmentária e semente.”²⁴⁸

2.4.1.2. Tertuliano de Cartago

Tertuliano foi um dos personagens de grande destaque na Igreja Antiga: jurista, orador e um profeta. Daniel-Rops, contudo, informa que o “calor do sangue” lhe estragou a personalidade – “era um polemista, para dizer tudo: e bem sabemos como costumam acabar as pessoas dessa índole.”²⁴⁹ Tertuliano, frequentemente, é estimado como sendo o “pai da teologia latina”, já que foi o teólogo responsável pelo desenvolvimento da terminologia cristã no ocidente.²⁵⁰ Ele criou, de acordo com Alister McGrath, 509 novos substantivos, 284 novos adjetivos e 161 novos

²⁴⁵ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 4.

²⁴⁶ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

²⁴⁷ JUSTINO DE ROMA, II Apologia, 8,1.

²⁴⁸ FRANGIOTTI, R., *História da Teologia*, p. 22.

²⁴⁹ DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 333, vol. 1.

²⁵⁰ MCGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica*, p. 375.

verbos na língua latina (porém, nem todos foram incorporados).²⁵¹ Tertuliano nasceu na cidade de Cartago, no norte da África. Nos séculos II e III da Era Cristã, a África era uma das regiões mais civilizadas e desenvolvidas, embora a nova religião tivesse se difundido ali em um período relativamente e recente. Assim, não é de espantar que a filosofia cristã latina tenha nascido na África antes que nas outras regiões do Ocidente (inclusive a Itália e Roma), retomando as instâncias mais amplas da apologética e de seus conteúdos.²⁵² Possivelmente, foi da Itália que o cristianismo passou à África: Roma vigiava cuidadosamente a costa de Cartago, mantendo relações constantes com ela. São desconhecidas as origens das comunidades cristãs africanas: o único fato que se pode estabelecer com convicção data de 180 – o processo dos mártires de Scili. Em fins do século II, o cristianismo ocupou a África Proconsular e estendeu-se, ainda, à Mauritânia, aos oásis do Saara e ao Marrocos – as comunidades cristãs são florescentes e, mesmo que não se tome literalmente o dito de Tertuliano de que os cristãos “formam maioria nas cidades”, o Concílio africano do ano 240 chegou a reunir noventa bispos. Havia, à época, diferenças dentro da própria África: a Alexandria cristã era diferente das regiões africanas ocidentais, já que enquanto aquela era sedenta em conquistar a inteligência para Cristo, buscando, por meio das especulações se encontrar com o mistério de Deus, esta demonstra um panorama bem diferente, já que possui o interesse no pensamento direcionado para a ação.²⁵³

Qual a relação entre Tertuliano e a filosofia? A frase que melhor destaca este assunto é a que se encontra em *As prescrições* 7,8: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* – “que há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja? A nossa doutrina vem de Salomão, que ensinou a procurar a Deus com um coração inteiramente simples. Tanto pior para aqueles que inventaram um cristianismo estoico, platônico e dialético!”²⁵⁴ O entendimento desta frase precisa levar em conta as seguintes considerações: primeiramente, diferente de Clemente de Alexandria, que enxerga na filosofia uma disciplina preparatória à gnose, Tertuliano renova a condenação de Cl 2,8.²⁵⁵ Isso demonstra que este encara de modo sério a relação entre a fé e a filosofia, vendo-a de modo global, em seus aspectos

²⁵¹ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 45.

²⁵² MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 191.

²⁵³ DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 332, vol. 1.

²⁵⁴ Tertuliano apud DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 332, vol. 1.

²⁵⁵ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 193; FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 72.

positivos e em suas limitações, evidentemente, destacando mais estes últimos pontos.²⁵⁶ Em segundo lugar, Tertuliano, com sua indagação se reportava à relação entre a teologia cristã e a filosofia “secular”, de modo especial o platonismo – vale recordar que a cidade grega de Atenas era o berço da Academia, uma instituição de ensino secular, fundada por Platão (427 – 347 a.C.) em 387 a.C. Tertuliano entendia que os teólogos cristãos faziam parte de um universo intelectual bastante diferente do que pertenciam os filósofos pagãos. Desta forma, como poderia haver um diálogo entre eles? A posição de Tertuliano ganhou notoriedade na história; entretanto, nem todos estavam tão certos sobre a atitude de Tertuliano, houve os que incentivaram um diálogo amistoso e um envolvimento construtivo com a filosofia secular, visto que todas as verdades eram verdades divinas. McGrath cita que essa questão tem se repercutido pela história cristã: “em 797, por exemplo, o escritor inglês Alcuin repreendeu os monges das Abadia de Lindisfarne por ler muitas epopeias nórdicas, inclusive uma série delas que contavam as façanhas do herói pagão Ingeld. ‘Qual é a relação que existe entre Ingeld e Cristo?’”²⁵⁷ Esta foi a pergunta de Alcuin, cuja proposta era a mesma levantada por Tertuliano séculos antes; a solução apresentada por ele para essa situação era simples e direta: “Deixem que as palavras de Deus sejam lidas para todos à mesa de seu refeitório. Pois nesse local é Deus quem deve ser ouvido, e não alguém que toca flauta. São os pais da igreja, e não as canções dos pagãos, que devem ser ouvidas’.”²⁵⁸

A apologética grega tinha feito críticas à filosofia, no plano geral e no de cada uma das teorias filosóficas, porém, no conjunto, conseguiu encontrar um caminho de conciliação entre fé e filosofia, embora com muitas cautelas. Tertuliano se apresentou a seus correligionários e aos pagãos com uma atitude de ruptura indubitável.²⁵⁹ Em terceiro lugar, o dito de Tertuliano realça o espírito da África Ocidental. Explica Daniel-Rops: “estamos, pois, em face de uma nova atitude de espírito, de uma teologia radicalmente orientada para a eficácia, que procura antes transformar o homem e o mundo do que penetrar em segredos inefáveis.”²⁶⁰ Em quarto lugar, percebe-se que Tertuliano tinha atitude hostil em relação à filosofia. Porém, com relação à pergunta “que há de comum entre Atenas e Jerusalém, entre

²⁵⁶ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 41.

²⁵⁷ MCGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica*, p. 269.

²⁵⁸ MCGRATH, A., *Teologia sistemática, histórica e filosófica*, p. 269.

²⁵⁹ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 192.

²⁶⁰ DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 332, vol. 1.

a Academia e a Igreja?”, não se considera o motivo que a fomentou: aquela passagem faz parte de uma discussão com os heréticos, e a filosofia é tida em consideração, exclusivamente, com base na sua inegável congruência com a heresia. Não era novidade, no tempo de Tertuliano (e nem invenção dele) que a filosofia fosse considerada a fonte da heresia: isso já fora observado por Irineu e outros heresiólogos antigos, como em Hipólito, o autor da *Confutação de todas as heresias*. Talvez, era uma convicção difundida na Igreja de então, pois era difícil distinguir as verdadeiras nascentes das heresias, ao passo que os filósofos eram bem mais naturalmente identificáveis.²⁶¹

Ao invés de estudar o pensamento dos grandes filósofos antigos, partindo do pressuposto de que eles mostraram o modo como a razão, desprendida dos vínculos externos escapou do beco sem saída dos mitos e abriu-se para a transcendência,²⁶² alguns dos Pais da Igreja (destaca-se, também, neste período, o escritor eclesiástico Tertuliano) os viram como fontes das heresias. Quais eram os argumentos de Tertuliano que embasavam sua hostilidade contra a filosofia? Em primeiro lugar, para Frangiotti, “Tertuliano apregoa desprezo sem limites pela filosofia pagã, para ele, campo de erros e de absurdos. Chama os filósofos de ‘patriarca das heresia’”,²⁶³ já que, por exemplo: Valentim especula a respeito dos deões a partir de Platão; os epicuristas, por sua vez, emprestam-lhe a negação da imortalidade da alma; os filósofos, no geral, negam a ressurreição da carne;²⁶⁴ e a filosofia foi uma cúmplice do politeísmo (mesmo que Sócrates (469 – 399), Diógenes de Sinope (404 – 323 a.C.) e Marco Terêncio Varrão (116 a.C. – 27 a.C.) tenham atacado os falsos deuses, os estoicos possuíam um sistema alegórico através do qual podiam proporcionar uma interpretação naturalística do politeísmo pagão. Deste modo, o cartaginês temia o perigo que poderia surgir do acordo entre filosofia pagã e cristianismo:²⁶⁵ ele condenou a atividade mesma de filosofar, porquanto ela está fundamentalmente viciada por querer chegar à verdade renunciando a revelação. Segundo Tertuliano, é melhor ignorar porque Deus não revelou, do que saber por meio das forças humanas, embasando-se nas próprias conjecturas. Com a impotência da filosofia, que movida pela curiosidade não pode chegar à verdade,

²⁶¹ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 195.

²⁶² JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 41.

²⁶³ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 71.

²⁶⁴ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 72.

²⁶⁵ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 194.

o Cartaginês encontra a demonstração na variedade e na incompatibilidade das diversas escolas de pensamento.²⁶⁶ De acordo com Frangiotti, “seu objetivo é de converter, convencer, conduzir pela persuasão e, se necessário, pela violência, todo adversário do cristianismo. Pouco lhe interessam se seus raciocínios são sofisticados, se as contradições e as afirmações são sem provas.”²⁶⁷ Tais atitudes, na mente de Tertuliano, apontam para um tipo de “romantismo natural”, que é sustentado pelo ímpeto de seu temperamento fiel e ardente. Em segundo lugar, a filosofia é desacreditada, por Tertuliano, pela indignidade pessoal dos filósofos – assim, o que ela tem de melhor é tomado das Escrituras.²⁶⁸ A vida dos filósofos não se harmoniza com suas doutrinas – em particular, com a sua moral, já que não visam senão falar bem, procurando exortar mais com o palavreado. Tertuliano recorda, com satisfação, todo gênero de anedotas escandalosas deles, como a da gulodice de Platão na corte de Dionísio de Siracusa ou da baixeza de ânimo de Aristóteles, que adula sem moderação Alexandre.²⁶⁹ A estes, Tertuliano contrapõe aos cristãos, que demonstram com os fatos a sua fé.²⁷⁰

Uma frase atribuída a Tertuliano é: *credo quia absurdum*. Duas questões sobre ela. Primeiramente, a frase é de Tertuliano? D’Arcais afirma que se a fé de um cristão é a das primeiras gerações, resumida em uma frase que “... não se sabe quem realmente a pronunciou – embora seja atribuída a Tertuliano...”.²⁷¹ Esta frase, segundo D’Arcais, “... constitui o sentir comum das primeiras gerações de cristãos – e o conceito está claríssimo também em São Paulo –, isto é: *credo quia absurdum*, ou seja, ‘a fé é escândalo para a razão’.”²⁷² De fato, a frase é atribuída a Tertuliano, porém não se encontra em suas obras; mesmo assim, ela expressa, de modo claro, o antagonismo que ele estabeleceu entre ciência e fé.²⁷³ O significado da frase está nas seguintes palavras de Tertuliano: “O Filho de Deus foi crucificado; não é vergonhoso porque poderia sê-lo. O Filho de Deus morreu; é crível porque inconcebível. Sepultado, ressuscitou; é certo porque impossível.”²⁷⁴ A frase

²⁶⁶ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 193.

²⁶⁷ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 71 – 72.

²⁶⁸ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 72.

²⁶⁹ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 192 – 193.

²⁷⁰ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 192.

²⁷¹ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, Deus existe?, p. 28 – 29.

²⁷² RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d’Arcais. In: Idem; Idem, Deus existe?, p. 28 – 29.

²⁷³ Credo quia absurdum. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 254.

²⁷⁴ TERTULIANO, De carne Christi, 5. Apud Credo quia absurdum. In: ABBAGNANO, N., Dici-

“é crível porque inconcebível” é *credibile quia ineptum/absurdum*.²⁷⁵ A segunda questão é: o que a frase tem a ver com a relação entre fé e razão? De acordo com Ratzinger, “A expressão de Tertuliano – ele gosta muito de expressões exageradas – corresponde à síntese de seu pensamento. Ele queria dizer que Deus se mostra precisamente como paradoxo em relação aos valores do mundo. E aí, mostra-se de modo divino.”²⁷⁶ O *credo quia absurdum* que resume o que pensa Tertuliano sobre a relação entre fé e razão, demonstra que ele sublinhou que o Deus cristão foi o primeiro que desafiou a sabedoria deste mundo: trata-se de um Deus para quem nada é impossível, cujas ações desafiam a razão e surgem como loucura.²⁷⁷ Percebe-se que esta interpretação da frase não corrobora a ilação de d’Arcais de que, sendo a fé absurdo, não surgiria conflito algum com o não crente, já que uma fé com essas características não pretenderia se impor, apenas pediria que lhe respeitassem.²⁷⁸ O erro de d’Arcais está em pensar que se a fé for considerada “absurdo” se tornará indiferente para com a realidade. O correto é interpretar conforme explica o teólogo espanhol Salvador Pié-Ninot (1941 –): “... sua famosa e surpreendente declaração [de Tertuliano], que aparece à primeira vista como uma expressão da incomensurabilidade e do poder de Deus que vai além de qualquer medida humana...”²⁷⁹

2.4.1.3. Orígenes

Mesmo que classificações desse tipo sejam, geralmente, consideradas arbitrárias e sujeitas a crítica, pode-se sugerir que Orígenes é, provavelmente, o maior pensador cristão – ao lado de Agostinho de Hipona, no quesito do papel que, no seu pensamento, teve a filosofia grega. Orígenes, de acordo com Moreschini, “... não via nenhuma contradição entre filosofia pagã e fé cristã, contanto que, claro, a filosofia pagã fosse considerada como o que devia ser: como instrumento do aprofundamento da doutrina da fé e não como uma ciência autônoma que exigisse, *de*

onário de filosofia, p. 254.

²⁷⁵ PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, p. 648.

²⁷⁶ RATZINGER, J., *O sal da terra*, p. 28.

²⁷⁷ PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, p. 648.

²⁷⁸ RATZINGER, J.; D’ARCAIS, P. *Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo Flores d’Arcais*. In: Idem; Idem, *Deus existe?*, p. 29.

²⁷⁹ “... su famosa y sorprendente afirmación, que aparece a primera vista como expresión de la incomensurabilidad y poder de Dios que va más allá de cualquier medida humana...” (PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental*, p. 648) [tradução minha].

per si, o estudo do cristão.”²⁸⁰ A obra de Orígenes é gigante, mas só chegou aos dias atuais sob a forma de enormes ruínas; muitas partes desapareceram, outras são apontadas por meio de citações ou comentários. De acordo com o historiador francês Daniel-Rops (1901 – 1965), os tratados de Orígenes podem dividir-se em quatro grandes grupos: (1) os trabalhos relativos à Sagrada Escritura, de crítica e de exegese, em que Orígenes entra na grande corrente simbolista e interpreta os dados da Bíblia por métodos alegóricos; (2) os livros teológicos, especialmente o *Dos Princípios* (a primeira “Súmula” que a Igreja possuiu); (3) os ensaios de moral e de espiritualidade, se destacando os tratados sobre *A Oração* e *A Exortação ao Martírio*; (4) uma Antologia, a mais completa já realizada, com a qual, combatendo cada tema anticristão em voga, Orígenes argumenta *Contra Celso*, o polemista pagão que ventilara aqueles temas no século anterior.²⁸¹ Diante da radical crítica do filósofo Celso, Orígenes, em sua apologia *Contra Celsum* (terminada em 248), defendeu não apenas o sentido da revelação cristã, mas ainda os fatos que validam seu caráter extraordinário.²⁸² Na obra *Contra Celso*, Orígenes enfatizou que a credibilidade dos milagres e da ressurreição de Jesus demonstra-se através da força do testemunho dos seguidores de Jesus, que estão prontos a responder em nome do anúncio até a morte.²⁸³

Na fase mais antiga do cristianismo houve uma definição continuamente mais precisa do conteúdo da fé cristã denominada de *regula fidei*. O termo “Regra de Fé” é retirado dos Pais Eclesiásticos: de forma frequente, eles mencionam a *regula fidei* (“regra de fé”), como fator fulcral nas questões relativas às doutrinas cristãs. Ireneu foi um dos que assinalou o conceito de tradição apostólica, incorporada na regra de fé (“credo embrionário”) e transmitida através da sucessão dos líderes das Igrejas estabelecidas pelos apóstolos. A tradição admitia manter fidelidade ao testemunho apostólico perante interpretações errôneas da fé cristã.²⁸⁴ A Regra da Fé não estava acoplada numa fórmula específica, nem indicava a Escritura como código doutrinário. Em vez disso, aludia à verdade revelada como esta se mostrava, não somente na confissão batismal e nas Escrituras, mas também na

²⁸⁰ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 137.

²⁸¹ DANIEL-ROPS, H., A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 330, vol. 1.

²⁸² VERWEYEN, H.. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

²⁸³ VERWEYEN, H.. Razão / Fé. In: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R., Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

²⁸⁴ MATOS, A., Fundamentos da teologia histórica, p. 44.

pregação da Igreja.²⁸⁵ A Regra de Fé foi a resposta diante do perigo da heresia. Neste tempo, surgiu uma aprofundada reflexão (a partir de alguns dados do texto neotestamentário) a respeito do ato próprio de fé, em seu estatuto psicológico e epistemológico. O assunto versa sobre a relação complexa entre fé e razão, como consequência, naquele período, segundo Duque, “... da confrontação com objeções que acusavam o cristianismo de propor uma fé irracional – como no caso emblemático de Celso, que identificava *pistis* com *doxa* (no sentido de opinião), por oposição a *epistêmê* (ciência) ou a *gnosis* (saber).”²⁸⁶ Qual o perigo de tal crítica? É que ela poderia conduzir – e, de fato, conduziu – a uma separação ou oposição entre fé e conhecimento, tendo como ilação uma fé cega, irracional ou, no alheamento dela no mundo intelectual (gnóstico), sendo relegada exclusivamente para os simples e ignorantes: o conhecimento, considerado como distinto e independente da fé, era assumido, desta forma, como instrumento de salvação.²⁸⁷

Uma luta direta contra o gnosticismo fora assumida por alguns dos Pais da Igreja – Irineu de Lion (130 – 202), por exemplo; porém, foram os Pais alexandrinos que mais se destacaram no trabalho de apresentar as razões da fé, assumindo positivamente o desafio da *gnose* e não resumindo em condená-la radical e totalmente. Clemente de Alexandria (150 – 215), ao combater o gnosticismo, partiu de uma definição de fé mais aristotélica do que platônica. Se, para os platônicos, a fé (comparada ao saber e ao conhecimento), era limitada e incerta, para Aristóteles a concepção de fé aplica-se à captação de verdades evidentes, que compõem o princípio de todo o restante saber; a fé, desta forma, é muito mais segura que o próprio pensamento dedutivo, o qual já a pressupõe.²⁸⁸ A característica da fé como ato fundante do saber, amoldava-se a uma análise epistemologicamente favorável do ato de fé cristã: é neste sentido que, segundo Clemente, a fé é meio apropriado para o conhecimento de Deus e não se distingue do próprio conhecimento. Diante dessa identificação entre fé e conhecimento, Clemente fez surgir uma outra – entre crer e escutar. Ao partir do papel bíblico da palavra, Clemente posiciona o ato de fé na resposta à mesma, a partir da escuta e não da contemplação ou visão.²⁸⁹ Orígenes pensa diferente de Clemente: não há acordo nem quanto à plena identifica-

²⁸⁵ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 37.

²⁸⁶ DUQUE, João, Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 90.

²⁸⁷ DUQUE, João, Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 89 – 90.

²⁸⁸ DUQUE, João, Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 90.

²⁸⁹ DUQUE, João, Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 90.

ção de fé com conhecimento, nem como atitude comum de escuta. Nas palavras de João Duque, Orígenes defende “...o valor cognitivo da fé (mesmo da fé simples e inicial, como *epistême* e não apenas como *doxa*), em relação à razão.”²⁹⁰ De acordo com ele, a fé altera a atitude até dos incultos: corresponde à primeira opção por uma escola filosófica, nos gregos, constituindo (enquanto lealdade) um momento básico da relação inter-humana e condição prévia a toda a categoria de conhecimento. Se é assim, “... confiar em Deus, em vez de confiar nos Homens, implica uma fé ainda mais razoável do que qualquer outro tipo de fé.”²⁹¹

O propósito fulcral de Orígenes era demonstrar que, naquela Alexandria onde gregos, judeus, gnósticos e católicos pelejam por compelir aos seres humanos o segredo da ciência inefável que todos declaram reter, não pode ser suficiente uma fé não raciocinada e vulgar.²⁹² Orígenes, em algumas doutrinas, é fortemente persuadido pela filosofia grega; porém, é correto afirmar que o complexo da sua inspiração foi cristão, decerto mais do que a de Clemente, uma vez que o que ele pensou e escreveu fez como cristão. Em consequência, o emprego de doutrinas pagãs, por mais importante que seja, não tem um significado exclusivo.²⁹³ Por isso, Orígenes se expressou, frequentemente, de modo negativo sobre o valor da filosofia grega; diferentemente de Fílon de Alexandria (10 a.C – 50 d.C), Orígenes não a define como um benefício da providência divina em conexão aos indivíduos. Em todos os seus escritos, Orígenes demonstra-se instintivamente hostil à filosofia, considerando-a uma arte sedutora e unida à tolice humana.²⁹⁴ Percebe-se que, em tudo isso, existe algo de tradicional, encontrado em Taciano, o Assírio (120 – 172), e em Tertuliano; entretanto, os sentimentos de Orígenes em relação à filosofia são mais frios do que do que os de Filon ou de Clemente: o uso da filosofia é funcional meramente a fim de interpretar as Escrituras, porque são apenas estas que proporcionam o verdadeiro conhecimento.²⁹⁵ Só se pode fazer justiça a Orígenes, se apesar do que foi dito, ele não for considerado um antagonista pleno da filosofia grega; apesar de seus “sentimentos contraditórios” em relação à filosofia helenística, ele era fortemente atraído pelo estudo filosófico.²⁹⁶ Isso foi de-

²⁹⁰ DUQUE, João, *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 90.

²⁹¹ DUQUE, João, *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 90.

²⁹² DANIEL-ROPS, H., *A Igreja dos apóstolos e dos mártires*, p. 330, v. 1.

²⁹³ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 140.

²⁹⁴ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 140.

²⁹⁵ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 140.

²⁹⁶ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 141.

monstrado no *curriculum* dos estudos que ele dispunha para os seus discípulos, conhecidos por seu aluno Gregório, o Taumaturgo (213 – 270): no seu ensinamento, Orígenes ministrava peculiar importância à erudição secular, inclusive a astronomia. Isso ainda ocorria, costumeiramente, no âmbito da educação platônica da época, na qual a geometria e a astronomia eram estudos propedêuticos para a filosofia – e essa tradição filosófica se encontrava também em Justino.²⁹⁷

O pensamento de Orígenes deve ser estudado dentro da história de duas grandes escolas teológicas que marcaram aquele período: a de Alexandria e a de Antioquia.²⁹⁸ Por ser Orígenes de Alexandria, será explicado apenas algumas ênfases da escola em Alexandria; segundo Paulo Costa, ali, o mundo cultural e platônico já tinha preparado o ambiente para “... o desenvolvimento do Cristianismo. Platão e outros filósofos já tinham dirigido a mente para o *Uno*, mostrando a ilusão do Politeísmo. Clemente de Alexandria e, depois dele, Orígenes abrem um diálogo com a filosofia e o mundo cultural alexandrino.”²⁹⁹ A escola de Alexandria, ao dialogar com a filosofia helenística, procurou interpretar e desenvolver o conhecimento da fé cristã, partindo do pressuposto de que o mesmo *logos* que se revelou a Moisés estava presente no pensamento dos filósofos gregos. Orígenes, um de seus expoentes, escreveu uma obra que pode ser considerada “teologia especulativa” – o *Perì archôn* [*Sobre os princípios*] – sobre quatro grandes pontos: Deus, o mundo, a liberdade e a revelação. Partindo da dicotomia “letra-espírito”, Orígenes interpreta a Bíblia por intermédio da noção de “alegoria”, procurando o sentido “escondido” na letra da Escritura.³⁰⁰ Orígenes é importante para a teologia cristã porque, apoiado na Escritura e na Tradição da Igreja, armado dos métodos da filosofia, pretendeu realizar uma verdadeira síntese cristã entre as verdades reveladas e os conhecimentos assimilados pela inteligência. Pela primeira vez, a teologia é elaborada como uma ciência religiosa à parte, que se apoia sobre as verdades da fé, porém retira delas ilações na ordem intelectual, permitindo aos que procuram a Deus encontrá-lo por intermédio de Cristo.³⁰¹

O interesse de Orígenes pela filosofia grega é mais acentuado no início de sua atividade e do seu magistério; basta observar o título de uma das suas obras da

²⁹⁷ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 141.

²⁹⁸ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 59.

²⁹⁹ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 333.

³⁰⁰ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 59.

³⁰¹ DANIEL-ROPS, Henri, A Igreja dos apóstolos e dos mártires, p. 330, v. 1.

Juventude, uma das mais importantes: o tratado sobre *Os princípios*.³⁰² O título assume uma importância diferente conforme o sentido dado ao termo ἀρχή (*arché*), ou seja, *principium*: que pode indicar ou as verdades fundamentais nas quais Orígenes embasa a sua especulação, ou os princípios primeiros do ser. Ao que parece, a segunda interpretação se harmoniza melhor com o uso do vocábulo na filosofia contemporânea de Orígenes.³⁰³ Esta obra se trata da tentativa mais audaciosa de harmonização entre cristianismo e filosofia, já que Orígenes enxerga a filosofia como a aliada mais segura na sua batalha contra o gnosticismo, aquela lhe disponibiliza os instrumentos para aclarar as verdades reveladas, e, assim, indubitáveis, como a da redenção, da salvação e da vida espiritual, que a especulação gnóstica ameaçava com as suas mitologias.³⁰⁴ Pelos séculos III e IV, no entanto, ocorre uma inversão na mentalidade de que a sabedoria humana se oporia à loucura da cruz; o que se observa é a reivindicação, para o cristianismo, do status de verdadeira sabedoria ou verdadeira filosofia, ao preço de, mesmo reconhecendo seus elementos de verdade, afirmar que a filosofia greco-romana era irracional. Para Savian Filho, a compreensão dessa inversão conduz à lembrança de que “... a teologia, não dispondo de um vocabulário exclusivo, tomou de empréstimo da filosofia, para exprimir certas verdades da fé, não apenas termos mais ainda, conceitos, como será o caso, por exemplo, do emprego do conceito de *homoousia*, pelo Concílio de Nicéia I, em 325...”³⁰⁵ Ali foi dito que o Filho é ὁμοούσιος ao Pai, isto é, da mesma essência do Pai. O termo ainda foi usado pelo Concílio de Constantinopla I, em 381, ao afirmar o Espírito Santo *omoousios* ao Pai e ao Filho. Orígenes justificava esses empréstimos afirmando que ao cristianismo era autorizado assenhorear-se das reservas da filosofia, do mesmo modo como aos hebreus, no dia do êxodo, foi autorizado tomar os bens dos egípcios.³⁰⁶ Neste tempo, ficou consagrado não somente o diálogo entre a filosofia e a teologia, embasado na racionalidade comum, mas também uma definição do que era considerado teológico em função de um caráter claro de sabedoria e não mais de uma contraposição a ela.³⁰⁷

Para concluir esta síntese sobre Orígenes, convém retornar ao embate entre

³⁰² MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 141.

³⁰³ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 141.

³⁰⁴ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 141.

³⁰⁵ SAVIAN FILHO, Juvenal, Fé e razão, p. 26.

³⁰⁶ SAVIAN FILHO, Juvenal, Fé e razão, p. 26.

³⁰⁷ SAVIAN FILHO, Juvenal, Fé e razão, p. 27.

ele e Celso. A confiança na filosofia demonstrada no início da pesquisa de Orígenes, na obra *Os Princípios*, transforma-se, porém, posteriormente, na obra *Contra Celso*, em hostilidade, às vezes, até áspera. Esta mudança na posição de Orígenes é devida tanto à evolução do seu pensamento, como também às circunstâncias que estimularam a composição da obra contra o filósofo platônico, escrita a convite do discípulo Ambrósio para confutar o *Discurso verdadeiro*, de Celso. Talvez, a concepção anticristã de Celso se embase, no âmbito político, numa concepção que é típica do Império Romano, que pendia para o caminho do absolutismo: o imperador representa o deus sumo na terra; em um grau inferior estão os governadores das províncias e as várias divindades.³⁰⁸ A resposta de Orígenes a Celso, escrita entre 246 a 249, foi influenciada pela alteração das condições que se verificou entre o momento em que Celso escrevia e aquele em que Orígenes respondeu: o avanço do cristianismo – não obstante as perseguições – e os ataques da cultura e da intolerância das massas; por isso, Orígenes pode confutar e eliminar os preconceitos de Celso a respeito do caráter popular e inculto da pregação de Jesus e dos apóstolos. Segundo Moreschini, nesta polêmica contra Celso, Orígenes se serviu da filosofia: ele identifica no epicurismo a essência da filosofia de Celso (uma definição mantida até a metade do século XIX, antes que o caráter platônico do *Contra Celso* fosse definitivamente verificado) “... e por isso pode explorar habilmente as polêmicas que contra o epicurismo movem as várias escolas filosóficas como o estoicismo e o platonismo.”³⁰⁹

2.4.1.4. Agostinho de Hipona

Esta pesquisa chega, agora, a um grande personagem da História da Igreja Cristã: Agostinho de Hipona, denominado por João Paulo II de o “... grande Doutor ocidental”.³¹⁰ Agostinho é considerado o mais exímio filósofo dentre os Pais da Igreja e o mais insigne teólogo cristão, já que exerceu influência profunda na vida da Igreja ocidental desde o seu tempo até a época moderna;³¹¹ a obra filosófica dele, por sua amplitude e profundidade, superou as expressões anteriores do

³⁰⁸ CORSINI. Apud MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 142.

³⁰⁹ MORESCHINI, C., História da filosofia patrística, p. 142.

³¹⁰ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 40.

³¹¹ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 415.

pensamento cristão e ainda hoje é ouvida³¹² nos âmbitos da filosofia, dogmática, teologia moral e mística, na vida social, na política eclesiástica, no direito público e na formação da cultura medieval. Altaner e Stuíber afirmam que “todos os seus trabalhos foram orientados para a apreensão da verdade cristã, na mais estreita união à autoridade eclesiástica, a qual, por sua parte, seguiu amplamente Agostinho.”³¹³ Este cristianizou o neoplatonismo, do mesmo modo que Tomás de Aquino (1225 – 1274) fez com Aristóteles, tempos depois; porém, é importante salientar que a terminologia agostiniana não possui a clareza ou precisão conceptual do Aquinate.³¹⁴ Quanto aos platônicos, que ocupavam lugar privilegiado nos pontos de referimento de Agostinho, este censurava-os já que, mesmo que conhecessem o fim para onde se devia tender, ignoraram o caminho que lá conduzia: o Verbo encarnado;³¹⁵ “Aqueles, no entanto, que se apoiam em doutrina por eles considerada mais sublime, não o escutam quando diz: ‘Aprendeis de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas’.”³¹⁶ E: “ainda que conhecendo a Deus, não o glorificam como Deus, nem lhe rendem graças; pelo contrário, perdem-se em vãos arrazoados, e seu coração insensato fica nas trevas. Proclamando-se sábios, na realidade tornam-se estultos.”³¹⁷

Já foi afirmado que o cristianismo não é uma filosofia, mas uma mensagem de salvação, sendo reconhecido desta maneira desde o seu começo. Porém, com o passar do tempo, de acordo com Mondin, “... ele se tornou fermento poderoso também para a renovação da filosofia, restituindo à razão a confiança em si mesma, isto é, na sua capacidade para resolver os problemas últimos que atormentam a alma humana.”³¹⁸ Pode-se declarar que o cristianismo retirou a filosofia dos empecilhos que fora atirada pelo ceticismo, impelindo-a para um caminho seguro. Os primeiros grandes pesquisadores cristãos, dentre eles, os três vistos anteriormente, mas especialmente, Clemente e Orígenes, uniram os resultados mais válidos da filosofia platônica às sublimes verdades reveladas por Cristo: a consequência foi que deram impulso para as primeiras especulações de uma filosofia cristã. No Ocidente, a síntese entre filosofia grega e revelação cristã foi desenvolvida, sobre-

³¹² GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 157.

³¹³ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 415.

³¹⁴ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 434; FRANGIOTTI, R., *História da Teologia*, p. 96.

³¹⁵ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 40.

³¹⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 14.

³¹⁷ AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 14.

³¹⁸ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 146, vol. 1.

tudo, por Agostinho de Hipona: este é autor de síntese-filosófico-religiosa de magnificente força e beleza, que empreendeu interesse incalculável em todo o pensamento filosófico e teológico seguinte.³¹⁹ O Bispo de Hipona conseguiu estruturar a primeira grande síntese do pensamento filosófico e teológico, confluindo nela correntes do pensamento grego e latino, bem como, nele, a grande unidade do saber, que tinha o seu fundamento no pensamento bíblico, terminando por ser ratificada e sustentada pela profundidade do pensamento especulativo. A síntese feita por Agostinho se manterá a maneira mais sublime de reflexão filosófica e teológica conhecida pelo Ocidente por séculos.³²⁰ Na concepção que ele possui da importância do pensamento no campo religioso, encontra-se uma atitude e uma variedade que os desenvolvimentos posteriores de uma especulação meramente racional não puderam destruir.³²¹

Para abordar o tema “fé e razão” em Agostinho, é preciso saber, de acordo com Moacyr Novaes Filho, que “as polêmicas com adversários de diferentes orientações são um traço bastante conhecido da obra de Agostinho.”³²² Amiúde, as diferentes respostas a interlocutores distintos, e com pontos de vistas díspares, podem insinuar ao leitor alguma falta de sistematicidade e, mesmo de coerência, no conjunto da obra. Por isso, sobre um tema particular, Agostinho parece oscilar, a saber, as variadas respostas sobre a relação entre a fé e a razão, nelas se encontram textos, mormente na obra epistolar, que sublinham uns a importância da fé, e outros a relevância da razão.³²³ Honorato, por exemplo, apelava para a expectativa de racionalidade que Agostinho abraçara na juventude maniqueísta, visando se precaver contra a temeridade da fé; Consêncio, por outro lado, buscava encontrar nas explicações do Bispo de Hipona uma fé que superasse a imposição das sofisticações racionais dos filósofos.³²⁴ Agostinho tivera contato com diversas escolas filosóficas; entretanto, todas o tinham decepcionado. Foi então que o grande Doutor ocidental descobriu a verdade da fé cristã, convertendo-se a ela de um modo como os filósofos não tinham conseguido induzi-lo.³²⁵ Eis um resumo do que aconteceu: sua mãe, Mônica, lhe inculcou, desde cedo, o amor a Cristo; contudo,

³¹⁹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 146, vol. 1.

³²⁰ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 40.

³²¹ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 434.

³²² NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 93.

³²³ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 93.

³²⁴ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 93 – 94.

³²⁵ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 40.

Agostinho não era batizado, mal conhecia as doutrinas cristãs e as desordens da juventude não o haviam levado a se instruir melhor. Em 373, em meio aos prazeres da cidade de Cartago, Agostinho leu um diálogo de Cícero (106 – 43 a.C.), hoje perdido, denominado *Hortensius*; foi uma leitura bastante proveitosa, pois inflamou-o para possuir um vivo amor pela sabedoria. Nesse mesmo ano, ele conheceu alguns maniqueístas que se enalteciam de ensinar uma explicação meramente racional do mundo, de justificar a existência do mal e de levar seus discípulos à fé exclusivamente através da razão. Agostinho se encantou com esses ensinamentos, acreditando, por algum tempo, que era a sabedoria que ele almejava: foi exatamente como maniqueísta e inimigo do cristianismo tradicional que ele foi ensinar letras em Tagaste, retornando em seguida a Cartago, onde compôs seu primeiro tratado, hoje perdido, *De pulchro et apto* (“*Sobre o belo e o conveniente*”). Com o tempo, as conexões maniqueístas de Agostinho foram abaladas, já que as explicações racionais que lhe prometeram encontrar não surgiram, fazendo-o abandonar a seita e se dirigir à cidade de Roma, em 383, para ensinar retórica. No ano seguinte, Símaco, prefeito de Roma, permitiu que Agostinho obtivesse a cátedra municipal de Milão – este visitou o Bispo da cidade, Ambrósio, cujas pregações seguiu, descortinando nelas a existência do sentido espiritual oculto sob o sentido literal da Escritura. Agostinho continuou, como um bom discípulo de Cícero, a professar um academicismo moderado, duvidando de quase tudo, porém, sofrendo com essa falta de certeza; foi, então, que ele leu alguns escritos neoplatônicos, especialmente uma parte das *Enéadas*, de Plotino (205 – 270), na tradução de Mário Vitorino († 271) – texto que foi seu primeiro encontro com a metafísica. Ao se libertar do materialismo de Mani (216 – 274), o futuro Bispo de Hipona tratou de purificar seus costumes, contudo, suas paixões eram tenazes e ele percebeu a sua impotência para vencê-las. Etienne Gilson cita que Agostinho, ao ler as epístolas do apóstolo Paulo, entendeu que “... o homem é presa do pecado e que ninguém pode libertar-se dele sem a graça de Jesus Cristo. A verdade total que Agostinho procurava desde a tanto lhe era enfim oferecida; ele abraçou-a com alegria em setembro de 386, aos trinta e três anos de idade.”³²⁶

Retornando ao tema “fé e razão” em Agostinho, a solução deste para seus opositores não foi a de encontrar um termo médio entre posições extremas: bus-

³²⁶ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 143 – 144.

cou reformular o sentido dos termos, reelaborando os significados de fé e razão, de tal modo que fossem rompidas aquelas oposições. Sendo os seus textos de caráter polêmico e direcionados para leitores bem definidos, salienta mais do que a necessidade de solucionar indagações ocasionais.³²⁷ A pergunta da relação entre fé e saber é consequência da inserção polêmica da obra de Agostinho, porém, sua importância se deve, mormente, à necessidade de, no âmbito da defesa da universalidade do cristianismo, apontar a sua legitimidade filosófica, ou seja, identificar sua inserção naquele empreendimento humano do qual são expressões ainda, por exemplo, na obra de Agostinho, o fisicismo pré-socrático, o estoicismo e o platonismo.³²⁸

Há duas realidades que precisam ser entendidas, a fim de que haja melhor compreensão no pensamento agostiniano: (1ª) a inspiração inicial do pensamento agostiniano é essencialmente religiosa; neste sentido, há grande valor na oração inicial da obra *Solilóquios*, já que ela resume os inumeráveis traços de Agostinho como pensador religioso.³²⁹ *Solilóquios* foi escrita em 387, quando Agostinho era um catecúmeno,³³⁰ sendo um escrito de diálogo entre ele e sua própria *ratio*, referente a Deus e à alma, versando sobre a imortalidade da alma.³³¹ Religioso, Agostinho foi congruente com outras marcas de seu pensamento – defendeu que a fé é pressuposto importante para o conhecimento adequado,³³² escrevendo: “Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva e o amor nos une.”³³³ Também defendeu que a busca da verdade é algo claro no íntimo do ser humano,³³⁴ em sua oração, no início de *Solilóquios*, Agostino declarou: “Deus, que mostras aos poucos, que se aproximam do que é verdadeiro, que o mal é nada”;³³⁵ e “Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, Pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, Pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti.”³³⁶ Na continuidade: “Eu te invoco, Deus Verdade, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo

³²⁷ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 94.

³²⁸ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 94.

³²⁹ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 95.

³³⁰ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. 145.

³³¹ ALTANER, B.; STUIBER, A., Patrologia, p. 421.

³³² FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 95.

³³³ AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 1, 3.

³³⁴ FRANGIOTTI, R., História da Teologia, p. 95.

³³⁵ AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 1, 2.

³³⁶ AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 1, 2.

o que é verdadeiro. Deus Sabedoria, em quem, por quem e mediante quem têm sabedoria todos os que sabem”;³³⁷ por fim, Agostinho afirma: “Deus, que nos fazes dignos de ser ouvidos. Deus, que nos fortificas. Deus, que nos atraís para toda a verdade. Deus, que nos falas tudo o que é bom, não nos fazes de tolos nem permites que quem quer que seja nos faça de tolos.”³³⁸

(2ª) Agostinho também desejava, no âmbito da defesa da universalidade do cristianismo, mostrar que este é uma filosofia que aspira legitimamente à cidadania filosófica, o que fundamentaria a exigência de deslindar a função da fé, e sua relação com a razão. Porém, a pretensão de Agostinho ia além, uma vez que o cristianismo deve ser apresentado como uma filosofia melhor que as outras, ou, indo ainda mais longe, segundo explica Novaes Filho, “... que o cristianismo é a filosofia, isto é, aquela filosofia que não apenas reivindica com legitimidade participar da história da filosofia, mas sobretudo é o ponto culminante desta história, realizando plenamente as aspirações presentes, de uma forma ou de outra, em todas as filosofias.”³³⁹ Agostinho pretendia demonstrar que o cristianismo busca responder a investigações rigorosamente filosóficas e que seu esforço é filosófico: não é porque a fé desempenha um papel central, que o cristianismo se exclui do conjunto das filosofias. Essa legitimação não é sem problemas na medida em que é possível considerar a filosofia como uma empresa racional empenhada em se realçar da opinião, da credulidade, da anuência pura e temerária a teses, proposições, convicções a respeito da natureza do mundo ou sobre a moral, e até mesmo da fé nos assuntos da revelação.³⁴⁰ Desde o ano de 386, Agostinho priorizou os platônicos; para justificar essa primazia, ele construiu uma história da filosofia nos primeiros capítulos do livro VIII da obra *A Cidade de Deus*.³⁴¹ Esta obra foi escrita após Agostinho ter se tornado Padre, tempo em que ele se consagrou aos problemas teológicos e aos trabalhos de exegese.³⁴² É a obra mais relevante de Agostinho para a história intelectual, compondo-se de 22 livros, publicados em fascículos, de 413 a 426. *A Cidade de Deus* contém a mais preciosa apologia do cristianismo antigo, historicamente exposta, apresentando o primeiro esboço de

³³⁷ AGOSTINHO, Solilóquios, I, 1, 3.

³³⁸ AGOSTINHO, Solilóquios, I, 1, 3.

³³⁹ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 94 – 95.

³⁴⁰ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 95.

³⁴¹ MORESCHINI, C., História da filosofia patristica, p. 448.

³⁴² GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. 144.

uma teologia da história.³⁴³

Agostinho reconhece no nome filósofo o significado “amor à sabedoria”: “o nome filósofo (...) significaria ‘amor à sabedoria’. Pois bem, se a sabedoria é Deus, por quem foram feitas todas as coisas, como demonstrar a autoridade divina e a verdade, o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus.”³⁴⁴ No entanto, a realidade encerrada no nome “Deus” não é patrimônio de todos quantos levam o nome de filósofos; por isso, Agostinho, ao escrever, escolheu aqueles cujas sentenças e escritos abordam tal questão, referindo-se às opiniões relativas à teologia (“... palavra grega e significa ‘razão ou discurso sobre a divindade’.”)³⁴⁵ Ele percebeu que, mesmo entre as opiniões referentes ao estudo de Deus, nem todos os filósofos concordam que a divindade existe e cuida dos assuntos humanos; ao contrário, eles defendem não ser suficiente para alcançar a vida feliz o culto a um só Deus incomutável: ensinam que é necessário render culto a muitos deuses, criados e instituídos por aquele uno.³⁴⁶ Moreschini defende que já que o amor à sabedoria significa “amor a Deus”, Agostinho “... restringe o âmbito das suas considerações, eliminando tanto os epicureus como os estoicos do seu exame da filosofia pagã. Os verdadeiros filósofos, com efeito, não devem somente professar a existência de Deus, mas também a sua providência pelos homens.”³⁴⁷ A filosofia estoica é inaceitável, já que apresenta um Deus mutável e não se interessa por atingir uma vida feliz depois da morte, sendo o seu fim colocado nesta mesma vida humana. De acordo com Agostinho, a filosofia não é tanto a dos variados filósofos quanto a que, etimologicamente, é *studium sapientiae* (como para Cícero), já que ele identifica a sabedoria com Cristo. Agostinho não podia, desta maneira, contentar-se com esta ou aquela doutrina particular:³⁴⁸ para ele, Platão teria elevado a filosofia ao ápice, quando uniu a moral socrática à teologia e a física pitagórica e a ela acrescentando a dialética.³⁴⁹

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho escreveu: “dos discípulos de Sócrates, não, por certo, sem merecê-lo, Platão destacou-se pelas vivas claridades da glória

³⁴³ ALTANER, B.; STUIBER, A., *Patrologia*, p. 422.

³⁴⁴ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 1.

³⁴⁵ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 1.

³⁴⁶ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 1.

³⁴⁷ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 448.

³⁴⁸ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 448.

³⁴⁹ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 448.

mais legítima e ofuscou os demais.”³⁵⁰ Platão “... amava com simpatia o mestre Sócrates, fazendo-o interlocutor em quase todos os seus *Diálogos*, temperou com sua destreza dialética e suas discussões a propósito de moral o que aprendera de outros ou com o poderoso intelecto captara.”³⁵¹ Agostinho entende que seu estudo deve se voltar para Platão – ou o que ele disse como próprio ou o que escreve ou narra como dito por outros – e inserir em *A Cidade de Deus*. Nas palavras daquele: “e isso, quer se trate de passagens favoráveis à verdadeira religião, abraçada e defendida por nossa fé, quer de trechos que a contrariem no tocante à questão da pluralidade dos deuses ou da unidade divina, em relação à vida feliz de verdade em que a morte deverá introduzir-nos.”³⁵² Platão é o “... verdadeiro príncipe da filosofia pagã...”³⁵³ Nestas palavras, percebe-se que, para Agostinho, a história da filosofia culmina com Platão e com os platônicos: para lhes assegurar o espaço devido, aquele traça (com a ajuda de um material doxográfico) o desenvolvimento da filosofia até Platão, para enfatizar que, com sua consequência interna, encerra-se mantendo um conhecimento cada vez mais lato da influência de Deus sobre o mundo.³⁵⁴

No sistema agostiniano, qual o lugar de uma religião (entendida como um conjunto de convicções) que se ancora dogmaticamente na admissão da verdade revelada? Certamente, o desafio era ainda maior quando a pretensão não era ser apenas uma filosofia na galeria das filosofias, mas ser “a” filosofia, no sentido de a única filosofia, a que solucionava plenamente as aspirações das quais as demais filosofias somente se aproximaram. De acordo com Novaes Filho, “para Agostinho, ser a verdadeira filosofia significa, intrinsecamente, ser a verdadeira e única religião. Isto é, não se trata apenas de debater a natureza do mundo, a existência e a natureza de Deus, mas também de *cultuar* o verdadeiro Deus.”³⁵⁵ A identidade entre a única filosofia verdadeira e a única religião verdadeira é explicada por meio de um diálogo cujo nome é *Sobre a Verdadeira Religião*: um equívoco das religiões e filosofias pagãs era a dissociação entre culto e a compreensão da natureza divina. Esta dissociação é inaceitável para o cristianismo para o qual existe apenas um Deus verdadeiro, objeto da filosofia e do culto religioso. Filosofia e

³⁵⁰ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 4.

³⁵¹ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 4.

³⁵² AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 4.

³⁵³ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 4.

³⁵⁴ MORESCHINI, C., *História da filosofia patrística*, p. 448.

³⁵⁵ NOVAES FILHO, M., *A razão em exercício*, p. 96, grifo do autor.

iedade precisam, para Agostinho, andar juntas.³⁵⁶ Na obra citada, Agostinho afirma: “Que aqueles que confessam dever seguir o bem, que reconheçam a Deus, submetam-se a ele, já que todos os povos estão convencidos de que devem nele crer. Sem dúvida, os incrédulos também o creriam caso se dispusessem a isso. E se não o fazem não podem evitar o pecado de má fé.”³⁵⁷ A fé é, para Agostinho, um início de solução dos problemas, ao passo que a fé na verdade das Escrituras proporciona axiomas a partir dos quais a resposta precisa ser procurada.³⁵⁸ Uma vez admitido fato de uma fé (*pistis*) que dá a conhecer, isto é, que abre o campo de uma γνῶσις, faz com que a teologia defina sua tarefa como a de uma inteligência (*Fides quaerens intellectum*), a questão das limitações essenciais à razão “natural” deve ser uma preocupação primordial para a teologia. Lacoste enfatiza que, “segundo Agostinho, a ignorância é uma das consequências do pecado original (...): a natureza (infralapsária) do homem se define em termos de ferida, e a razão é uma razão ferida.”³⁵⁹ O espírito religioso é a expressão amadurecida da razão, de acordo com Agostinho.

A pesquisa da relação entre fé e razão deve demonstrar que a razão humana (“temporal”, ou seja, a que é finita e está em processo de amadurecimento ou de purificação) – ao buscar sua natureza e sua identidade, percebe que necessita de fazê-lo paradoxalmente, além de si mesma e em direção ao outro que não é irracional, à razão transcendente onde está a integralidade de sua verdadeira identidade; para realizar esta aventura, o impulso da razão é a fé, não entendida como uma atividade do espírito alheia à razão, mas daquele aspecto elevado da razão que a conduz a identificar sua identidade como extraposta. A racionalidade da fé indica o primado da razão do ponto de vista da *natureza* dos seres humanos, porém, garante identicamente a importância da fé, e até certa primazia, da perspectiva da temporalidade na qual a razão humana, peregrina, deve se purificar.³⁶⁰ Por fim, não se pode esquecer que com Agostinho, a famosa síntese entre fé e razão *crede ut intelligas, intellige ut credas* (“crê para entenderes”, “entende para creres”) toma forma.³⁶¹

³⁵⁶ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 96.

³⁵⁷ AGOSTINHO, A verdadeira religião, IV, 6.

³⁵⁸ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 97.

³⁵⁹ LACOSTE, J.-Y.. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

³⁶⁰ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 98.

³⁶¹ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 334.

2.4.2. Na Escolástica

2.4.2.1. Introdução ao Escolasticismo

2.4.2.1.1. O termo “escolástica” / “escolasticismo”

Os termos “escolástica” e “escolasticismo” são frequentemente utilizados para indicar um tipo de teologia formalista e estéril, cuja exposição é embaraçada pela inclusão de distinções desnecessárias e racionalização vazia.³⁶² Sem negar as contribuições da Escolástica, Ratzinger, por exemplo, afirmou: “a escolástica tem a sua grandeza, mas é tudo muito impessoal. Precisa-se de algum tempo até compreender e reconhecer a sua tensão interior.”³⁶³ Em uma das definições de “escolástica”, Lalande afirma que, no sentido pejorativo, “escolástica” designa o que “... manifesta um ar de espírito escolar, uma tendência para se fechar em teses ou questões tradicionais formuladas de uma vez por todas, em vez de se renovar pelo contato imediato da observação e da vida.”³⁶⁴ Contudo, como apreciação geral da escolástica da Idade Média, pode-se afirmar que este julgamento é falso.³⁶⁵ É verdade que a escolástica não está isenta de deficiências; frequentemente abusa-se do argumento de autoridade e se dá importância unilateral ao método especulativo, descuidando da crítica histórica e do conhecimento empírico da natureza.³⁶⁶ Porém, a pesquisa histórico-crítica do século XX demonstrou que, em seu conjunto, a escolástica representa uma obra cultural admirável, já que engendrou métodos e alcançou posições que determinaram por séculos o progresso do espírito humano, conservando, ainda hoje, o seu valor.³⁶⁷ O historiador do dogma Bengt Hägglund (1920 – 2015) afirmou que a escolástica medieval, por vezes, degenerou; é verdade, contudo, que “... em seus melhores momentos representou atividade séria, em que problemas teológicos foram hábil e energeticamente estudados. Não se pode negar que essa tradição possuía uma superabundância de ideias e observações, apresentadas com discernimento lógico.”³⁶⁸

³⁶² HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 139.

³⁶³ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 50.

³⁶⁴ Escolástica. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 318.

³⁶⁵ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 139.

³⁶⁶ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 255, vol. 2.

³⁶⁷ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 255, vol. 2.

³⁶⁸ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 139.

O que foi a escolástica? Os termos “escolasticismo” e “escolástico” advêm, por meio do latim, da palavra grega σχολή (*scholē*), que significa “escola”³⁶⁹ e “o lugar onde se aprendia”,³⁷⁰ assim, “escolasticismo” e “escolástico” significam “o que pertence à escola”³⁷¹ ou “filosofia da escola”.³⁷² O nome *scholasticus* era, nos primeiros séculos da Idade Média, atribuído ao professor de artes liberais e, posteriormente, ao docente de filosofia ou teologia que ensinava, primeiramente, na escola do convento ou da catedral e, depois, na Universidade.³⁷³ Assim, o termo “escolástico” foi aplicado, de acordo com o historiador canadense Earle Cairns (1910 – 2008), “... aos professores na corte ou na escola palaciana de Carlos Magno e também aos eruditos medievais que se serviam da filosofia no estudo da religião. Esses estudiosos procuravam provar a verdade vigente através de processos racionais em vez de buscar uma nova verdade.”³⁷⁴ Como as formas de ensino medieval eram duas: *lectio* (o comentário de um texto) e *disputatio* (o exame de um problema por meio da discussão dos argumentos favoráveis e contrários), na Escolástica a atividade literária assumiu, majoritariamente, a forma de *Comentários* ou de coletâneas de questões,³⁷⁵ entretanto, sem abandonar as duas formas anteriores.³⁷⁶

2.4.2.1.2. O sentido do “escolasticismo”

O problema fundamental da Escolástica é conduzir o ser humano a compreender a verdade revelada: trata-se do exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com o objetivo de acessar a verdade religiosa, para a sua demonstração ou esclarecimento, aprestando um arsenal apologético contra a incredulidade e as heresias.³⁷⁷ A escolástica surgiu das exigências do ensino filosófico-teológico, tendo como objetivo fulcral servir.³⁷⁸ Neste sentido, o Escolasticismo pode ser definido como o

³⁶⁹ σχολή. In: GINGRICH, F.; DANKER, F., *Léxico do N.T. grego/português*, p. 202.

³⁷⁰ CAIRNS, E., *O cristianismo através dos séculos*, p. 207.

³⁷¹ Escolástica. In: LALANDE, A., *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 318.

³⁷² Escolástica. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁷³ Escolástica. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁷⁴ CAIRNS, E., *O cristianismo através dos séculos*, p. 207.

³⁷⁵ Escolástica. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁷⁶ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., *História da Igreja*, p. 255, vol. 2.

³⁷⁷ Escolástica. In: ABBAGNANO, N., *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁷⁸ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., *História da Igreja*, p. 254, vol. 2.

desejo de racionalizar a teologia para que a fé seja sustentada com a razão.³⁷⁹ O objeto e finalidade da escolástica é a conquista de uma concepção unitária do mundo, na qual fé e ciência, razão e revelação, harmonicamente se liguem.³⁸⁰ A mente medieval buscava a unidade intelectual, política e eclesiástica. O reaparecimento da filosofia aristotélica no século XII levou os seres humanos a tomarem a realização dessa grande atividade. Para os escolásticos, o conteúdo de seu estudo estava fixado absolutamente³⁸¹ e advinha da *auctoritates*, conforme será explicado a seguir.

A escolástica possui um caráter distintivo: o emprego do método filosófico – “os escolásticos empregaram o sistema dialético adquirido da antiguidade e colocado na filosofia ensinada nas escolas e nas universidades que floresceram na Idade Média sob a égide da Igreja e dos mosteiros.”³⁸² Isto indica que a escolástica não é uma filosofia autônoma, como o é, por exemplo, a filosofia grega; seu dado (ou sua limitação) é o ensinamento religioso (o dogma): para exercer esta função, os pensadores escolásticos confiam não apenas nas forças da razão, mas na tradição religiosa ou filosófica, buscando as chamadas *auctoritates*.³⁸³ Bihlmeyer e Tuechle ensinam que “*auctoritas*, isto é, fé, e *ratio* são seus elementos constitutivos e as forças ativas determinantes; *lectio* e *disputatio*, as formas principais em que se desdobra sua atividade.”³⁸⁴ No âmbito global da teologia, o método não se limitava ao comentário puro e simples das autoridades (Escritura e Patrística), no sentido da *sententia*, porém se embasava amplamente na pergunta (*quaestio*), que dava origem a uma discussão argumentativa (*disputatio*). Assim, a razão filosófica, de estilo predominantemente aristotélico, era solicitada, dedicando-se, na qualidade de *ancilla theologiae* (“serva da teologia”), a fornecer fundamentos para a conveniência da fé.³⁸⁵ Foi uma contribuição indispensável ser a filosofia chamada, desde a Idade Patrística, de *ancilla theologiae*: o título não foi atribuído com o propósito de apontar para uma submissão servil ou algum tipo de função puramente funcional da filosofia relativamente à teologia; porém, no mesmo sentido Aristóteles abordava sobre as ciências experimentais como “servas” da “filosofia

³⁷⁹ CAIRNS, E., O cristianismo através dos séculos, p. 209.

³⁸⁰ BIHLMAYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 255, vol. 2; Escolástica. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 318.

³⁸¹ CAIRNS, E., O cristianismo através dos séculos, p. 207.

³⁸² HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 139.

³⁸³ Escolástica. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 401.

³⁸⁴ BIHLMAYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 255, vol. 2.

³⁸⁵ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 95.

primeira”. Hoje, a expressão é dificilmente utilizável devido aos princípios de autonomia da filosofia em relação à teologia. Entretanto, foi usada na história para indicar a necessidade da amizade entre as duas ciências e a impossibilidade de um hiato. João Paulo II escreveu: “na verdade, a teologia sempre teve, e continua a ter, necessidade da contribuição filosófica [...] a teologia precisa da filosofia como interlocutora, para verificar a inteligibilidade e a verdade universal das suas afirmações.”³⁸⁶

Para a teologia escolástica, os pensadores do período entendiam que não bastava a mera aceitação do que era ou de que algo assim seria; mas se colocava a questão do *porquê* (da realidade crente). A procura das *rationes necessariae fidei* constituíam, assim, o fulcral programa da teologia medieval.³⁸⁷ Sobre a *auctoritas*, Abbagnano explica: “*Auctoritas* é a decisão de um concílio, uma máxima bíblica, a *sententia* de um Padre da Igreja ou mesmo de um grande filósofo pagão, árabe ou judaico.”³⁸⁸ O recurso à autoridade é: (1) a manifestação típica do caráter comum e supraindividual da investigação; (2) o que cada pensador quer sentir apoiado – a responsabilidade coletiva da tradição eclesiástica.³⁸⁹ A teologia, no sistema escolástico, foi tratada em uma perspectiva mais filosófica do que bíblica: os dados da revelação deveriam ser organizados sistematicamente por meio da lógica dedutiva de Aristóteles e harmonizados com a filosofia de Aristóteles, recentemente redescoberta.³⁹⁰

2.4.2.1.3. O tempo do “escolasticismo”

A escolástica é, de modo geral, o ensino filosófico ministrado nas escolas eclesiásticas e nas universidades da Europa entre os séculos X e XVII, aproximadamente;³⁹¹ no contexto da história do dogma, escolástica refere-se à teologia que ganhou forma nas universidades ocidentais em meados do século XI, mantendo o seu apogeu no século XIII e deteriorando na baixa Idade Média, sendo finalizada pelo Humanismo e pela Reforma.³⁹² Até o século XIII, no início da formação das

³⁸⁶ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 77.

³⁸⁷ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 95.

³⁸⁸ Escolástica. In: ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁸⁹ Escolástica. In: ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de filosofia*, p. 401.

³⁹⁰ CAIRNS, E., *O cristianismo através dos séculos*, p. 207.

³⁹¹ Escolástica. In: LALANDE, A., *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 318.

³⁹² HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 139.

universidades, as escolas eram *monacais* (anexas a uma abadia), *episcopais* (anexas a uma catedral) e *palatinas* (anexas à corte: *palatium*).³⁹³ Durante as ocupações bárbaras, as escolas abaciais ou monacais foram o abrigo privilegiado da cultura –ou através da transcrição, ou da conservação dos clássicos, enquanto as escolas episcopais foram o local da instrução elementar, útil para o acesso ao sacerdócio ou para assumir funções de utilidade pública. A escola que contribuiu mais do que qualquer outra para o redespertar da cultura foi a *palatina*, arquitetada por Carlos Magno e confiada, em 781, a Alcuíno de York (730 – 804), diretor da escola palatina e conselheiro do rei para todas as questões inerentes à instrução e ao culto. Ele estruturou a instrução em três graus: (1) leitura, escrita, noções elementares de latim vulgar, compreensão sumária da Bíblia e dos textos litúrgicos; (2) estudo das sete artes liberais (*trívio*: gramática, retórica e dialética; *quadrívio* aritmética, geometria, astronomia e música; (3) estudo aprofundado da Sagrada Escritura.³⁹⁴ Na alta Idade Média, a ciência teológica contentou-se com resumos, antologias e compilações do material transmitido; de forma bem limitada, ela revelara tendência para uma pesquisa original, visto que os fundamentos para um progresso ulterior e fecundo foram lançados: dessarte, principiou no século XI, crescendo paralelamente com a florescência geral religiosa e cultural, uma nova e original vida intelectual que, mesmo em meio a multiplicidade de suas orientações, apresentou-se unitária em seus pontos fundamentais.³⁹⁵

As doutrinas da escolástica foram elaboradas a partir da primeira reorganização medieval das escolas, promovida por Carlos Magno: o fechamento das últimas escolas pagãs, no início do século VI. Para Giovane Reale (1931 – 2014) e Dario Antiseri (1940 –), “... por obra de Justiniano [482 – 565], além de ato político, assinalou também o fim da cultura pagã. E a abertura de novas escolas ou a absorção das antigas em novas instituições educativas, pela Igreja, assinala o início da formação e organização, lenta e laboriosa, de nova cultura.”³⁹⁶ Após um período de cruel anarquia, Carlos Martel (690 – 741) impôs certa autoridade unificada nos domínios francos: o apogeu de sua bravura foi salvar a Europa na batalha de Poitiers, em 732, do islã – este havia conquistado o norte da África e estava avançando sobre a Espanha. Pepino, o Breve (714 –768), o filho de Carlos, foi

³⁹³ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 478, vol. 1.

³⁹⁴ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 479, vol. 1.

³⁹⁵ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 254, vol. 2.

³⁹⁶ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 478 – 479, vol. 1.

também um governante expressivo; seu neto foi Carlos Magno. De acordo com o filósofo Gordon H. Clark (1902 – 1985), mesmo que não tenha havido imperadores romanos, no Ocidente, por três séculos, “... Carlos Magno tentou reviver a velha tradição e coroou a si mesmo no dia do Natal do ano 800. Embora a unidade da Europa não subsistisse após Carlos Magno, o período de extrema anarquia e invasões estava findado.”³⁹⁷ Este soberano teve ambições intelectuais para o seu Império e, ainda que ele mesmo não lesse ou escrevesse, instituiu escolas em Paris, Fulda e, especialmente, em Tours, encorajando o ajuntamento e a preservação de manuscritos e introduzindo cursos nas sete artes liberais.³⁹⁸

A Escolástica medieval é classificada, geralmente, em três grandes períodos: 1º) a alta escolástica, do século IX ao fim do século XII, tendo como característica a confiança na harmonia intrínseca e substancial entre fé e razão e na coincidência de seus resultados; 2º) o desenvolvimento da escolástica, do ano de 1200 aos primeiros anos do século XIV – época caracterizada pelos grandes sistemas, na qual a harmonia entre fé e razão é vista como parcial, mesmo que não se considere possível a oposição entre ambas; 3º) dissolução da escolástica, dos primeiros decênios do século XIV até o Renascimento – período em que o tema elementar é o antagonismo entre fé e razão.³⁹⁹ A alta consideração e o “estudo apaixonado” encontram na escolástica a indagação filosófica, proporcionado à razão o auxílio para o ingresso do dogma. Entretanto, se a escolástica chama a filosofia *ancilla theologiae* (“serva da teologia”) [apenas posteriormente essa denominação terá um tom de polêmica], não objetivava, com isso, nem lhe comprometer a autonomia de finalidade e de método, nem lhe reduzir o valor; na realidade, a filosofia é mais amiga e colaboradora do que *ancilla* ou “escrava” da teologia. A escolástica primitiva (1070 – 1200) floresceu principalmente na França, o país mais desenvolvido da Europa no campo religioso e cultural. Na Alemanha, as escolas catedrais e monásticas foram morosas para se abrirem às novas correntes; porém, depois, o fizeram com intensificado ardor.⁴⁰⁰

2.4.2.2. Alguns Pensadores Escolásticos

³⁹⁷ CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 213.

³⁹⁸ CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 213.

³⁹⁹ Escolástica. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 401.

⁴⁰⁰ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 255, vol. 2.

2.4.2.2.1. Anselmo de Cantuária

Escoto Eriúgena (810 — 877) é o pensador de maior destaque do século IX. Esse lugar, no século XI, pertence a Anselmo de Aosta (1033 – 1109). Entre os séculos IX e X, o ambiente fluido das condições políticas e das estruturas econômico-sociais deslinda, de certo modo, da estagnação da cultura à quase extrema fragmentação. É, portanto, um período de transição geral.⁴⁰¹ No século XI, por outro lado, há um revigoramento da vida europeia em vários âmbitos: no número das populações, nos centros habitados, no renascimento das cidades e nas classes sociais que estas geraram. Houve grande trânsito pela Europa: novos homens, movidos pelo espírito de iniciativa, sede de lucros, entusiasmo religioso ou pelo desejo de liberdade, percorrem todas as estradas da Europa. Antes enfeudada ao Império, a Igreja recomeça a caminhar e, aproximadamente, em meados do século, dá vida a uma reforma radical de suas instituições;⁴⁰² lutou contra as investiduras e, assim, contra o Império. As Cruzadas constituem, também, expressão significativa desse despertar – seu ponto de partida foi a abadia de Cluny e na velha ordem beneditina, à qual se juntam novas ordens, por exemplo: cistercienses e a dos cartuxos. Foi o filho mais ilustre da família beneditina que compreendeu melhor que ninguém a necessidade de viver e apresentar a fé em um novo e mais arquitetado contexto de vida – Anselmo de Aosta, com o qual procedeu a teologia centralizada no instrumento da razão. Ele foi denominado de “o primeiro escolástico autêntico.”⁴⁰³ Sendo intitulado ainda de o “pai da escolástica”,⁴⁰⁴ Anselmo nasceu na cidade de Aosta – por isso, é conhecido como Anselmo de Aosta.⁴⁰⁵ Porém, em 1093, ele foi nomeado Bispo de Cantuária, em lugar de Lanfranco (1005 – 1089), sendo o primaz da Inglaterra entre 1093 – 1109⁴⁰⁶ – sua nomeação ocorreu quando ele visitou um amigo gravemente enfermo. Mondin explica: “a corte, que queria esta investidura, supunha nele uma santidade facilmente manejável, mas ele se bateu energicamente pelos direitos e pela liberdade da Igreja, pelo que foi expulso. Retornou à Inglaterra em 1106 e aí faleceu em 1109.”⁴⁰⁷

⁴⁰¹ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 493, v. 1.

⁴⁰² MORGHEN, R. Apud REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 493, v. 1.

⁴⁰³ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 495, v. 1.

⁴⁰⁴ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 256, vol. 2.

⁴⁰⁵ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 168, vol. 1.

⁴⁰⁶ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 256 – 257, vol. 2.

⁴⁰⁷ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 168, vol. 1.

Anselmo firmou-se como ótimo Pastor de seu rebanho. Na luta contra as investidas, foi defensor dos princípios gregorianos. Ele sofreu exílio por duas vezes. De acordo com Karl Bihlmeyer e Hermann Tuechle (1905 – 1986), “Anselmo é pensador dotado de natural energia e ao mesmo tempo teólogo ‘orante’ de muito calor e de muita profundidade mística, como revelam as suas *Orationes sive Meditationes*. Por mais confiança que ele ponha na razão humana, está, contudo, longe de ser um racionalista.”⁴⁰⁸ Seguidor do manejo dialético especulativo das mais importantes verdades da fé, Anselmo foi conduzido por Platão e Agostinho, abrindo o caminho para a escolástica.⁴⁰⁹ Anselmo entendia que a fé consistia em adesão à verdade revelada; porém, isso não era apenas adesão intelectual, nem um mero assentimento: na opinião de Anselmo, a fé está relacionada com o amor. Desta forma, a fé inclui um aspecto volitivo – a concentração da verdade sobre o objeto em que se tem fé.⁴¹⁰ Mesmo que não possuísse a estabilidade política que havia marcado o contexto de Carlos Magno, o estudo acadêmico de Anselmo floresceu de maneira espontânea – se desenvolveu e sua influência não foi deixada de lado até os dias de hoje.⁴¹¹ Anselmo foi, mais do que qualquer outro, o responsável estrênuo pelo progresso escolástico da tradição herdada: não elaborou um estudo lato de dogmática, contudo, em grande número de livros e meditações, demonstrou seu discernimento com respeito a pontos individuais de doutrina. Seu ponto de partida para o pensamento teológico era uma fé viva.⁴¹²

Em sua posição filosófica geral, Anselmo seguiu Agostinho. Entretanto, de acordo com Gordon Clark, Anselmo não seguiu Agostinho “... de maneira escravizada ou estéril, mas levado, com surpreendente originalidade, a novos campos de inquirição. Adotando o moto de Agostinho: *credo ut intelligam*, ele aceitou a identidade essencial de religião e filosofia, e a competência da razão para racionalizar a fé.”⁴¹³ Anselmo afirmou:⁴¹⁴ “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender (*credo ut intelligam*). Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender.”⁴¹⁵ A partir daqui, tem-se a famosa expressão: *fides quaerens intellectum*: “... redigi este opúsculo como uma pessoa que

⁴⁰⁸ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 257, vol. 2.

⁴⁰⁹ BIHLMEYER, K.; TUECHLE, H., História da Igreja, p. 257, vol. 2.

⁴¹⁰ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 145.

⁴¹¹ CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 216.

⁴¹² HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 142.

⁴¹³ CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 216.

⁴¹⁴ PIÉ-NINOT, S., La teología fundamental, p. 180.

⁴¹⁵ ANSELMO DE CANTUÁRIA, Proslógio, 1.

se esforçasse para elevar a sua mente até a contemplação de Deus, a fim de compreender aquilo em que acredita.”⁴¹⁶ O aforismo “creio para entender”, de acordo com Mondim, destaca duas coisas: (1º) a necessidade da fé para o conhecimento da verdade religiosa – aqui afirma-se a importância do credo; (2º) a necessidade de usar a razão a fim de que a adesão à fé não seja cega e passiva – aqui afirma-se a importância do *intelligam*.⁴¹⁷ No prólogo do *Proslógion*, esse foi o programa de Anselmo: esclarecer com a razão o que já se possui com a fé; este tinha sido o pedido que os monges lhe haviam feito: o que for revelado não deveria ser somente imposto com a autoridade da Escritura, mas também deveria ser descoberto com a luminosidade do raciocínio. A partir dessas premissas, Anselmo buscou provas para a existência de Deus; tentou entender o motivo de o Verbo de Deus ter se encarnado, o motivo de Deus ser Uno e Trino e como tornar congruente a predestinação e a liberdade humana. Anselmo tem uma grande confiança na razão humana: esta, em sua opinião, é capaz elucidar os mistérios da fé cristã e demonstrar sua coerência, sua conveniência e sua necessidade.⁴¹⁸ A própria encarnação, Anselmo a apresenta como verdade que a razão pode atingir por si mesma no escrito dedicado a este tema: *Cur Deus Homo*. De fato, é inegável que os seres humanos não poderiam ser salvos se Deus não se tivesse encarnado e morrido por eles; por outro lado, Deus não poderia deixar o Paraíso vazio.⁴¹⁹

O conceito de *credo ut intelligam* pressupõe que teologia e filosofia podem ser harmonizadas. Nas palavras de Bengt Häggglund: “Aquilo que forma o conteúdo da fé, e que o homem entende pela fé, também pode ser entendido pela razão – ao menos até certo ponto. A fé e os princípios da razão não são antitéticos.”⁴²⁰ É tarefa da teologia apresentar o conteúdo da fé de tal forma que possa ser entendido e compreendido. Assim, de acordo com Anselmo, a teologia deve seguir princípios filosóficos e receber o auxílio da lógica. Porém, nunca deve ser olvidado que é a fé que possui a primazia, já que o ser humano não chega à fé através da razão, mas sua compreensão vem pela fé. O papel da razão é o de esclarecer que as verdades da fé são necessárias mesmo quando consideradas do ponto de vista da lógica e da razão. Somente após de se apreender a verdade revelada pela fé é que se

⁴¹⁶ ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslógion*, Proêmio.

⁴¹⁷ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 168 – 169, vol. 1.

⁴¹⁸ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 501, grifo do autor, vol. 1.

⁴¹⁹ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 169, vol. 1.

⁴²⁰ HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 145.

pode, por meio de debate e meditação, entender que o que se crê, concorda também com a razão.⁴²¹ Ampliando um pouco mais a questão, Gordon Clark explica que, em certo sentido, a operação da razão é superior à da fé; em outro não, pois é superior no sentido de que um entendimento desenvolvido é um avanço, um crescimento na graça, um objetivo para o qual a fé é designada. No entanto, “... o entendimento da doutrina não deverá levar ao repúdio ou à reinterpretação das doutrinas. Se este for o caso, não seriam as doutrinas da fé que teriam sido provadas e entendidas. Não, o conteúdo da fé é inviolável e não pode ser aperfeiçoado pela racionalização.”⁴²² Na religião, a fé tem o papel que a experiência possui na ciência: assim como um homem cego não pode ver, não podendo discernir luz e cor, assim também um incrédulo não poderá compreender a doutrina.⁴²³

Uma característica da justificação patrística da fé diante da razão está no fato de que a filosofia não foi tida como uma disciplina autônoma em relação à teologia: contribuiu, para isso, o axioma propalado de que os antigos filósofos teriam “bebido” nos escritores do Antigo Testamento.⁴²⁴ A filosofia antiga foi compreendida, sobretudo na esteira de Platão, também como teologia; assim, foi óbvio que a teologia cristã se considerasse como substituta e consumação da filosofia. Em contrapartida, já nos primórdios da escolástica, por causa do estudo relativamente independente das *artes liberales* (particularmente nas escolas das catedrais que, desde o século XI, lideraram a instrução), chegou-se a um reconhecimento da Filosofia como disciplina independente da Teologia, em questões do método.⁴²⁵ Anselmo, diante das novas condições da ciência, continuou no rumo de Agostinho sobre a justificação da fé, com grande coerência metódica e sistemática. Em conformidade com seu programa de uma *fides quaerens intellectum*, a razão que peçou esconde a si mesma sua possibilidade e realidade inata. Ao se libertar mediante a fé, a razão (com *rationes necessariae* e sem fazer referências aos dados da fé), está em condições de descobrir que está direcionada para o Deus da revelação cristã. Concebida à imagem da Trindade, atinge o seu fim ao aproximar-se de seu

⁴²¹ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 145.

⁴²² CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 216.

⁴²³ CLARK, G., De Tales a Dewey, p. 216.

⁴²⁴ VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

⁴²⁵ VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

arquétipo.⁴²⁶ No *Proslogion*, Anselmo esclarece que na tentativa, própria da razão humana, de transcender tudo, manifesta-se a existência daquele *quo nihil maius cogitari potest*.⁴²⁷

2.4.2.2.2. Tomás de Aquino

O século XIII é celebrado como o século de ouro da Idade Média, pois nele a civilização medieval alcançou pontos culminantes em todos os campos, como, nas artes, literatura, política, filosofia e teologia. Mondin descreve que “o que distingue o gênio dos homens deste tempo é o perfeito equilíbrio entre fé e razão, entre a autonomia do homem e a sua mais completa submissão a Deus.”⁴²⁸ O termo teologia foi usado para designar a investigação, exposição e compreensão da realidade do mundo e do ser humano na perspectiva da revelação; no ocidente, apenas no decorrer do século XII, com teólogos como Gilberto de Poitiers (1106 – 1154) e Pedro Abelardo (1079 – 1142).⁴²⁹ A Teologia Sistemática deste tempo foi desenvolvida com base no ideal científico de Aristóteles e alcançou seu ponto alto nas grandes sumas da teologia escolástica, contendo uma doutrina dos princípios peculiar. Esta exposição sistemática da fé se antepõe as reflexões a respeito do método e do alcance científico da teologia. Naquele tempo se investigava, especialmente a questão do relacionamento entre fé (*lumen fidei*) e razão (*lumen naturale*) e se resignava a teoria da dupla verdade, segundo a qual dois enunciados contrários entre si poderiam ser ambos verdadeiros em seu correspondente contexto: um na filosofia e o outro na teologia.⁴³⁰ Decorre da unidade da razão duas questões: em primeiro lugar, que não pode haver contradição entre as verdades da razão e os conhecimentos da fé; em segundo lugar, que existe a possibilidade de que, nas palavras de Gerhard Müller, “... a razão, iluminada pela fé (*ratio fidei illustrata*), compreenda e exponha a interconexão mútua dos enunciados fundamentais da confissão de fé (*articula fidei*), concebidos no ato de fé, e atue de in-

⁴²⁶ VERWEYEN, HansJürgen. Razão Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

⁴²⁷ VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 607.

⁴²⁸ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 185, vol. 1.

⁴²⁹ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 26.

⁴³⁰ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 22.

termediária da verdade do conhecimento natural do mundo nas categorias da linguagem e da razão humana.”⁴³¹

Tomás de Aquino (1225 – 1274) viveu nesse tempo e apesar de todas as polémicas que surgiram e continuavam a surgir a sua volta, increpando-o, ora de mau teólogo por dar exorbitante ensejo à filosofia, ora de mau filósofo por sujeitar-se a princípios teológicos, continua a ser um nome incontornável para qualquer reflexão teológica.⁴³² Ele morreu com apenas 50 anos: foi professor em Paris e por algum tempo na cúria papal e em Nápoles. Ao levar o escolasticismo ao seu apogeu, Tomás de Aquino sobrepujou Alberto como sistemático, obtendo sucesso na integração dos novos conceitos aristotélicos e da tradição cristã numa unidade orgânica.⁴³³ Aquino foi verdadeiro gênio metafísico: produziu um sistema de saber admirável pela nitidez lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de inclinação mais aristotélica do que platônico-agostiniana.⁴³⁴ Um ponto interessante em Tomás de Aquino, destacado por João Paulo II, é o diálogo que aquele soube instaurar com o pensamento árabe e hebreu do seu tempo: “numa época em que os pensadores cristãos voltavam a descobrir os tesouros da filosofia antiga, e mais diretamente da filosofia aristotélica, ele teve o grande mérito de colocar em primeiro lugar a harmonia que existe entre a razão e a fé.”⁴³⁵ A síntese do seu pensamento sobre este assunto é que a luz da razão, bem como a luz da fé provêm de Deus, assim, não se podem contradizer entre si.⁴³⁶ Duas das obras de Tomás de Aquino são: *Summa contra Gentiles*, escrita entre 1258 e 1264,⁴³⁷ consistindo em uma obra apologética que abarca todo o campo da teologia;⁴³⁸ e *Summa Theologica*, redigida entre 1267 e 1273, e que, de acordo com Martins, foi “... completada depois da morte do autor pelos seus discípulos, mas que constitui o ponto alto do pensamento aquiniano. O objectivo de S. Tomás é aqui o de articular concisamente a totalidade do saber teológico, de uma forma prática e sintética.”⁴³⁹ Esta é a obra clássica de todo o escolasticismo.⁴⁴⁰

⁴³¹ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 22.

⁴³² MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 68.

⁴³³ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 156.

⁴³⁴ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 552, vol. 1.

⁴³⁵ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 43.

⁴³⁶ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 43.

⁴³⁷ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 186, vol. 1.

⁴³⁸ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 156.

⁴³⁹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 68.

⁴⁴⁰ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 156.

O que ensina Tomás de Aquino sobre o tema fé e razão? O que se percebe é que os problemas das relações entre fé e razão tratados desde os princípios da filosofia cristã, são retomados por Tomás de modo novo, mais sistemático e mais holístico. Eis uma síntese do estado da questão até Tomás de Aquino: de Clemente de Alexandria para frente, a razão fora colocada a serviço da fé com o fim de explicá-la e torná-la inteligível. Em Anselmo encontra-se a formulação da resposta de Clemente; com Abelardo, as relações entre fé e razão são interpretadas de modo diferente: a razão emancipa-se da fé e admite uma posição crítica em relação a ela. Com este pensamento, Abelardo prepara o futuro conflito entre saber humano e saber religioso. A celeuma torna-se real no tempo de Tomás de Aquino ao colocar a interpretação averroísta de Aristóteles: vários filósofos na penosa situação de recusar pela razão o que creem pela fé. Os averroístas latinos procuram contornar o conflito recorrendo à teoria da dupla verdade, ou seja, é verdadeiro, porém de modo diverso, tanto o que ensina a razão, o que ensina a fé. Contra estes averroístas, que esvaziam a fé de todo o conteúdo racional, expondo a razão a uma aflitiva crise religiosa, Tomás desenvolve sua doutrina das relações entre fé e razão.⁴⁴¹ Os argumentos de Tomás neste assunto são os que seguem.

Primeiramente, fé e razão são modos diferentes de conhecer. Afirma Mondin: “a razão aceita a verdade por causa de sua evidência intrínseca; a fé aceita a verdade por causa da autoridade de Deus relevante. Consequentemente, filosofia e teologia são ciências diferentes.”⁴⁴² No pensamento de Tomás, fé e razão se encontram de mãos dadas de uma forma inseparável, tendo como propósito a salvação humana.⁴⁴³ No início da *Suma Teológica*, ele escreve: “Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo a Escritura (Is 64,4).”⁴⁴⁴ Em outro lugar, nesta mesma obra, Tomás afirma: “a sabedoria, considerada como dom do Espírito Santo, difere da considerada virtude intelectual adquirida. Pois esta é adquirida pelo esforço humano; aquela desce do alto, como diz a escritura (Tg 3,15).”⁴⁴⁵ “Semelhantemente, também difere da fé. Pois, a fé

⁴⁴¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 187, vol. 1.

⁴⁴² MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 187, vol. 1.

⁴⁴³ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 69.

⁴⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Ia, q. 1, a. 1, sol.

⁴⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, IIa II æ, q. 45, a. 1, r. 2.

assente na verdade divina em si mesma; ao passo que o juízo concorde com a verdade divina pertence ao dom da sabedoria.”⁴⁴⁶ Tomás distingue o conhecimento puramente racional, que é próprio da filosofia, do conhecimento da teologia – aquele que se conhece a partir de Deus.⁴⁴⁷

Será que existe uma razão autônoma da fé no pensamento de Tomás de Aquino? Isto implicaria em uma filosofia distinta da teologia. Tomás segue o princípio de que existe uma razão e uma filosofia como *preambula fidei*: a filosofia tem sua configuração e autonomia, contudo, não exaure tudo o que se pode dizer – é preciso integrá-la ao que está contido na *sacra doctrina* em relação a Deus, ao ser humano e ao mundo. Teologia e filosofia são diferentes não porque a primeira trata de certas coisas e a segunda de outras coisas, mas porque ambas falam de Deus, do ser humano e do mundo; a distinção está no fato de que a primeira oferece um conhecimento inacabado das mesmas realidades que a teologia tem possibilidade de elucidar em seus aspectos e conotações peculiares relativos à salvação eterna.⁴⁴⁸ Tomás afirma: “a doutrina sagrada é ciência. Porém, cumpre saber que há dois gêneros de ciências. Uma parte de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e semelhantes.”⁴⁴⁹ “Outras provém de princípios conhecidos por ciência superior; como a perspectiva, de princípios explicados na geometria, e a música, de princípios aritméticos. E deste modo é ciência a doutrina sagrada, pois deriva de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber: a de Deus e dos santos.”⁴⁵⁰ Tomás destaca que mesmo quando a razão tem como objeto Deus, o seu conhecimento permanece distinto do da fé, já que é obtido por meio das criaturas; estas conduzem ao conhecimento de Deus do mesmo modo que o efeito leva à causa, porém, deste modo se chega a conhecer de Deus apenas o que necessariamente lhe convém como o princípio de todos os seres.⁴⁵¹ Tomás afirma que o ser humano, pela razão natural, “... não pode chegar ao conhecimento de Deus, a não ser pelas criaturas. Ora, estas levam ao conhecimento daquele como o efeito, ao da causa. Donde, podemos co-

⁴⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, IIa II æ, q. 45, a. 1, r. 2.

⁴⁴⁷ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 69.

⁴⁴⁸ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 554, vol. 1.

⁴⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 1, a. 2, sol.

⁴⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 1, a. 2, sol.

⁴⁵¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 187, vol. 1.

nhecer, de Deus, pela razão natural, o que necessariamente lhe convém como princípio de todos os seres...”⁴⁵²

Está claro que é básico para o sistema tomista a convicção de que o intelecto humano está em concordância com a essência das coisas: assim, no processo de conhecer, a mente se identifica com as coisas e participa de sua essência. A capacidade do ser humano de penetrar na própria natureza das coisas, conhecendo sua causa e sua finalidade é o fundamento da especulação metafísica. Contudo, ao mesmo tempo, há algum conhecimento de Deus que é concedido, tal como o conhecimento que Deus existe, que é o ser mais elevado, perfeito etc. A possibilidade de conhecer a Deus como o fundamento de toda a realidade encontra-se na capacidade do intelecto humano de entender a natureza das coisas. O ser humano não pode, naturalmente, compreender a natureza absoluta de Deus, que é infundavelmente superior às coisas criadas; não obstante, mesmo assim, há congruência entre o Ser absoluto e o mundo criado, já que ambos existem. Quando o intelecto apreende a natureza das coisas, tem condições de concluir que Deus existe de maneira correspondente – pode-se outorgar existência de forma análoga tanto a Deus como às coisas criadas (*analogia entis*).⁴⁵³

Em segundo lugar, fé e razão, teologia e filosofia não podem contradizer-se, pois Deus é seu autor comum. A verdade da razão não pode entrar em conflito com a verdade revelada, pois a verdade não pode contradizer a verdade. Quando aparece uma oposição, é indicação de que não se está diante da verdade, mas de conclusões falsas ou não necessárias.⁴⁵⁴ *Ratio* é, para Tomás, um dom divino natural, pois é resultante da criação, sem referência necessária ao acontecimento crístico: não se trata, então, da razão autônoma, nem de um tipo de alternativa ou oposição à fé. No campo epistemológico, João Duque cita a distinção entre *ratio* (a capacidade de realizar as operações discursivas do espírito, que se centram na demonstração inerente ao processo silogístico) e *intellectus* (a visão ou intuição simples da verdade, que supera todo o ato de raciocínio). *Ratio* corresponderia, assim, nas palavras de João Duque, “... a um movimento ‘erótico’ (no sentido de desejo humano e correspondente conquista – *eros*) do ser humano (embora, na origem, não seja seu produto) e *intellectus* a um movimento ‘passional’ (no senti-

⁴⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, Ia, q. 32, a. 1, sol.

⁴⁵³ HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 157.

⁴⁵⁴ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 187, vol. 1.

do de acolhimento, de algo que se ‘sofre’ – *pathos, passio* – e não que se conquista) do ser humano.”⁴⁵⁵ Para Tomás, o centro de atuação da fé, enquanto ato humano, é situado no *intellectus* (com o propósito de salientar o caráter gratuito e não discursivo da mesma), quer na *ratio* (salientando a função do *cogitare*, inerente a todo ato de fé e embasado na capacidade [concedida de verdade do próprio espírito humano – *mens*]).⁴⁵⁶

O Doutor Angélico amou desinteressadamente a verdade; por isso, o seu realismo soube reconhecer a sua objetividade e a sua filosofia foi realmente uma filosofia do ser e não do simples aparecer. Aquino procurou a verdade por onde quer que ela pudesse manifestar-se – ele colocou em relevo a universalidade dela. João Paulo II escreveu que é fácil compreender porque o Magistério louvou reiteradamente os méritos do pensamento de Tomás de Aquino e o tenha proposto como guia e modelo dos estudos teológicos: “o que interessava não era tomar posição sobre questões propriamente filosóficas, nem impor a adesão a teses particulares; o objetivo do Magistério era, e continua a ser, mostrar como santo Tomás é um autêntico modelo para quantos buscam a verdade.”⁴⁵⁷ Na reflexão de Aquino, “... a exigência da razão e a força da fé encontraram a síntese mais elevada que o pensamento jamais alcançou, enquanto soube defender a novidade radical trazida pela Revelação, sem nunca humilhar o caminho próprio da razão.”⁴⁵⁸ Na *Súmula Contra os Gentios*, Tomás afirma que existem duas ordens de verdades sobre às realidades divinas inteligíveis: “uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra, a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas.”⁴⁵⁹ Em outras obras, Tomás apresenta as verdades naturais e sobrenaturais de forma conjunta; nesta, nos três primeiros livros, ele dedica às verdades que considera acessíveis à razão. Eis um exemplo: no primeiro livro, ao abordar sobre Deus, Tomás não ensina sobre a Trindade, pois as verdades que podem ser conhecidas apenas pela revelação ele as reúne no quarto livro.⁴⁶⁰ A teologia não é somente uma busca pessoal da salvação: trata-se de um saber que o ser humano tem a partir da fé: da participação dele no conhecimento

⁴⁵⁵ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 33.

⁴⁵⁶ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 33.

⁴⁵⁷ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 78.

⁴⁵⁸ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 78.

⁴⁵⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, I, 4, 1.[21].

⁴⁶⁰ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 555, vol. 1.

que é do próprio Deus.⁴⁶¹ Aquino escreveu: “de toda a sabedoria humana, é esta doutrina a mais alta, não relativa, mas absolutamente.”⁴⁶² “Quem, portanto, considera a causa absoluta mais alta do universo, que é Deus, deve ser chamado sábio por excelência.”⁴⁶³ “Não recebe a sagrada doutrina os seus princípios de nenhum saber humano, senão da ciência divina, a qual regula todo o nosso conhecimento, a título de suprema sabedoria.”⁴⁶⁴ Tomás não admite que não existe contradição entre fé e razão: existe afinidade, pois nas coisas conhecidas através da razão natural existem semelhanças com aquelas que são adquiridas por meio da fé.⁴⁶⁵

Em terceiro lugar, mesmo que a razão seja suficiente para conhecer as verdades fundamentais de ordem natural, sendo autônoma no estudo dessas coisas, é incapaz de penetrar nos mistérios de Deus, o seu bem último, por si só. E, mesmo as verdades que a razão pode alcançar sozinha, nem todos chegam a conhecê-las. Também há o fato de que o caminho que a elas conduz não é isento de erros; por isso, Deus veio benignamente ao encontro do ser humano, com sua revelação divina.⁴⁶⁶ O conhecimento do ser humano sobre Deus é imperfeito: inclui a ideia geral da existência deste, mas não a dizer o que ele realmente é; contudo, há outra maneira de conhecer a Deus: mais elevada do que a razão que não pode ser alcançada pela especulação metafísica. Este é o conhecimento de Deus que vem ao indivíduo por intermédio da revelação, pois deriva-se diretamente do conhecimento de Deus, sendo acessível ao ser humano por intervenção da luz da graça (*per lumen gratiae*).⁴⁶⁷ Desta forma, a fé melhora a razão do mesmo modo que a teologia melhora a filosofia. Em outras palavras, a graça aperfeiçoa a natureza: não a suplanta. Para Giovane Reale (1931 – 2014) e Dario Antiseri (1940 –), a graça não suplantará a natureza significa duas coisas: primeiramente, que a teologia retifica a filosofia, mas não a substitui, do mesmo modo que a fé orienta a razão, porém não a elimina, sendo preciso haver uma correta filosofia para que seja possível uma boa teologia; “segundo, a filosofia como *preambulum fidei*, tem sua autonomia própria, porque é formada com instrumentos e métodos não assimiláveis

⁴⁶¹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 69.

⁴⁶² TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 1, a. 6, sol.

⁴⁶³ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 1, a. 6, sol.

⁴⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 1, a. 6, r. 1.

⁴⁶⁵ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 187-188, vol. 1.

⁴⁶⁶ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 188, vol. 1.

⁴⁶⁷ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 157, grifo do autor.

aos instrumentos e métodos da teologia.”⁴⁶⁸ O conhecimento natural de Deus é o verdadeiro assunto da teologia: este é recebido pela fé e se distingue de forma clara do conhecimento puramente racional, aquele que pode ser comprovado. O conteúdo da fé não possui qualquer espécie de prova consequente da observação direta do alvo do conhecimento: a fé embasa-se na autoridade, ou em algo dito por outra pessoa – a certeza da revelação reside no fato de que Deus falou.⁴⁶⁹ Tomás escreveu: “... não devemos tentar provar as verdades de fé senão com autoridades, para os que as admitem. Para os outros, porém, basta provar não ser impossível o que a fé ensina.”⁴⁷⁰

Em quarto lugar, a razão pode prestar precioso serviço à fé. Isso, de três modos: demonstrando o que é *preambulo da fé*; ilustrando, por meio de semelhanças, as coisas que pertencem à fé; e opondo-se às coisas que são afirmadas contra a fé. É neste sentido que Tomás denomina a teologia de *ancilla theologiae* (“serva da teologia”).⁴⁷¹ Estes pontos não serão comentados, por já terem sido explicados nos três pontos anteriores. Por momento, basta sintetizar que Aquino chega a uma “impostação” essencialmente distinta, cuja pergunta a respeito da diretriz íntima do ser humano para a revelação, segundo uma trama cognitivo-estrutural na qual a revelação surge como sentido fundante para a existência humana, quase cai por completo.⁴⁷² Ao debater com estudiosos muçulmanos e judeus – aqueles que, no século XII, revelaram ao Ocidente a obra do filósofo grego Aristóteles – Aquino entendeu que poderia retirar da filosofia daquele pagão o que a razão está naturalmente em condições de fazer, em relação ao conhecimento de Deus. Porém, é necessário diferenciar, de forma rigorosa, a teologia natural da revelação sobrenatural, cujos mistérios essenciais, por exemplo, a Trindade e a encarnação, superam por princípio a possibilidade de compreensão da razão humana. Justificar o sentido da revelação diante da razão significa apenas refutar os argumentos aduzidos contra. O teólogo alemão Hansjürgen Verweyen (1936 –) afirmou: “A realidade da origem divina da revelação sobrenatural só pode ser justificada diante da razão, mediante sinais externos, especialmente milagres e profe-

⁴⁶⁸ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 554, vol. 1.

⁴⁶⁹ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 157.

⁴⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, Ia, q. 32, a. 1, sol.

⁴⁷¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 188, vol. 1.

⁴⁷² VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 607 – 608.

cias – como o conteúdo de uma carta fechada resulta ser vinculante através do selo real impresso nela.”⁴⁷³

2.4.2.2.3. Guilherme de Ockham

Foram os últimos séculos da Idade Média palco de eventos nas esferas cultural, política e religiosa da Europa que foram prelúdio para a Reforma Protestante do século 16. Eis alguns desses eventos: guerras, epidemias devastadoras, conflitos envolvendo nobres e camponeses e o aumento do sentimento nacionalista. Os séculos XIV e XV também testemunharam uma série de crises na Igreja, envolvendo essencialmente o papado. Por quase setenta anos (1309-1377) – no intervalo conhecido como “Cativo babilônico da Igreja”, os papas residiram em Avinhão (sul da França), sendo controlados pelos reis franceses.⁴⁷⁴ Depois, durante quarenta anos, ocorreu o Grande Cisma, com a existência de dois e, finalmente, três Papas (Roma, Avinhão e Pisa). No âmbito intelectual, o Renascimento ou Renascença surgiu:⁴⁷⁵ estes termos são oriundos do latim, *Re* (“repetição”) e *Nasci* (“nascimento”) – conjunção linguística que denota uma “renovação”, um “novo nascimento”. Durante a Idade Média, o vocábulo “renascimento” era empregado no sentido teológico, conforme era usado nas Escrituras (Mateus 19,28; Tito 3,5). No Renascimento, não obstante, a palavra ganhou o sentido de “re-forma” do indivíduo e do seu mundo, por intermédio da renovação de sua capacidade e poder.⁴⁷⁶ Foi o arquiteto, pintor e escritor italiano Giorgio Vasari (1511 – 1574), o qual em 1524, já era aluno de Miguel Ângelo (1475 – 1564), quem primeiro usou a palavra “renascimento” no sentido secular, com o sentido de “renascença das artes e da civilização”.⁴⁷⁷ O Renascimento foi um movimento da elite cultural marcado pelo individualismo, defesa da liberdade e contestação dos meios tradicionais de autoridade.⁴⁷⁸

De acordo com Etienne Gilson, o século XIII considerou ser possível coligar em uma síntese sólida a teologia natural e a teologia revelada, concordando a

⁴⁷³ VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino, Dicionário de teologia fundamental, p. 608.

⁴⁷⁴ MATOS, A., Fundamentos da teologia histórica, p. 124.

⁴⁷⁵ MATOS, A., Fundamentos da teologia histórica, p. 124.

⁴⁷⁶ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 44.

⁴⁷⁷ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 44-45.

⁴⁷⁸ MATOS, A., Fundamentos da teologia histórica, p. 124.

primeira com a segunda nos limites da sua competência própria e admitindo sua autoridade em todas as matérias relativas a Deus que ela mesma não podia resolver. “Seus representantes mais ilustres esforçaram-se, pois, para determinar um ponto de vista em que todos os conhecimentos racionais e todos os dados da fé pudessem aparecer como elementos de um único sistema intelectual.”⁴⁷⁹ O século XIV se encontra diante do resultado desses esforços. Dois deles, conforme foi visto, foram apresentados por Anselmo de Cantuária e Tomás de Aquino. Teve ainda a solução averroísta: afirmar que o problema é insolúvel. Por isso o século XIV é, em larga medida, um século “de crítica” da filosofia pela teologia, ou por si mesma sobre as instâncias da teologia.⁴⁸⁰ É neste tempo que se encontra Guilherme de Ockham (1280 – 1350): o ponto de chegada filosófico e teológico de movimentos ligados à história da lógica medieval desde os tempos de Abelardo e à crise averroísta de fins do século XIII.⁴⁸¹ O franciscano Ockham é o que melhor representa as múltiplas instâncias com as quais se chegou ao fim a Idade Média e se abriu o século XV.⁴⁸² Este é a última grande figura da filosofia medieval, mas também o que preparou o fim desta filosofia ao repudiar as bases sobre as quais ela se fundava; nas palavras de Mondin: “o valor universal e objetivo do conhecimento humano e a harmonia entre a fé e a razão.”⁴⁸³ Ockham foi o responsável por conduzir para mais longe o hiato entre fé e razão, o conhecimento natural e o conhecimento revelado.⁴⁸⁴ Ockham apenas reconhece como válido e obrigatório um gênero de demonstração. Gilson assim a resume: “provar uma proposição consiste em mostrar seja que ela é imediatamente evidente, seja que ela se deduz necessariamente de uma proposição imediatamente evidente.”⁴⁸⁵

O teólogo Bernard Sesboué (1929 – 2021) afirmou: “como filósofo nominalista e individualista, foi um teólogo dotado de um pensamento muitas vezes paradoxal, que dava origem a interpretações contraditórias, um defensor da liberdade do povo e, ao mesmo tempo, um grande intolerante.”⁴⁸⁶ Tanto o cristianismo cató-

⁴⁷⁹ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 794.

⁴⁸⁰ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 794.

⁴⁸¹ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 796.

⁴⁸² REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 613, vol. 1.

⁴⁸³ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 218, vol. 1.

⁴⁸⁴ MARTINS, N., *Introdução à teologia*, p. 70.

⁴⁸⁵ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 796.

⁴⁸⁶ “Como filósofo nominalista e individualista, fue un teólogo dotado de un pensamiento a menudo paradójico, que dio lugar a interpretaciones contradictorias, defensor de la libertad de las personas y, al mismo tiempo, un gran intolerante” (SESBOÛÉ, B., *La infalibilidad de la Iglesia*, p. 196) [tradução minha].

lico, como o protestante defendem que, em algum aspecto, Ockham ensina pelo menos algumas de suas teses: “para alguns, ele antecipa a figura de Lutero, enquanto para outros, ele é um testemunho fiel da grande ortodoxia católica.”⁴⁸⁷ O nominalismo da Baixa Idade Média foi fenômeno importante na História da Teologia: seus representantes combateram bastante a linha de pensamento da escolástica anterior, contestando muitos de seus princípios fundamentais; porém, perpetuaram a tradição escolástica, completando a reorganização dialética do material teológico. Ockham reexaminou o problema dos universais – tema relevante de debate para os primeiros escolásticos – e rejeitou o realismo de Tomás de Aquino, fazendo reviver a posição nominalista que afirmava que somente o individual possui realidade.⁴⁸⁸ O problema dos universais ocupou um lugar central no debate filosófico-teológico medieval entre platônicos e aristotélicos. De acordo com Martins, tratava-se “... de saber se a verdadeira realidade é constituída pelas ideias (universais), de que as coisas seriam um mero reflexo (reais), ou se é este último a constituir a realidade, de modo que os universais mais não seriam que sons, fruto de uma convenção (nomes) entre os seres humanos.”⁴⁸⁹ Ockham defendia que não se deve supor a existência de base para a reivindicação que os conceitos universais, de fato, existem, seja nas coisas ou fora delas.⁴⁹⁰ apenas os reais são queridos por Deus, o autor deles, e que não se encontra sequer sujeito ao princípio da não contradição – a sua vontade é sumamente arbitrária. Desta forma, a razão não tem acesso ao sentido real, já que o fundamento inteligível do sensível é uma forma abstrata: “... os enunciados da fé são, em si, arbitrários e sem sentido, e a teologia é apenas constituída por uma gramática destes enunciados.”⁴⁹¹ A posição realista deve ser repudiada, pois, para os nominalistas, de acordo com Hägglund, “os universais são apenas conceitos formados na mente do homem para designar certo número de indivíduos da mesma espécie. A tarefa da ciência é a de investigar conceitos em seu contexto e suas relações.”⁴⁹² A consequência deste pensamento era que a lógica era a ciência básica, enquanto que a metafísica deveria ser abolida: mesmo que existisse certas tendências na direção do método de observação

⁴⁸⁷ “Para unos anticipa la figura de Lutero, mientras para otros es fiel testimonio de la gran ortodoxia católica” (SESBOUÉ, B., *La infalibilidad de la Iglesia*, p. 196) [tradução minha].

⁴⁸⁸ HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 169.

⁴⁸⁹ MARTINS, N., *Introdução à teologia*, p. 71.

⁴⁹⁰ HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 169.

⁴⁹¹ MARTINS, N., *Introdução à teologia*, p. 71.

⁴⁹² HÄGGLUND, B., *História da teologia*, p. 169.

mais moderno, isto é, mais empírico, o pensamento de Ockham, na verdade, conduziu a uma forma muito mais abstrata de especulação que a dos defensores do realismo – isto ocorria, em parte, porque seus adeptos não mais criam que a ciência podia tratar das coisas em sua realidade externa, mas meramente com termos e conceitos do modo como chegavam à mente do indivíduo.⁴⁹³

Sobre o assunto fé e razão, Ockham defendia o que ficou conhecido como “fideísmo”;⁴⁹⁴ para esta corrente de pensamento, apenas uma verdade sobre Deus pode ser estabelecida pela razão: sua existência. As demais coisas (inclusive o monoteísmo), depende da fé na revelação especial.⁴⁹⁵ João Paulo II afirma que o *fideísmo* “... não reconhece a importância do conhecimento racional e do discurso filosófico para a compreensão da fé, melhor, para a própria possibilidade de acreditar em Deus.”⁴⁹⁶ Trata-se do “reino do indivíduo”, onde a comunidade nada mais é do que uma soma de indivíduos, e o conhecimento é reduzido às aparências fundamentadas humanamente.⁴⁹⁷ Ockham é cético sobre a capacidade cognitiva da mente humana – o ser humano não pode dar provas convincentes do conhecimento de Deus e da imortalidade da alma. Assim, Ockham rompe a harmonia entre fé e razão, a pilastra principal de toda a filosofia cristã: para ele, entre fé e razão não existe mais colaboração, mútua correspondência e auxílio mútuo – a razão não conduz mais à fé e a fé não aperfeiçoa mais a razão. Entre os dois domínios não há mais comunicação, apenas separação e ruptura: a fé racional sugere agora a fé cega. A faculdade mais perfeita do homem não é o intelecto, mas a vontade: é esta que faz com que o ser humano seja semelhante a Deus, se for boa, e a separa dele, se for má. É famosa a frase repetida muitas vezes nos escritos de Ockham que passou para a história com o nome de “navalha de Ockham”: *pluralitas non est ponenda sine necessitate* (“não se deve multiplicar os seres sem necessidade”). Com ela, Ockham critica diretamente Tomás de Aquino, na doutrina relativa à essência: para este, as essências existem, além de na mente humana, também nas coisas e na própria mente divina. Ockham sustenta que não há essências comuns a várias coisas porque, na realidade, há somente indivíduos; defende, ainda, que muito menos podem elas estar na mente divina, porque constituiriam

⁴⁹³ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 170.

⁴⁹⁴ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 71.

⁴⁹⁵ MATOS, A., Fundamentos da teologia histórica, p. 126.

⁴⁹⁶ JOÃO PAULO II, Fides et ratio, 55.

⁴⁹⁷ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 72.

um obstáculo à liberdade de Deus.⁴⁹⁸ Com Ockham, a filosofia não é serva da teologia, e esta não é mais considerada uma ciência, mas sim, um complexo de proposições mantidas em vinculação não através de sua coerência racional, mas pela força de coesão da fé. Reale e Antiseri afirmam que o desconhecimento da possibilidade de interpretação racional da suprema verdade da fé cristã é bastante radical, de tal modo que marca a etapa final da escolástica. “A razão não está em condições de oferecer qualquer suporte para a fé porque não consegue tornar o dado revelado mais transparente do que pode fazê-lo a fé. As verdades de fé são dom gratuito de Deus e assim devem resultar.”⁴⁹⁹ Para Ockham, não seria honesto revestir de logicidade racional, verdades que transcendem a esfera humana: a razão humana tem domínio e função diferentes dos da fé.⁵⁰⁰

2.4.3. No Período Moderno

2.4.3.1. O período Moderno: ênfases e características gerais

Umberto Casale afirma que se pode esboçar a história da cultura ocidental, de tradição cristã, afirmando que durante muitos séculos dominou o paradigma “humanista-cristão”, mas desde a Idade Moderna até nossos dias verifica-se certa bifurcação entre o “paradigma humanista” (letras, filosofia, teologia, direito) e o “paradigma técnico-científico” (matemáticas, ciências naturais e tecnológicas). “Neste percurso cultural destaca-se especialmente o tema das relações entre a fé (teologia) e a ciência, um tema que tem também nas costas uma história longa e complexa.”⁵⁰¹ As relações históricas entre a ciência e a fé (o que envolve a Igreja), foram muito variadas, podendo ser sintetizadas em três tipos: (1) “concordismo” – a procura de uma correspondência direta entre fé e ciência, entre uma perícope bíblica e um dado científico; (2) “discordismo” – diferente do anterior, sustenta que a ciência e a fé – a teologia, se ocupam de duas ordens diversas da realidade, as quais são independentes ontológica e epistemologicamente; (3) a “articulação” entre ciência e fé por meio de um diálogo que procura integrar as duas formas de

⁴⁹⁸ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 218 – 219, vol. 1.

⁴⁹⁹ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 616 – 617, vol. 1.

⁵⁰⁰ REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 617, vol. 1.

⁵⁰¹ “En este recorrido cultural destaca especialmente el tema de las relaciones entre la fe (teología) y la ciencia, un tema que tiene también a sus espaldas una historia larga y compleja” (CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 9).

conhecimento. Estes três tipos de relação podem ser ilustrados nos passos das principais etapas da história do desenvolvimento científico da humanidade.⁵⁰² Estes “passos” históricos conduzem às questões das delimitações das fronteiras históricas.

Não é fácil delimitar as fronteiras dos períodos da história. Reconhecem isso três autores quando se defrontam com esta tarefa. Jacques Le Goff (1924 – 2014), ao abordar sobre a época da Idade Média escreveu que todo medievalista se vê perante a indagação de seu período.⁵⁰³ De forma irônica, ele explica sobre 1492, o ano em que Cristóvão Colombo (1451 – 1506) descobriu a América, que, naquele ano, a Espanha cristã derrotou os muçulmanos em Granada, completando, assim, sua reconquista: “Como disse Alphonse Allais: o homem de 1492 sabia, ao deitar-se para dormir no dia 31 de dezembro na noite da Idade Média, que acordaria no dia seguinte, 1º de janeiro de 1493, na manhã do Renascimento?”⁵⁰⁴ Le Goff reflete: “já tenho dito que, no meu modo de ver, um fato histórico é sempre construído por um historiador. Da mesma forma o são os períodos – e estes mais ainda. Não há nada a nos assinalar que se entra numa época, nem que se sai de outra.”⁵⁰⁵ O historiador herda uma periodização modelada pelo passado; porém, precisa se interrogar sobre esses cortes artificiais do tempo, às vezes, pejorativos a boa percepção dos fenômenos: “quando se vê generalizar-se, sob Carlos Magno, o códex e a letra conhecida como minúscula carolina, definitivamente não estamos mais na Antiguidade. Isso não impede que alguns traços da Antiguidade persistam aqui e ali em outras faces da mesma civilização.”⁵⁰⁶ Le Goff privilegia a “dupla continuidade/virada” em prejuízo da noção de ruptura: a história transcorre de modo contínuo. Uma série de mudanças, frequentemente simultâneas, são as que delimitam evoluções: quando certo número de mudanças afeta domínios tão diversos como a economia, costumes, política ou a ciências; quando essas trocas interagem umas sobre as outras até constituir um sistema, ou uma paisagem nova, pode-se falar de uma mudança de período. “Nenhuma troca, porém, tem como referência

⁵⁰² CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 10.

⁵⁰³ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 53.

⁵⁰⁴ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 53 – 54.

⁵⁰⁵ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 54.

⁵⁰⁶ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 54.

uma única data, um único fato, um único lugar, num único domínio de atividade humana.”⁵⁰⁷

Hermisten Costa, antes de datar o Humanismo, escreveu que as fronteiras históricas são difíceis de demarcar, sendo, de certo modo, arbitrárias, “... visto que as transformações não ocorrem simplesmente por decreto ou por decisão de um líder ou concílio; estes, sem dúvida, são muitas vezes fundamentais para um processo, contudo, não estabelecem o limite.”⁵⁰⁸ Outro aspecto que chama a atenção é que aquilo que caracteriza um período, normalmente está ainda como que um “sobrevivente” no posterior e, por sua vez, os elementos saudados como as eminentes características de uma nova fase, já viviam, ainda que embrionariamente e tantas vezes anônimos, na anterior. Isto significa que “... ainda que nem sempre prontamente percebido, os movimentos interagem e coexistem com outros movimentos e culturas; há sempre um entrelaçamento dos tempos e dos movimentos.”⁵⁰⁹

Por fim, Joseph Ratzinger também contribui para a questão das delimitações dos períodos históricos.⁵¹⁰ Quando explica sobre o nome que se deve dar à época que está diante da humanidade, isto é, se é possível denominá-la de “Pós-Modernidade”, Ratzinger afirma: “Não tenho nenhuma proposta para um nome. Fui sempre contra a que se falasse do fim da época moderna, da época pós-moderna. Tudo isso são divisões precipitadas. Só se podem ver as rupturas dos períodos a partir de certa distância.”⁵¹¹ De acordo com ele, a Renascença formulou a expressão Idade Média com o propósito de afirmar que havia iniciado algo que, no momento, tinha de acabar: com esta periodização, interpretou-se a si mesma como algo novo. Também agora, Ratzinger continua, observa-se uma mudança que conduz ao surgimento de algo diferente dos quatrocentos, quinhentos anos da época Moderna. E ele conclui: não se deve inventar um nome para o que não se conhece; mas estar atentos “... às mudanças e nelas procurar manter disponíveis os elementos de direção certos – para que também esta época mais recente, que substitui a que era nova até agora e que já se torna antiga, continue a ser um tempo do homem e um tempo de Deus.”⁵¹²

⁵⁰⁷ LE GOFF, J., *Em busca da Idade Média*, p. 55.

⁵⁰⁸ COSTA, H., *Raízes da teologia contemporânea*, p. 48.

⁵⁰⁹ COSTA, H., *Raízes da teologia contemporânea*, p. 48.

⁵¹⁰ ASSUNÇÃO, R., *Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”*, p. 176 – 177.

⁵¹¹ RATZINGER, J., *O sal da terra*, p. 221.

⁵¹² RATZINGER, J., *O sal da terra*, p. 222.

Após a conscientização de que as fronteiras dos períodos da história não são fáceis de demarcar – porém, são úteis para que se entenda o conjunto de características que delimitam certo tempo – serão citadas as principais etapas da história do desenvolvimento científico da humanidade, de acordo com a classificação de Casale. “O primeiro período, que seria o arcaico (3000-200 a.C.), as religiões, os mitos e a ciência formam uma única realidade; corresponde às primeiras pesquisas na China sobre a matemática, a geometria e a astronomia, e na Grécia, sobre a física, a medicina e a geometria.”⁵¹³ No segundo período, que percorre dos séculos III a.C. – XII d.C), observa-se um avanço das ciências na China com a invenção das armas de fogo, as pontes suspensas, o sismógrafo etc., enquanto no Ocidente se percebe certa estagnação. O terceiro período ocorre dos séculos XIII ao XIV: caracteriza-se por grande desenvolvimento científico no Ocidente, sendo este favorecido por alguns fatores: o nascimento da *universitas studiorum* (foram criadas as primeiras universidades em Paris, Oxford, Bolonia etc.), o estudo da Bíblia a nível das universidades (busca-se compreender a natureza para aproximar-se de Deus – destacam-se as figuras de Alberto Magno e Tomás de Aquino – e o conceito de *lei natural* entendida como “... o conjunto das regras dadas por Deus à natureza e ao ser humano, e que procede da concepção teológica bíblica (*Deus creator*).”⁵¹⁴ Contribui para este desenvolvimento as contribuições do pensamento árabe (Avicena e Averrois) e judeu. Por fim, o último período, conforme explica Casale, vai dos séculos XV ao XX e coincide com a época moderna.⁵¹⁵ Este período será explicado agora.

O adjetivo “moderno” foi introduzido pelo latim pós-clássico: o termo *modo* significa “agora”, o que faz com que moderno queira dizer, literalmente, “atual”. O termo “moderno” foi empregado pela Escolástica, a partir do séc. XIII, para indicar a nova lógica terminista, designada como *via moderna*, em comparação com a *via antiqua* da lógica aristotélica. O termo “moderno” ainda indicou o no-

⁵¹³ “En el primer período, que sería el arcaico (3000-200 a.C.), las religiones, los mitos y la ciencia forman una sola realidad; se corresponde con las primeras investigaciones en China sobre la matemática, la geometría y la astronomía, y en Grecia, sobre la física, la medicina y la geometría” (CASALE, Umberto. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 10) [tradução minha].

⁵¹⁴ “... el conjunto de las reglas dadas por Dios a la naturaleza y al ser humano, y que procede de la concepción teológica bíblica (Dios creador)” (CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 10) [tradução minha].

⁵¹⁵ CASALE, Umberto. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 10.

minalismo, que está bastante ligado à lógica terminista. Walter Burleigh diz: “Embora o universal não tenha existência fora da alma, como dizem os modernos, etc.”⁵¹⁶ No século XX, a palavra “moderno” foi usada nas polêmicas filosóficas ou religiosas quase sempre com um subentendido. André Lalande cita quais são estes subentendidos: o “laudativo” indica a “... abertura e liberdade de espírito, conhecimento dos fatos mais recentemente descobertos ou das ideias mais recentemente formuladas, ausência de preguiça e de rotina...”;⁵¹⁷ o “pejorativo” designa a “... ligeireza, preocupação com a moda, amor da mudança pela mudança, tendência para abandonar se, sem juízo nem inteligência do passado, às impressões do momento.”⁵¹⁸ No sentido técnico, “moderno” é oposto a “medieval” e, algumas vezes, em sentido inverso a “contemporâneo” – assim, a *história moderna* é a história dos fatos que ocorreram após a tomada de Constantinopla em 1453; e a “filosofia moderna” é a do século XVI e dos tempos seguintes.⁵¹⁹ O tempo Moderno traz o conhecimento de uma nova época cultural, caracterizada por novos modos de pensar, novos estilos de vida e novas distinções políticas e sociais.⁵²⁰ Eis algumas questões, em caráter de síntese.

O Renascimento trouxe um regresso aos gostos culturais da Antiguidade Clássica e o conceito de um “homem novo” que apetece pensar por si, recusando a tradição e a autoridade. Na época, o desenvolvimento econômico e social (classificado como “pré-capitalismo”) foi também assistido pela centralização do poder político no rei e pelo robustecimento dos Estados.⁵²¹ Há a separação entre a Igreja e o Estado, o que causará, no Antigo Continente – a Europa, uma revolução que mudará o seu panorama. Pablo B. Sarto explica: “uma divisão percorre a Europa ocidental de leste a oeste; a Reforma Protestante a dividirá em dois. Nasce então a modernidade.”⁵²² A partir desse momento, o norte e o sul da Europa se abrirão, até o ocidente, à duas culturas distintas: a católica e a protestante.⁵²³ As novas terras descobertas por Portugal e Espanha alargam o horizonte da vida europeia e

⁵¹⁶ BURLEIGH, W. Apud Moderno. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 791.

⁵¹⁷ Moderno. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 693.

⁵¹⁸ Moderno. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 693.

⁵¹⁹ Moderno. In: LALANDE, A., Vocabulário técnico e crítico da filosofia, p. 693.

⁵²⁰ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 11.

⁵²¹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 72.

⁵²² “Una división recorre la Europa occidental de este a oeste; la Reforma protestante la dividirá en dos. nace entonces la modernidad” (BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 355 – 356) [tradução minha].

⁵²³ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 356.

conduzem a um incremento das ciências:⁵²⁴ o mundo europeu se estende e projeta até estas terras desconhecidas. O enriquecimento será mútuo, ao mesmo tempo que se transladarão ali suas dificuldades, dividindo-se, de igual modo, o Novo Mundo em uma metade latino-católica e outra germânica e anglo-saxônica de cunho protestante.⁵²⁵ Na literatura, observa-se, no período, o surgimento do humanismo e o interesse pelas línguas antigas; na filosofia, o Ocidente observa o surgimento das ideias que veem de Bizâncio, após a invasão turca obrigar a fuga de alguns pensadores para o Ocidente.⁵²⁶ Casale cita três fases principais da modernidade: a primeira encontra-se nos séculos XV e XVI; a segunda nos séculos XVII e XVIII; e a terceira no século XX.⁵²⁷ Estas serão apresentadas quando forem tratados os autores de cada momento.

Há, pelo menos, três características que distinguem a filosofia “moderna” da medieval.⁵²⁸ Ei-las: (1ª) A autonomia da filosofia. A Filosofia emancipa-se da Teologia, não se comprometendo mais com nenhum sistema teológico: aquela passou a ser estudada por si mesma e resignou-se de fornecer qualquer base racional à Teologia, como fazia na Idade Média. No plano cultural, o saber científico obtém, do mesmo modo, certa autonomia com respeito à filosofia e à teologia. Observa-se a absolutização da razão instrumental, a partir de agora, concebida independentemente da fé.⁵²⁹ No plano histórico, a autonomia do saber científico foi favorecida pela concorrência entre as religiões (cristianismo e islamismo e o confronto entre as confissões cristãs) e entre os Estados, pelo aumento do intercâmbio de informações, a invenção da imprensa e o nascimento do sistema econômico político-capitalista.⁵³⁰ (2ª) O pluralismo das perspectivas filosóficas. Com a autonomia da filosofia em relação à teologia, o filósofo moderno sente-se livre para sustentar qualquer sistema que demonstre elementos de racionalidade ou que pretenda apresentar a racionalidade, visto que a história indica que, em nome da razão, amiúde, nega-se o raciocínio.⁵³¹ Neste pluralismo, encontram-se sistemas

⁵²⁴ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 72.

⁵²⁵ BLANCO SARTO, Pablo, La teología de Joseph Ratzinger, p. 356) [tradução minha].

⁵²⁶ MARTINS, N. Introdução à teologia, p. 72.

⁵²⁷ CASALE, U.. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J. Fe y ciencia, p. 11 – 14.

⁵²⁸ COSTA, H., Raíces da teologia contemporânea, p. 211.

⁵²⁹ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 11.

⁵³⁰ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 11.

⁵³¹ COSTA, H., Raíces da teologia contemporânea, p. 211.

que afirmam a existência de Deus (panteísmo e deísmo), a criação do mundo, a imortalidade da alma, a lei moral etc., enquanto outros negam algumas ou todas estas afirmações. Por causa desta pluralidade de disciplinas, tornou-se impossível apresentar uma visão globalizante do saber. (3ª) O progressivo desinteresse pela metafísica. No pensamento grego e medieval, a metafísica era tida como rainha das disciplinas filosóficas e, desta forma, de todas as ciências. No pensamento Moderno, ela já não ocupa o primeiro lugar.⁵³² Este desprezo é visto em autores como René Descartes (1596 – 1650), Baruch Espinosa (1632 – 1677), Gottfried W. Leibniz (1646 – 1716) e outros. Eis as palavras de Voltaire (1694 – 1778), em 1764, desdenhando a metafísica:⁵³³ “*Trans naturam*, além da natureza. Será que aquilo que está além da natureza é alguma coisa? Eis que por natureza entende-se matéria, e por metafísica, o que não é matéria.”⁵³⁴ À frente, ele escreveu: “Mais divertida é a metafísica. Frequentemente é o romance do espírito. Opostamente, em geometria é preciso calcular, medir. Por constituir-se num embaraço contínuo, faz muitos espíritos preferirem sonhar docemente do que se fatigar.”⁵³⁵

2.4.3.2. Alguns autores do período moderno sobre a relação entre fé e razão

Após estas ênfases e características gerais do período moderno, alguns autores desta época serão citados no que ensinaram sobre a relação entre fé e razão.

2.4.3.2.1. René Descartes

O primeiro destes é René Descartes. Ele encontra-se na segunda fase da modernidade – séculos XVII e XVIII. Casale ensina que esta fase se desenvolve mediante quatro revoluções. A primeira (que interessa, neste momento, a esta parte da pesquisa) chama-se “cultural” e inicia-se com Descartes e Blaise Pascal (1623 – 1662), chegando a Immanuel Kant (1724 – 1804).⁵³⁶ Considera-se Descartes como o responsável, ou mesmo o iniciador, de uma nova maneira de pen-

⁵³² COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 211.

⁵³³ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 211.

⁵³⁴ Metafísica. In: VOLTAIRE, Dicionário filosófico, p. 380.

⁵³⁵ Metafísica. In: VOLTAIRE, Dicionário filosófico, p. 380.

⁵³⁶ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 12.

sar. De acordo com Joseph Moingt, em suas *Regras para a direção do espírito* (1628) e no *Discurso do método* (1637), Descartes tenta “... romper com um ensinamento fundado sobre a tradição e as autoridades do passado e expõe seu projeto de buscar a verdade por seus próprios meios, apoiando suas certezas sobre evidências racionais ‘claras e distintas’, adquiridas pelo exercício da dúvida metódica.”⁵³⁷ Descartes não é teólogo, ele se aplicou ao estudo da teologia para a sua própria instrução, tendo a convicção de que teologia não se ensina a não ser que uma “inspiração” ou “assistência” divina tornem capaz disso, ou seja, de acordo com a autoridade conferida pela Igreja.⁵³⁸ Para Descartes, “... a teologia ensina a ganhar o céu [...] a filosofia proporciona meios de falar com verossimilhança de todas as coisas, e de se fazer admirar pelos menos sábios...”.⁵³⁹ Sobre a teologia, ele ainda escreveu: “eu reverenciava nossa teologia, e pretendia, tanto quanto qualquer outro, ganhar o céu...”.⁵⁴⁰ Porém, ao aprender que o caminho não é menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos, continua, e que as “... verdades reveladas que a ele conduzem, estão acima de nossa inteligência, não teria ousado submetê-las à fraqueza de meus raciocínios, e pensava que, para empreender examiná-las e ser bem-sucedido, era necessário ter alguma assistência extraordinária do céu, e ser mais que um homem.”⁵⁴¹ O contexto de Descartes é marcado pela vontade inquieta de provar que Deus existe a uma razão tida como duvidosa: quando a ciência nascente descobre conhecimentos ignorados pela revelação e quando a visão do universo inicia o processo de se secularizar e o ser humano perde a segurança de ser o seu centro. Neste tempo, a filosofia, seguindo o movimento de autonomia do espírito, busca, portanto, sua emancipação da teologia, contudo, sem poder abandonar, de imediato, o fundamento que tinha na ideia de Deus, de quem deverá encontrar a garantia para seguir, não na revelação.⁵⁴² Percebe-se que Descartes fez com que as atenções se voltassem para a epistemologia e para a metodologia: os filósofos, impressionados com o progresso científico das

⁵³⁷ MOINGT, J., *O Deus que vem ao homem*, p. 43, vol. 1.

⁵³⁸ CARRAUD, V. DESCARTES, René, 1596 – 1650. In: LACOSTE, J.-Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 520.

⁵³⁹ DESCARTES, René, *Discurso do método*, I, p. 9.

⁵⁴⁰ DESCARTES, René, *Discurso do método*, I, p. 11.

⁵⁴¹ DESCARTES, René, *Discurso do método*, I, p. 12.

⁵⁴² MOINGT, J., *O Deus que vem ao homem*, p. 42, vol. 1.

ciências naturais, quiseram se utilizar dos mesmos métodos em suas pesquisas para obterem progressos semelhantes.⁵⁴³

Descartes redefine os graus de certeza alcançados pela fé e pela razão.⁵⁴⁴ Nas palavras de Nuno B. Martins, “... ainda que afirmando que o seu projecto filosófico não deveria ser aplicado às questões relativas à fé, [Descartes] abriu a porta para o racionalismo, arvorando a evidência racional em único critério da verdade.”⁵⁴⁵ A conclusão do pensamento de Descartes é que todas as ideias são inatas; porém, ele sustentará ainda que algumas ideias representam os seres humanos no mundo físico: assim, pode-se conhecer no mundo físico, já que Deus não engana. O desenvolvimento da doutrina das ideias inatas conduziu: à desvalorização do conhecimento sensitivo; à supervalorização do poder da razão, isto é, o racionalismo e à negação do mundo físico – o idealismo.⁵⁴⁶ Descartes construiu o seu edifício filosófico com o seguinte pressuposto: sendo filósofo, ele não examinou nenhuma realidade particular, nenhum mundo, nem o ser humano e nem Deus, sua primeira preocupação não foi perscrutar as coisas com o propósito de exaurir delas um conhecimento completo, exaustivo e absoluto, já que esse era o modo em que se estudava filosofia até a Idade Moderna (considerando-a como essencialmente objetivo e metafísica). Para Descartes, o problema inicial é outro – é sobre o conhecimento, já que é somente após de se ter segurança sobre a valia do conhecimento que se pode passar à pesquisa das realidades particulares.⁵⁴⁷ Descartes entende que o caminho melhor para se estabelecer o valor do conhecimento é o da dúvida: é necessário que se submeta ao crivo da dúvida todos os conhecimentos até que apareça algum que seja absolutamente certo. Ao aplicar a dúvida metódica, o filósofo desconfia dos conhecimentos obtidos por meio dos sentidos, pois estes, amiúde, enganam; resigna, assim, nas palavras de Mondin: “... a todos os conhecimentos adquiridos na escola ou mediante o raciocínio: aos primeiros porque para cada teoria há uma teoria contrária; aos segundos porque, muitas vezes, erramos no raciocínio. Em conclusão: não existe conhecimento particular que possa resistir à prova da dúvida.”⁵⁴⁸

⁵⁴³ COSTA, H., *Raízes da teologia contemporânea*, p. 212 – 213.

⁵⁴⁴ CARRAUD, V. DESCARTES, René, 1596 – 1650. In: LACOSTE, J.-Y., *Dicionário crítico de teologia*, p. 520.

⁵⁴⁵ MARTINS, N., *Introdução à teologia*, p. 75.

⁵⁴⁶ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 86, vol. 1.

⁵⁴⁷ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 79, vol. 1.

⁵⁴⁸ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 79, vol. 1.

Descartes, com seu método, chegou a um dilema: é possível duvidar de tudo? Ele entendeu que é impossível duvidar de tudo ao considerar que todos os pensamentos que se têm, quando acordados, também podem ocorrer quando se dorme, sem que nenhum seja verdadeiro. Descartes afirmou que resolveu fingir que “... todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa.”⁵⁴⁹ Ele notou que a verdade “penso, logo existo” “... era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava.”⁵⁵⁰ Esse *cogito ergo sum* de Descartes, não se trata de uma demonstração, mas de uma intuição, o que significa que não tem valor de consequência. A existência que o *cogito* prova é a do pensamento e da realidade pensante (*res cogitans*) – não da realidade distinta do pensamento. Se o pensamento é substância, Descartes afirma que o pensamento existe por si, independentemente da realidade corpórea.⁵⁵¹ Para Moingt, é seguro que o pensamento de Descartes, “... cuja influência era considerável desde o final do século XVIII, foi utilizado contra a religião; não por causa de sua ideia metafísica de Deus, mas simplesmente em virtude de seu espírito e de seu método, que convidavam a razão a ‘ousar a pensar por si mesma’, o que foi a divisa do Iluminismo...”⁵⁵²

A filosofia do racionalismo tentou estabelecer um novo fundamento depois da desestabilização da visão do mundo medieval e do colapso da unidade da Igreja. Descartes encontrou na autopercepção do eu na consciência o ponto principal de sua filosofia. Ao “eu” seriam inatas as ideias de Deus, da imortalidade da alma etc. As condições reais da possibilidade da autoconsciência estão nas ideias que demonstram possuir existência real: o conhecimento dessas verdades supratemporais é independente de uma mediação da razão a respeito do mundo sensível. As autênticas verdades da filosofia e da religião podem ser deduzidas das ideias supratemporais da consciência. Sob esses pressupostos, contudo, insere-se, em novidade, a questão do relacionamento entre a verdade supratemporal da revelação e

⁵⁴⁹ DESCARTES, René, Discurso do método, IV, p. 38.

⁵⁵⁰ DESCARTES, René, Discurso do método, IV, p. 38.

⁵⁵¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 80, vol. 1.

⁵⁵² MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 49, vol. 1.

as ocorrências contingentes da história da revelação.⁵⁵³ A certeza imediata do eu é o ponto de partida inquestionável do sistema de Descartes. O racionalismo cartesiano tem como consequência o ontologismo de Nicholas Malebranche (1638 – 1715); porém, já que houve a perda da diferença entre Deus e o universo no sistema deste, chegou-se, sem dificuldades, ao panteísmo de Baruch Spinoza (1632 – 1677), no qual Deus se identifica com a própria natureza. Com o racionalismo, a teologia está ameaçada de dissolver-se em uma ontologia da espiritualidade racional ou em uma filosofia da natureza “oniperfeita”. Ocorre, desta forma, a reação do fideísmo cristão.⁵⁵⁴

2.4.3.2.2. Blaise Pascal

A influência de René Descartes foi forte sobre os seus contemporâneos e seus pósteros, especialmente na França; ali, se viveu bastante de sua herança, nos séculos XVII e XVIII: nas universidades, conventos e seminários, seus livros eram lidos e suas teorias estudadas e achadas dignas de adesão ou admiração. Houve, contanto, exceções aos encômios feitos a Descartes – um dos adversários mais irredutíveis de Descartes foi Blaise Pascal.⁵⁵⁵ Nos *Pensamentos*, isto se torna claro. De acordo com Franklin Leopoldo e Silva, sabe-se que o conjunto de fragmentos que se conhece sob o título *Pensées* de Pascal são anotações a partir das quais “... deveria ter sido composta uma obra que se denominaria *Apologia da Religião Cristã*. A extrema diversidade de forma e conteúdo desses fragmentos torna praticamente impossível qualquer suposição bem fundada acerca da maneira como se teria constituído esse livro.”⁵⁵⁶ Esta obra foi embasada nas “razões de coração”: a capacidade de percepção da verdade que vai além da simples razão cartesiana ao se confrontar com a dramaticidade da existência.⁵⁵⁷ Pascal não conseguiu realizar seu projeto nos *Pensées* por causa de sua morte prematura; faleceu em Paris, em 19 de junho de 1662, após atrozes sofrimentos.⁵⁵⁸ Dos *Pensamentos*, quatro são contra Descartes (76 – 79): no 76, Pascal entende que deve escrever

⁵⁵³ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 24.

⁵⁵⁴ COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 335.

⁵⁵⁵ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 91, vol. 1.

⁵⁵⁶ SILVA, F. Fé e razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 11, n. 1, p. 29 – 30.

⁵⁵⁷ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 77.

⁵⁵⁸ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 93, vol. 1.

contra Descartes por causa da importância exagerada dada por este à ciência –⁵⁵⁹ “escrever contra os que aprofundam demais as ciências”;⁵⁶⁰ no 77, Pascal declara que não pode perdoar Descartes por ter concedido tão pouco espaço a Deus em sua filosofia –⁵⁶¹ “não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pode evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus”;⁵⁶² no 78 faz a seguinte crítica a Descartes – “inútil e incerto”;⁵⁶³ e no 79, afirma que não vale a pena perder tempo com a filosofia de Descartes –⁵⁶⁴ “... não acreditamos que toda a filosofia valha uma hora de trabalho.”⁵⁶⁵

Nos *Pensamentos* encontram-se inúmeros fragmentos que descrevem a relação entre o homem (razão) e Deus (fé). A filosofia pascalina mostra considerações a respeito da condição humana:⁵⁶⁶ enfatiza a insuficiência da filosofia – das luzes da razão e da fraqueza do homem para retornar a Deus.⁵⁶⁷ A relação entre razão e fé é compreendida, por Pascal, diante da condição humana de racionalidade, sendo claro que fé e razão não se contrapõem.⁵⁶⁸ Ele afirma que os seres humanos desprezam a religião, pois a odeiam e temem que seja verdadeira: “para curar isso, é preciso começar por mostrar que a religião não é contrária à razão, que é venerável; torná-la respeitável e, em seguida, amável para que os bons desejem que seja verdadeira; e depois mostrar que é verdadeira.”⁵⁶⁹ Pascal usa a própria razão para demonstrar a limitação da razão em conhecer a verdade. O filósofo procura convencer os outros da importância da fé, porém, sem desprezar a capacidade humana de pensar.⁵⁷⁰ Ele utiliza-se de raciocínios bem construídos, por exemplo: “Toda a dignidade do homem está no pensamento. O pensamento é, pois, uma coisa admirável e incomparável por natureza. Fora preciso que tivesse estranhos

⁵⁵⁹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 94, vol. 1.

⁵⁶⁰ PASCAL, B., Pensamentos, II, 76.

⁵⁶¹ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 94, vol. 1.

⁵⁶² PASCAL, B., Pensamentos, II, 77.

⁵⁶³ PASCAL, B., Pensamentos, II, 78.

⁵⁶⁴ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 94, vol. 1.

⁵⁶⁵ PASCAL, B., Pensamentos, II, 79.

⁵⁶⁶ BARATELLA, A.; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 291.

⁵⁶⁷ SILVA, F.. Fé e razão na Apologia da Religião Cristã de Pascal. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Série 3, v. 11, n. 1, p. 34 – 35.

⁵⁶⁸ BARATELLA, A.; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 291.

⁵⁶⁹ PASCAL, B., Pensamentos, III, 187.

⁵⁷⁰ BARATELLA, A.; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 291.

defeitos para ser desprezível. Mas tem tais que nada é mais ridículo.”⁵⁷¹ E: “Como é grande por sua natureza! Como é baixo por seus defeitos!”⁵⁷²

Pascal, em seus escritos, descreve amiúde sobre a condição humana. De acordo com Angelo F. Baratella e Joaquim Pinto, “... entre as concepções apresentadas argumenta sobre as diferentes formas do homem conhecer ou buscar a verdade, seja ela por meio do ‘espírito geométrico’ ou ‘espírito de finesse’, conforme a tradução da editora Martins Fontes ‘espírito de geometria’ e ‘espírito de finura’.”⁵⁷³ Os fragmentos pascalinas deslindam diversas atitudes do ser humano diante do mundo que se apresenta: conforme a postura da humanidade no mundo será possibilitada uma condição humana com a capacidade de conhecer o seu universo. Na filosofia de Pascal o termo “espírito” deve ser compreendido como “intelecto” ou “raciocínio”, “Assim, o modo pelo qual distingue o espírito de geometria do espírito de finura é a atitude, a disposição da razão para conhecer verdades de modos distintos.”⁵⁷⁴ A crítica de Pascal é dirigida diretamente contra Descartes em seu método geométrico que conta a mentalidade geométrica de seu autor, a qual pretende reduzir tudo a ideias claras e distintas; segundo Pascal, o método geométrico é para as ciências exatas, não para as humanas – filosofia, moral, religião, nas quais, em vez de ideias claras e distintas, predominam-se ideias complexas, mas carregadas de verdade.⁵⁷⁵ O espírito geométrico compete ao “homem científico”, possuidor de um raciocínio lógico-dedutivo, que deseja conhecer o princípio das coisas por meio de esquemas lógicos matemáticos, de acordo com a filosofia cartesiana. O espírito de finura, pelo contrário, alude à capacidade de sentir e intuir – capacidade ao alcance de todos, no sentir e interpretar os princípios que se demonstram àquele que mantém seu olhar atento.⁵⁷⁶ Pascal então demonstra que o espírito geométrico retrata o “homem lógico ou racional”, aquele que é incapaz de compreender que a razão é limitada, não conseguindo explicar e resolver tudo. Contudo, o espírito de finura representa o “homem intuitivo”, aquele que, por sua vez, nem sempre está certo. Desta forma, em um tempo de racionalismo, o filósofo-

⁵⁷¹ PASCAL, B., Pensamentos, VI, 365.

⁵⁷² PASCAL, B., Pensamentos, VI, 365.

⁵⁷³ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 293.

⁵⁷⁴ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 293.

⁵⁷⁵ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 94, vol. 1.

⁵⁷⁶ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 294.

fo favorece ao argumento que a razão possui limites para o entendimento das verdades divinas.⁵⁷⁷ Aquele que possui o espírito de finura possui a qualidade de reconhecer-se limitado, pois conhece o abismo da razão e tem a clareza que o raciocínio é incapaz de responder a todas as questões humanas.⁵⁷⁸ Pascal explica: “Afim, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada.”⁵⁷⁹ O homem é “infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve.”⁵⁸⁰ Estas reflexões de Pascal fazem compreender que o ser humano de bem, pelo cultivo do espírito de finura, carrega consigo sua miséria, no reconhecimento da própria insuficiência racional para compreender a vida; ele necessita de algo além da razão para o ordenamento da vida: a confiança em algo maior que si mesmo – a fé em Deus.⁵⁸¹

2.4.3.2.3 Martinho Lutero

Lutero (1483 – 1546) está inserido, na classificação de Casale, no primeiro momento da modernidade (séculos XV – XVI), no contexto da Reforma Protestante.⁵⁸² De acordo com os historiadores Felipe Fernández-Armesto (1950 –) e Derek Wilson, “... a Reforma vem sendo universalmente vista como uma das grandes mudanças decisivas da história mundial, a partir da qual fluíram consequências de importância incomensurável.”⁵⁸³ A Reforma foi necessária? Ao que parece, pelas evidências históricas, sim. Foge ao escopo desta pesquisa pormenorizar os motivos que levaram à Reforma. Eis apenas uma síntese voltada para as questões de ordem moral e religiosa. Erasmo de Rotterdam (1466 – 1536), no período inicial da Reforma, criticou os exageros tolerados pela Igreja, afirmando que já existiam fragmentos da verdadeira Cruz em abundância nas coleções de relí-

⁵⁷⁷ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 294.

⁵⁷⁸ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 295.

⁵⁷⁹ PASCAL, B., Pensamentos, II, 72.

⁵⁸⁰ PASCAL, B., Pensamentos, II, 72.

⁵⁸¹ BARATELLA, A; PINTO, A. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. Caderno de graduação da FAE Centro Universitário, p. 295.

⁵⁸² CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 11 – 12.

⁵⁸³ FERNÁNDEZ-ARMESTO, F.; WILSON, D., Reforma, p. 17.

quias, suficientes para que fosse construído um navio de guerra.⁵⁸⁴ Daniel-Rops, diante do papado da época, “glorioso e discutível”, em relação ao povo, fez duas perguntas: “a sua consciência não se sentiria perturbada por esses exemplos? As faltas dos chefes não exerceriam uma influência nefasta sobre o seu comportamento?”⁵⁸⁵ Mondin escreveu: “no começo do século XVI a necessidade de uma reforma completa dentro da Igreja Católica tornara-se mais viva e era reclamada por muitos como remédio urgente para a cura das muitas e graves chagas que afligiam a Igreja, corpo místico de Cristo.”⁵⁸⁶ Por fim, Ratzinger escreveu que a Tradição designava primeiro as chamadas *consuetudines ecclesiae*: por exemplo, a santificação do domingo, a oração voltada para o Oriente, o costume de jejuar, as várias bênçãos e consagrações e outras práticas em vigor na piedade dos fiéis, no período da baixa Idade Média. “Tais práticas ora nobres, ora ridículas, embora transformassem a Igreja numa espécie de casa assombrada, cheia de ângulos e cantos, justificavam-se sob o título de ‘tradição’ e legitimavam-se como parte essencial da vida cristã.”⁵⁸⁷ Foi nesta situação que o movimento da Reforma aconteceu.

O que Lutero ensinou sobre a questão fé e razão? Este fato está ligado tanto à formação de Lutero, como a sua apreensão pessoal do que aprendeu. Após os estudos preliminares em Magdeburgo e Eisenach, Lutero ingressou no ano de 1501 na Universidade de Erfurt, estudando na Faculdade de Artes, e concluiu com sucesso seus exames de mestrado em 7 de janeiro de 1505. Lutero aprendeu, ali, a filosofia aristotélica, de acordo com a *via moderna*, ou seja, a tradição nominalista. Os representantes dessa escola, a qual dominava várias universidades alemãs, opunham-se ao tomismo (*via antiqua*), reivindicando compreender e interpretar a filosofia de Aristóteles de modo mais acertado. Isto será refletido nas polêmicas de Lutero. Hägglund afirma que Lutero era “... conhecido entre seus colegas como ‘dialético sutil’.”⁵⁸⁸ Este fato fez com que o protestantismo concedesse seu aval à tendência subjetivista, com a consequente perda do sentido da objetividade e da transcendência da verdade. A razão teológica é colocada em causa, em uma tentativa de autonomia diante da autoridade que garante a autenticidade da revelação,

⁵⁸⁴ FERNÁNDEZ-ARMESTO, F.; WILSON, D., Reforma, p. 17.

⁵⁸⁵ DANIEL-ROPS, H., A Igreja da Renascença e da Reforma (I), p. 252, vol. 4.

⁵⁸⁶ MONDIN, B., Curso de filosofia, p. 30. (vol. 2).

⁵⁸⁷ RATZINGER, J., Exame do problema do conceito de tradição. In: Idem; RAHNER, K., Revelação e tradição, p. 15.

⁵⁸⁸ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 180.

um processo que culminará no racionalismo do século XVIII, quando tudo for submetido ao olhar crítico do cientista.⁵⁸⁹ Com a Reforma Protestante, passa-se de uma concepção da religião como realidade objetiva, para o subjetivismo religioso, o qual situa o ser humano diante de Deus sem necessidade de mediação eclesial.⁵⁹⁰

A questão das fraquezas da razão natural tem relevante lugar no pensamento de Lutero: aquela é a “prostituta cega do diabo”. A racionalidade permanece depois da queda como razão prática capaz de alcançar a justiça da lei e como aptidão para falar de Deus ou mesmo prestar-lhe certo culto. Contudo, a ênfase de Lutero recai sobre uma razão incapaz de conduzir ao amor de Deus, já que a lógica da razão natural é diferente da lógica de vida espiritual.⁵⁹¹ Yves Congar (1904 – 1995) descreve três problemas com os quais a teologia escolástica se vê confrontada às vésperas do período da Reforma Protestante. Serão citados dois: (1) uma necessidade espiritual e vital, ou seja, a procura de um contato mais direto e mais simples com o objeto religioso; (2) a novidade do contato crítico com os textos e do sentido da história – uma nova orientação cultural e antropológica.⁵⁹² Foi nesse clima que Lutero e o protestantismo colocaram em causa a dogmática tradicional, criticando o excessivo lugar da filosofia na teologia e buscando se limitar à Escritura, à fé e à graça.⁵⁹³ Por insistência de Johann von Staupitz (1460 – 1524) Lutero continuou a devotar-se ao estudo e à pregação e, em 1512, tornou-se doutor em teologia, passando a ocupar uma cátedra (*lectura in biblia*) na universidade de Wittenberg. Neste tempo, Lutero se viu possuído por uma ansiedade de que nada podia ter efeito lenitivo: nem mesmo pelo uso exagerado do sacramento da penitência. A doutrina ocamista da graça não o satisfazia: ela ensinava que se alguém fizesse tudo o que estava a seu alcance, usando seus próprios poderes (*facere quod in se est*), em consequência, Deus lhe daria sua graça. Era possível estar seguro de que se tinha cumprido com todos os preliminares? A teologia ocamista supunha que o ser humano podia, por seus próprios poderes naturais, amar a Deus sobre todas as coisas: isso conduziu Lutero a se perguntar se era ou não um dos eleitos, demonstrando um tipo de obsessão quanto à doutrina da predestinação. Nesse

⁵⁸⁹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 74.

⁵⁹⁰ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 12.

⁵⁹¹ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1490.

⁵⁹² CONGAR, Y. Apud MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 72 - 73.

⁵⁹³ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 73.

estado de alma, Lutero recebeu auxílio de Staupitz, seu confessor: este era tomista e místico, o que o fazia entender as coisas de modo diferente de Lutero. Assim, ele recomendou, entre outras coisas, que Lutero contemplasse o Cristo crucificado, ao invés de preocupar-se com sua eleição, e que considerasse provas e tribulações como manifestações da graça de Deus.⁵⁹⁴

Lutero, em sua reflexão teológica, defendeu que, sendo o mundo marcado pelo pecado humano, não poderá deixar o pântano em que se encontra, a não ser que haja uma intervenção divina radicalmente díspar: o Deus justo não imputa ao ser humano as consequências do pecado; porém, mesmo que o ser humano permaneça indubitavelmente pecador, Deus o declara justo por causa da fé em Jesus Cristo, que, na cruz, aplacou a ira divina contra o pecado.⁵⁹⁵ Com respeito ao problema da relação entre teologia e filosofia, o nominalismo desprezava a união harmoniosa característica da alta escolástica: a verdade da teologia não pode ser objeto de conhecimento (no significado mesmo do termo), pois não se embasa em observação direta ou axiomas racionais, não podendo ser provada seja qual for a dúvida. De modo geral, Lutero concordou com a diferenciação ocamista entre fé e razão; porém, abandonou a especulação racional, persistindo que não se pode julgar ou perscrutar a verdade revelada com o emprego da razão. Não havia, para Lutero, qualquer hiato entre fé e razão, pois o conhecimento da fé se baseia na autoridade e, além disso, porque a razão ficara cega por causa da corrupção da natureza e, sendo incapaz de entender o que pertence ao Espírito de Deus. A especulação nominalista relativa a questões de fé representava fusão imprópria do campo teológico com o filosófico. Lutero não delimita seus argumentos nesta questão somente no âmbito da teoria epistemológica; o amplia como pertencendo às questões teológicas fundamentais. Essa distinção relacionava-se na teologia de Lutero.⁵⁹⁶

Não há como negar que a Reforma Protestante, sobretudo luterana, marcou um outro período de reflexão a respeito da fé: uma época especial, já que o conceito de fé tornou-se um dos pontos fulcrais da proposta de Reforma. Para Lutero, é na forma como se entende a fé que se decide a verdade e a falsidade do cristianismo: há o papel central do *sola fide*, sendo o *articulus standis vel cadentes ec-*

⁵⁹⁴ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 180 - 181.

⁵⁹⁵ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 73.

⁵⁹⁶ HÄGGLUND, B., História da teologia, p. 185.

clesiae – “o ponto, com o qual se mantêm ou caem a fé e a Igreja.”⁵⁹⁷ A controvérsia se desenvolveu sobre duas questões, ambas no campo da soteriologia. Primeiramente, para Lutero, a salvação, conforme o cristianismo ensina, pouco tem a ver com a lógica humana e com conhecimento filosófico. Isso não significa que se deva desdenhar a filosofia, quer dizer que se deve apontar um caminho diferente à teologia, no qual esta abandone o discurso filosófico-escolástico com o propósito de assumir a linguagem da cruz, que é a linguagem da Escritura (1 Coríntios 1,22-23).⁵⁹⁸ Em segundo lugar, a controvérsia nasce, essencialmente, a partir da problemática da reconciliação sacramental, a qual, centralizando-se na confissão dos pecados, no arrependimento e na penitência (sendo esta considerada obra humana) tendia esquecer que o perdão dos pecados, isto é, a justificação do pecador, é puro dom de Deus. Diante disso, Lutero recorda que a justificação é a obra de Deus a ser acolhida na fé, embasando-se no sistema paulino da justificação; o pecador só pode se tornar partícipe na justiça de Deus pela fé – *sola fide*. Duque afirma: “fé é, segundo Lutero, um existir com o centro de gravidade não em si mesmo, mas fora de si mesmo, ou seja, em Deus. Em si, o ser humano é pecador. A fé constitui o ser humano como pessoa – *fides facit personam*.”⁵⁹⁹ Por mais que tenha havido um antifilosofismo no pensamento de Lutero não é correto majorar seus elementos como irracionistas ou antirracionais. Outros, antes dele, também foram, de certo modo, “antifilosofistas”, por exemplo: Bernardo de Claraval (1090 – 1153) e Pedro Damiano (1007 – 1072). As posições de Lutero a respeito da “desnaturação” do indivíduo pecador e de sua razão são extremistas, mas de um extremismo que reivindica as melhores cauções tradicionais. Assim, o concílio de Trento não se enganou ao não sentir a necessidade de se concentrar em qualquer tipo de reabilitação da razão.⁶⁰⁰

2.4.3.2.4. João Calvino

De acordo com o historiador suíço Philip Schaff (1819 – 1893), Calvino “... foi o principal fundador e consolidador da Igreja Reformada da França e da Suíça francesa, deixando a impressão de sua mente sobre todas as outras Igrejas Refor-

⁵⁹⁷ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 101 - 102.

⁵⁹⁸ MARTINS, N., *Introdução à teologia*, p. 73.

⁵⁹⁹ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 103.

⁶⁰⁰ LACOSTE, J.-Y. *Razão*. In: *Idem, Dicionário crítico de teologia*, p. 1491.

madas na Europa e na América.”⁶⁰¹ Calvino fará comentário de quase todos os livros da Bíblia e, no púlpito, fará exposição da maior parte da Escritura, o que o tornará um dos maiores e mais importantes exegetas de todos os tempos, sendo alcunhado de “o Exegeta da Reforma”.⁶⁰² O elogio a Calvino não vem apenas de autores protestantes; o historiador católico Daniel-Rops (1901 – 1965), por exemplo, afirmou que poucos homens deixaram um rastro tão profundo, de modo que: quem poderá negar o grande legado de Calvino? Este semeou grandes ideias e determinou grandes acontecimentos: a história não teria sido a mesma se ele não tivesse vivido, pensado e agido com a sua vontade implacável. “Talvez não haja nenhum setor do protestantismo onde não se possa encontrar alguma moeda do seu tesouro [...] Calvino pertence incontestavelmente ao pequeníssimo grupo de mestres que, no decorrer dos séculos, moldaram com as suas mãos o destino do mundo.”⁶⁰³ A seguir, será apresentada uma síntese do que Calvino entende sobre os seguintes assuntos: “depravação total da natureza humana”; “conhecimento de Deus”, “fé” e “razão”. Após esta síntese, será explicado o sistema de Calvino sobre o tema fé e razão.

Primeiramente, sobre a natureza humana, Calvino entendia ser ela “depravada”. O uso desse termo não está, aqui, no sentido popular.⁶⁰⁴ de acordo com o teólogo estadunidense Robert Sproul (1939 – 2017), “o conceito de *total depravação* é geralmente confundido com a ideia de depravação completa. Na teologia reformada, total depravação refere-se à ideia de que nossa *humanidade integral* caiu. Isto é, não a parte em mim que não tenha sido afetada pela queda.”⁶⁰⁵ Ao comentar o texto de Salmo 51,5, escreveu Calvino que Davi avança para além do mero reconhecimento de um ou muitos pecados, “... confessando que nada trouxera consigo em sua entrada no mundo senão pecado, e que sua natureza era inteiramente depravada. Ele é assim levado pela consideração de uma só ofensa de peculiar atrocidade à conclusão de que nascera na iniquidade, e que era absolutamente destituído de todo bem espiritual.”⁶⁰⁶

⁶⁰¹ “... was the chief founder and consolidator of the Reformed Church of France and French Switzerland, and left the impress of his mind upon all other Reformed Churches in Europe and America” (SCHAFF, P., History of the Christian Church, § 65, p. 214, vol. 8) [tradução minha].

⁶⁰² COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 136.

⁶⁰³ DANIEL-ROPS, H., A Igreja da Renascença e da Reforma (I), p. 421, vol. 4.

⁶⁰⁴ FERREIRA, J., Antologia teológica, p. 423. (Ap. II).

⁶⁰⁵ SPROUL, R., Eleitos de Deus, p. 89, grifos do autor.

⁶⁰⁶ CALVINO, J., Salmos, Salmo 51,5, p. 430. (vol. 2).

Em segundo lugar, a respeito do conhecimento de Deus, o reformador compreendia que nele o ser humano encontra a sua verdadeira essência; conhecer a Deus significa ter uma perspectiva clara de si mesmo – a recíproca é verdadeira: não há conhecimento real de Deus sem um conhecimento correto de si mesmo.⁶⁰⁷ O conhecimento de Deus está associado a verdadeira piedade, a qual Calvino define que é a “... reverência associada com o amor de Deus que nos faculta o conhecimento de seus benefícios.”⁶⁰⁸ Isto indica que, enquanto os seres humanos não sentirem que tudo devem a Deus, que são assistidos por seu cuidado paternal, que ele é o autor de todas as coisas boas e que nada se deve buscar fora dele, jamais se sujeitarão a ele em obediência voluntária.⁶⁰⁹ Calvino critica o deus idealizado pelo filósofo Epicuro (341 a.C. – 271 a.C.), já que este confessava um deus que, colocando à parte o cuidado do mundo, apenas se aprazia no ócio. Diante disso, que ajuda traz conhecer a um deus com quem nada se tem a ver?⁶¹⁰ Eis a resposta de Calvino:⁶¹¹ “o conhecimento de Deus não consiste de uma fria especulação, mas traz consigo o culto d’Ele.”⁶¹² Portanto, se o conhecimento de Deus conduz ao culto, não se pode adorar e servir a um Deus desconhecido.⁶¹³

Em terceiro lugar, a respeito da fé, Calvino ensina que ela envolve conhecimento. Calvino discorda da visão escolástica da fé na qual, uma vez que o cristão “comum” não é capaz de entender todos os artigos da fé propostos pela Igreja, não é necessário que ele os abrace com fé explícita, mas deve aceitá-los com *fides implícita*, o que significa o mero assentimento ao ensino da Igreja.⁶¹⁴ Ao comentar o texto de Gálatas 1,8, escreveu Calvino: “que costume é esse de professar o evangelho sem saber o que ele significa? Para os papistas, que se deixam dominar pela fé implícita, tal coisa pode ser suficiente. Mas para os cristãos não existe fé onde não haja conhecimento.”⁶¹⁵ Para o reformador, o conhecimento da fé é objetivo e equivale a compreender a Escritura: “a fim de que os gálatas, que ao contrário estavam dispostos a obedecer ao evangelho, não vagueassem sem rumo sem encontrar firme fundamento em que se apoiassem, Paulo lhes ordena a permane-

⁶⁰⁷ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 105 – 106.

⁶⁰⁸ CALVINO, J., As institutas, I, 2, 1.

⁶⁰⁹ CALVINO, J., As institutas, I, 2, 1.

⁶¹⁰ CALVINO, J., As institutas, I, 2, 2.

⁶¹¹ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 106.

⁶¹² CALVINO, João, As institutas, I, 12, 1.

⁶¹³ COSTA, H., Raízes da teologia contemporânea, p. 106.

⁶¹⁴ HOEKEMA, A., Salvos pela graça, p. 143.

⁶¹⁵ CALVINO, J., Gálatas, (Gálatas 1,8), p. 32.

cerem na doutrina que lhes ensinara.”⁶¹⁶ Em outro lugar, ainda sobre a relação entre fé e conhecimento, Calvino escreveu: “a fé está situada não na ignorância, mas no conhecimento, e, de fato, depende não só de Deus, mas também da vontade divina.”⁶¹⁷ Não se alcança a salvação “... quer por estarmos prontos a abraçar como verdadeiro o que for que a Igreja houver determinado, quer por relegarmos a ela a tarefa de investigar e de conhecer, mas por sabermos que Deus é nosso Pai benévolo, em virtude da reconciliação realizada por intermédio de Cristo...”⁶¹⁸ É em virtude desse conhecimento “... e não pela submissão de nosso intelecto, [que] obtemos o ingresso no reino dos céus”,⁶¹⁹ conclui Calvino esta parte.

Em quarto lugar, sobre a razão, ao comentar Efésios 4,17, Calvino explicou que o apóstolo ensina que “... a mente humana é vaidosa. Ora, a mente é a parte que retém a primazia na vida humana; é a sede da razão; ela preside à vontade e restringe os desejos viciosos. De tal modo que ela é chamada de ‘Rainha’ pelos teólogos da Sorbonne. Mas Paulo a faz consistir de nada senão de vaidade...”⁶²⁰ Abaixo, neste mesmo comentário, Calvino continua enfatizando que a mente não regenerada por Deus não pode ter um correto entendimento da realidade. No que diz respeito ao reino de Deus e ao que está relacionado à vida espiritual, “... a luz da razão humana difere pouquíssimo das trevas; pois, antes de ser-lhe mostrado o caminho, ela é extinta; e sua perspicácia não é mais digna do que a cegueira, pois quando vai em busca de resultado, ele não existe.”⁶²¹ Os princípios verdadeiros são como centelhas que “... são apagadas pela depravação da natureza antes que sejam postas em seu verdadeiro uso.”⁶²² Eis o exemplo citado pelo reformador: “... todos sabem que existe um Deus e que devemos cultuá-lo; mas tal é o vício e a ignorância que reinam em nós, que desse confuso conhecimento passamos imediatamente para um ídolo, e assim o adoramos no lugar de Deus.”⁶²³

Os quatro pontos resumidos acima indicam que, para Calvino, existe a possibilidade universal de um conhecimento de Deus.⁶²⁴ Nas *Institutas*, Calvino cita o *sensus divinitatis*: “está fora de discussão que é inerente à mente humana, certa-

⁶¹⁶ CALVINO, J., Gálatas, (Gálatas 1,8), p. 32,

⁶¹⁷ CALVINO, J., As institutas, III, 2, 2.

⁶¹⁸ CALVINO, J., As institutas, III, 2, 2.

⁶¹⁹ CALVINO, J., As institutas, III, 2, 2.

⁶²⁰ CALVINO, J., Efésios, (Efésios 4,17), p. 134.

⁶²¹ CALVINO, J., (Efésios 4,17), p. 134 – 135.

⁶²² CALVINO, J., (Efésios 4,17), p. 135.

⁶²³ CALVINO, J., (Efésios 4,17), p. 135.

⁶²⁴ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: Idem, Dicionário crítico de teologia, p. 1491.

mente por instinto natural, algum sentimento da divindade. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade...”.⁶²⁵ De acordo com Lacoste, “... não se trata aqui, porém, de preservar os direitos da razão, mas de fundar a culpa de um homem que conhece Deus sem honrá-lo.”⁶²⁶ Calvino demonstrou para com a filosofia forte hostilidade, mesmo que na prática, juntamente com outros reformadores, não tenha podido evitar de servir-se dela na elaboração de suas doutrinas teológicas, por exemplo: a explicação dos mistérios da Trindade e da Encarnação. A profunda desconfiança dos reformadores na capacidade da razão para alcançar a verdade exerceu o papel decisivo no desenvolvimento da filosofia moderna, visto que contribuiu para fazê-la redimensionar as pretensões metafísicas da razão. Para Mondin: “em resumo, aqueles que vão ser os pontos mais notáveis da filosofia moderna: a autonomia da razão, o espírito crítico e a condenação da metafísica já são vigorosa e explicitamente afirmados pelos reformadores.”⁶²⁷

2.4.3.2.5. Immanuel Kant

Immanuel Kant (1724 – 1804) está inserido no contexto da Modernidade. De acordo com Casale, ele está na segunda fase da Modernidade, na primeira revolução que ela passa, denominada de “cultural”. Esta começa com Descartes e encontra sua expressão fundamental no Iluminismo.⁶²⁸ Antes de explicar a questão “fé e razão” em Kant, é importante deslindar o que foi o Iluminismo, já que Kant está inserido no final deste movimento. De acordo com Mondin, “o iluminismo, mais do que um sistema filosófico, é um movimento espiritual, típico do século XVIII.”⁶²⁹ Como movimento cultural europeu, o Iluminismo ocupa o século que corre entre a revolução inglesa (1688) e a francesa (1789).⁶³⁰ Seu início encontra-se no começo do século XVII: é provável que, de modo sociopolítico, ele esteja ligado à Paz de Westfália (1648) que encerrou a Guerra dos Trinta Anos e, de modo intelectual, à obra de Francis Bacon (1561 – 1626).⁶³¹ Costuma-se

⁶²⁵ CALVINO, João, *As institutas*, I, 3, 1.

⁶²⁶ LACOSTE, J.-Y. Razão. In: *Idem*, *Dicionário crítico de teologia*, p. 1491.

⁶²⁷ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 47. (vol. 2).

⁶²⁸ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., *Fe y ciencia*, p. 12.

⁶²⁹ MONDIN, B., *Curso de filosofia*, p. 177, vol. 2.

⁶³⁰ PADOVANI, U., *Filosofia da religião*, p. 109.

⁶³¹ GRENZ, S.; OLSON, R., *A teologia do século 20*, p. 14.

colocar os últimos anos do século XVIII como o fim da era do Iluminismo. Ao publicar Kant sua obra *Crítica da Razão Pura*, em 1781, a Idade da Razão encerrava-se após ter seguido o seu curso.⁶³² O nome “Iluminismo” demonstra o seu interesse principal: iluminar com a razão o obscurantismo da tradição. Assim, a história não constitui uma subida humana para a civilização; ao contrário, é o distanciamento de uma condição originária ideal, para a qual a razão tinha o dever de readmitir a humanidade.⁶³³

Em termos históricos, nos séculos XVII e XVIII o equilíbrio desenvolvido pelos teólogos da Idade Média e Reforma foi alterado radical e permanentemente, fazendo surgir uma nova cosmologia que substituiu a antiga ordenação hierárquica da realidade e, assim, inverteu o equilíbrio entre a transcendência e a imanência.⁶³⁴ Que equilíbrio era esse? Os teólogos Stanley J. Grenz (1950–2005) e Roger E. Olson (1952) denominam de o “equilíbrio clássico transcendente-imanente”, isto é, a tentativa de se alcançar o equilíbrio entre as verdades da transcendência e imanência divinas. Estas verdades têm um ponto culminante na teologia de Agostinho: “apesar de haver diferenças gritantes entre os teólogos no que diz respeito aos detalhes, todos compartilhavam de uma visão de mundo semelhante e que, em grande parte, vinha da herança de Agostinho.”⁶³⁵ A perspectiva comum enfatizava a ordenação da realidade colocando Deus no ápice, seguido das hostes angelicais. Os seres humanos se encontravam em uma posição “por um pouco menor do que Deus,” de acordo com as palavras de Davi, no Salmo 8,5, sendo colocados acima de todas as coisas no mundo, tanto animadas quanto inanimadas. Agostinho acrescentava que, a partir dessa posição elevada e transcendente a respeito do mundo, Deus tornou-se intimamente envolvido com a história, predestinando os eleitos à salvação e tomando parte nos assuntos humanos de forma absoluta através de Jesus Cristo. Deus continua a operar na vida do ser humano ao guiar o curso da história, especialmente da Igreja Cristã, por meio de sua graça.

Apesar de todas as alterações, mesmo sem desdenhar a imanência divina, o pêndulo continuava inclinado para a transcendência de Deus: “as grandes catedrais góticas, que marcaram o ponto alto da Idade Média, são testemunhas silenciosas da natureza da síntese teológica e de que a busca medieval pelo equilíbrio

⁶³² GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 15.

⁶³³ PADOVANI, U., Filosofia da religião, p. 109.

⁶³⁴ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 14.

⁶³⁵ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 14.

entre a superioridade divina e a presença de Deus certamente pendia para a transcendência.”⁶³⁶ Porém, uma transformação fundamental de perspectiva refletida no Iluminismo colocou o ser humano em uma posição elevada e supervalorizou as capacidades humanas: o Iluminismo colocou os seres humanos, e não Deus, no centro da História; Deus foi retirado de sua posição exaltada nos céus (para a qual apontavam as catedrais góticas), e colocado no mundo de assuntos humanos. Desta forma, “ao contrário do pensamento da Idade Média e da Reforma, que via a importância das pessoas relacionada a seu lugar na história do agir de Deus, os pensadores do Iluminismo determinavam a importância de Deus em termos de seu valor para a história da vida de cada um.”⁶³⁷ O Iluminismo foi mais uma tentativa humana de retorno; a Reforma, ao passar por cima da Idade Média, quis levar o cristianismo de volta aos seus inícios; o Humanismo e a Renascença voltaram mais atrás, até a civilização clássica, menosprezando o cristianismo; e o Iluminismo suprimiu a história da civilização, buscando chegar às origens dela, ao ser humano da natureza, no qual julga encontrá-lo sendo guiado pela razão.⁶³⁸

Em termos filosóficos, de acordo com o historiador Giacomo Martina (1924 – 2012), o Iluminismo é, em grande medida, fruto de dois sistemas difundidos no século XVII: o empirismo e o racionalismo. O primeiro nega toda diferença substancial entre o conhecimento sensível e o inteligível, colocando nos sentidos a fonte exclusiva dos conhecimentos, resignando as ideias inatas e exaltando e promovendo o método experimental; enquanto o segundo outorga um valor absoluto ao conhecimento racional, que progride de forma autônoma dos sentidos, reconhece como critério exclusivo de verdade a razão, que possui, em si mesma, os primeiros princípios dos quais todo o conhecimento é consequência lógica e aos quais a realidade se configura necessariamente e conduz suas especiais preferências para a matemática.⁶³⁹ O racionalismo oferece ao Iluminismo método crítico (a atitude demolidora da tradição), a fim de instaurar a luz e a clareza da razão; e o empirismo contribui para ele ao proporcionar um procedimento simples, visando reconstruir toda a realidade por elementos primitivos, através de associacionismo.⁶⁴⁰ Martina afirma: “aparentemente opostos, os dois sistemas têm vários as-

⁶³⁶ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 14.

⁶³⁷ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 15.

⁶³⁸ PADOVANI, U., Filosofia da religião, p. 109.

⁶³⁹ MARTINA, G., História da Igreja de Lutero aos nossos dias, p. 262. (vol. II).

⁶⁴⁰ PADOVANI, U., Filosofia da religião, p. 109.

pectos em comum, porquanto ambos põem o critério de verdade no sujeito, rejeitando tudo o que o transcende (é verdade o que assim parece à minha razão – e aos meus sentidos –, i. e., em suma, e de qualquer modo, ao sujeito.”⁶⁴¹ O racionalismo e o empirismo desembocam no criticismo kantista, tendo nele a sua síntese lógica: eles encontram no Iluminismo ampla divulgação e, na revolução francesa, uma expressão radical prática e política.⁶⁴² Não era difícil passar do racionalismo e do empirismo para a afirmação fundamental do Iluminismo: a plena autossuficiência do ser humano. O Iluminista pretende acabar com o obscurantismo do passado e abrir novos caminhos na filosofia, política, economia, direito, moral e religião. Este objetivo já estava presente no Renascimento – de modo confuso e contraditório; porém, chega com o iluminismo de maneira clara e consciente.⁶⁴³ Após o Iluminismo, os indivíduos pensantes queriam ser convencidos de que era razoável o que criam: eles não se interessavam mais em elaborar argumentos sobre doutrinas consideradas irracionais, como Trindade e expiação dos pecados por meio de Jesus Cristo, mantidas por textos bíblicos e pelas decisões de Concílios da Igreja Cristã. Visto que abalou, de forma bastante acentuada tanto as fundações quanto o rumo da teologia cristã, desde o Iluminismo a fé cristã nunca mais foi a mesma; certamente, ela jamais poderá ser a mesma. Isto significa que não há como contornar a Idade da Razão: Grenz e Olson enfatizam que os cristãos colocam “... a teologia em risco quando ignoram o Iluminismo. Desconsiderar as mudanças que esse pensamento introduziu acaba sempre levando a uma privatização da fé, confinando-a em ‘guetos’ de Cristianismo e causando a perda de impacto da voz do Cristianismo sobre a sociedade moderna.”⁶⁴⁴

Foi a primeira vez na história, em todos os aspectos, que a humanidade não carrega mais a marca da religião, já que a sociedade não está mais submetida a sua “dominação”. Se a cidade pagã dos tempos antigos cintilava a divindade de diversos modos, a cidade cristã se gloriava de sua consagração à Deidade, considerada única; a cidade moderna se despojou dos sinais religiosos, pois é secularizada e laicizada; o indivíduo deste tempo se desembaraçou de Deus, não se encontrando

⁶⁴¹ MARTINA, G., História da Igreja de Lutero aos nossos dias, p. 262. (vol. II).

⁶⁴² PADOVANI, U., Filosofia da religião, p. 109.

⁶⁴³ MARTINA, G., História da Igreja de Lutero aos nossos dias, p. 262 – 263. (vol. II).

⁶⁴⁴ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 13.

mais subjugado a sua lei, dando-se a si mesmo a possibilidade de negá-lo, vivendo sem ele e não mais pensando nele.⁶⁴⁵

Após estas considerações introdutórias sobre o Iluminismo, será resumido o que Kant desenvolveu quanto a relação entre fé e razão. Nele, a razão continua sendo convertida em norma exclusiva e máxima da verdade e da justiça – isto quer dizer que deve ser rejeitado como falso e moralmente incorreto tudo o que se encontra além da razão.⁶⁴⁶ O contexto do Iluminismo trouxe a distinção do que se denominou “religião natural”, com base na autonomia da razão humana, e “religião revelada”, a embasada a partir da fé em uma revelação histórica, o que causou um fosso entre razão e fé. A fé em uma revelação histórica e com conteúdos dogmáticos, passou a indicar um estágio de passagem em direção à fé racional, no sentido ético, como defendia Kant.⁶⁴⁷ Kant fundamenta seu argumento na tese de que o homem não é somente um ser de experiências sensoriais, é também um ser moral. Ele analisou que a relação humana com o mundo não é limitada pelo conhecimento científico: o mundo é um “palco” no qual os seres humanos desempenham seus papéis, sendo uma esfera de valor moral. Kant determinou a natureza moral da existência quando lançou mão do que ele considerava a experiência moral universal dos seres humanos: o senso de condicionamento moral, isto é, de “dever”. As escolhas humanas só podem ser descritas em termos de moralidade; e do mesmo modo como a dimensão teórica, essa dimensão prática ou moral da existência humana é, essencialmente, racional. Assim, Kant defendia que certos princípios racionais controlam todos os julgamentos morais válidos, tal como outros princípios racionais são o fundamento de todo o conhecimento teórico ou sensorial. Isto significa que o objetivo da dimensão moral da vida humana era tornar-se o mais racional possível.⁶⁴⁸

Kant provocou na filosofia e teologia uma verdadeira revolução: o conhecimento não é uma atividade regida pelos objetos sobre os quais versa; ao contrário, trata-se de uma atividade que cria o seu próprio objeto. Isto significa que o ser humano não conhece as coisas em si, mas apenas do modo como elas se apresentam à inteligência. Quando aplicada a Deus, esta argumentação significa que o lugar onde ele pode ser encontrado transfere-se do mundo para a consciência sub-

⁶⁴⁵ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 95, vol. 1.

⁶⁴⁶ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 12.

⁶⁴⁷ DUQUE, J., Homo Credens – para uma teologia da fé, p. 106.

⁶⁴⁸ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 13.

jetiva;⁶⁴⁹ logo esta crítica alcança o cristianismo. Sua base trata-se de uma religião revelada; o desejo é alcançar uma religião dentro dos limites da simples razão: um dos títulos da obra kantiana.⁶⁵⁰ Nesta obra, *A Religião Dentro dos Limites da Razão*, escrita em 1793, Kant procurou trabalhar a moralidade na religião cristã. Para ele, a religião oferece o objetivo maior da moralidade, visto que ela aborda sobre um poderoso Criador de leis morais cuja vontade deve ser o motivo maior de todos os seres humanos. Mantendo-se dentro do Iluminismo, Kant subordinou o cristianismo à religião universal da razão; o cristianismo não passava de um meio para o estabelecimento do bem comum ético, uma etapa dentro da introdução gradual da fé religiosamente pura. Mesmo considerando as Escrituras como norma única na Igreja, Kant afirmou que a “religião pura da razão”, a única, autêntica e universalmente válida é o princípio interpretativo das Escrituras. Para ele, a dimensão moral (“a virtude buscando a santidade”) é o verdadeiro significado que embasa as histórias bíblicas.⁶⁵¹ Kant é o principal arquiteto que demonstra que a modernidade é caracterizada pelo distanciamento entre fé e razão; com o seu racionalismo a razão apresenta-se como a que se exprime na categoria do infinito. A razão kantiana é a senhora do mundo: seja da matemática, da física etc. Paulo Costa conclui: “do outro lado, tem-se a postura fideísta, com a afirmação da fé em oposição à razão. A razão não pode conhecer a Deus. A razão neste método é a razão pecadora. Aqui se tem uma ruptura total com o esquema patrístico da razão interativa, e com o aristotelismo escolástico.”⁶⁵²

Esta evolução história da relação entre fé e razão demonstra não apenas quão amplo é o assunto, mas também a complexidade do tema. Dos tempos de Cristo até o presente, o estudo da razão foi inserido como parte constitutiva das bases do conteúdo da fé cristã, já que ter fé é também pensar. No âmbito cristão, fé e razão são amigas inseparáveis que dignificam o ser humano e facilitam a relação dele com toda a criação de Deus. No entanto, da Modernidade para o tempo presente, houve o distanciamento do que a tradição cristã ensinou sobre fé e razão: os padrões mudaram e um novo tipo de mentalidade foi criado, com o propósito de lançar a fé para o campo subjetivo e entronizar a razão como o guia autônomo

⁶⁴⁹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 78.

⁶⁵⁰ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? In: RATZINGER, J., Fe y ciencia, p. 12.

⁶⁵¹ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 32.

⁶⁵² COSTA, P. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 335.

do destino humano. No próximo capítulo, será explicado como Ratzinger responde a este dilema atual, para recuperar a harmonia entre o crer e o pensar.

3. Fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger

Após o percurso histórico das investigações que analisaram a relação entre fé e razão, ao se observar um impasse que não era próprio do início do Cristianismo, a emancipação entre fé e razão, sendo este entronizado a partir da Renascença e especialmente Iluminismo, chega-se ao pensamento de Joseph Ratzinger (1927 -) sobre o assunto. Este concentra sua reflexão no tema “fé”, abordando os seus fundamentos racionais e históricos, e as relações entre fé e razão, e entre filosofia, teologia e ciência. Ratzinger tem defendido a necessidade que a fé católica tem de ponderar ambas as relações. Preocupa-o o fato de que o Iluminismo formou a cultura que defende que a origem do que existe é irracional e impessoal. O capítulo inicia com uma síntese sobre a carreira teológica de Ratzinger. Segue-se a descrição do período da literatura de Ratzinger que é coberto pela pesquisa: 24 de junho de 1959 até 19 de abril de 2005, data em que Ratzinger foi eleito Bispo de Roma. Para Ratzinger, a fé possui um caráter pessoal, pois se trata do encontro entre Deus e o ser humano. Nesse sentido, a fé é uma relação pessoal de amizade; é uma confiança que gera conhecimento. Para ele, a fé vem do ouvir, já que o apóstolo Paulo enfatizou que a fé procede da audição (Rm 10,17). Por fim, Ratzinger afirma que a fé não é um saber (no sentido de saber mecânico), mas é confiança e alegria. A fé é amiga da razão, tendo a característica essencial de salvar a razão por entendê-la em toda a sua amplitude e profundidade, protegendo-a da restrição empírica e defendendo a verdadeira racionalidade do ser e do homem.

3.1. A relação entre fé e razão: tema constante em Joseph Ratzinger

3.1.1. Síntese sobre a carreira teológica de Ratzinger

A delimitação temática deste capítulo é explicar sobre fé e razão no pensamento do alemão Joseph Ratzinger (1927 –), um prolífico teólogo desta geração,⁶⁵³ sendo um dos mais conhecidos e discutidos teólogos do século 20⁶⁵⁴ e um

⁶⁵³ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 21.

⁶⁵⁴ CASALE, U. apud BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 7.

daqueles que ficarão para a história, pois a leitura necessariamente nos faz pensar.⁶⁵⁵ A seguir, eis uma síntese da carreira de Ratzinger:

(1) Em 6 de novembro de 1992, ele foi nomeado membro associado da prestigiosa Academia Francesa, na seção de Ciências Morais e Políticas. A teóloga católica australiana Tracey Rowland, sobre isso, afirmou: “Esta honra, conferida por uma instituição completamente secular, sediada na capital de um país reconhecido por manter Deus fora do âmbito público pelo menos desde 1789, indica, de alguma forma, a elevada reputação de Ratzinger no mundo da literatura europeia”.⁶⁵⁶

(2) Ratzinger teve cargos na Universidade de Bonn (1959 – 1963), na Universidade de Münster (1963 – 1966), na Universidade de Tubinga (1966 – 1969) e na Universidade de Ratisbona (1969 – 1977).⁶⁵⁷

(3) Em 1977, foi consagrado Bispo de Munique e Frisinga e nomeado cardeal pelo papa Paulo VI.⁶⁵⁸ Sua nova diocese era de passado ilustre e presente importante. Todavia, o sacerdote colocado de surpresa naquela sede episcopal já era um dos mais notáveis intelectuais católicos, com um lugar garantido na história da teologia contemporânea.⁶⁵⁹

(4) Ainda em 1977, foi designado prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé por João Paulo II, cargo de grande relevância, já que era considerado como o segundo mais importante dentro da Igreja Católica, após o da Sede Pontifícia.⁶⁶⁰ A Congregação para a Doutrina da Fé tem história: é a instituição vaticana que, durante quatro séculos, foi chamada de “Inquisição Romana e Universal” ou “Santo Ofício”. Essa Congregação é o instrumento por meio do qual a Santa Sé proporciona o aprofundamento da fé e vela pela sua integridade. Trata-se, portanto, da defensora da ortodoxia católica, encontrando-se, em primeiro lugar, na lista oficial das congregações da Cúria Romana.⁶⁶¹ Por isso, com a escolha de Ratzinger para essa Congregação, João Paulo II desejou fazer uma escolha de prestígio.⁶⁶²

⁶⁵⁵ RAMOS CENTENO, V., *Pensando con Ratzinger*, p. XVII.

⁶⁵⁶ ROWLAND, T., *A fé de Ratzinger*, p. 21.

⁶⁵⁷ ROWLAND, T., *A fé de Ratzinger*, p. 21.

⁶⁵⁸ ROWLAND, T., *A fé de Ratzinger*, p. 21.

⁶⁵⁹ RATZINGER, J.; MESSORI, V., *A fé em crise*, p. 7.

⁶⁶⁰ ROWLAND, T., *A fé de Ratzinger*, p. 21.

⁶⁶¹ RATZINGER, J.; MESSORI, V., *A fé em crise*, p. 2.

⁶⁶² RATZINGER, J.; MESSORI, V., *A fé em crise*, p. 7.

(5) Ratzinger participou do Concílio Vaticano II (1962 – 1965), com pouco mais de trinta anos de idade, como assessor (ou *peritus*) do cardeal de Colônia, o alemão Joseph Frings (1887 – 1978).⁶⁶³ Um dos fatos que marcou o Concílio Vaticano II foi a participação dos teólogos. O dominicano Yves-Marie Congar (1904 – 1995), no seu *Journal du Concile*, assinalou o importante papel que os teólogos desempenharam durante o Concílio Vaticano II, realizando seu trabalho em cooperação e equipes de reflexão, em harmonia com grupos de bispos. Existe, neste caso, um contraste com o concílio anterior, uma vez que grandes figuras estiveram ausentes no Concílio Vaticano I.⁶⁶⁴ Em 1990,⁶⁶⁵ Ratzinger, em um documento da Congregação Para a Doutrina da Fé, abordou sobre a vocação do teólogo na Igreja, iniciando com as seguintes palavras:

A importância do teólogo e da teologia para toda a comunidade dos crentes passou a ser visível de uma maneira nova no Concílio Vaticano II. Antes a teologia era vista como ocupação de um pequeno círculo de clérigos, como um assunto elitista e abstrato, que quase não conseguia despertar nenhum interesse para a opinião pública na Igreja.⁶⁶⁶

3.1.2. Ratzinger e o Concílio Vaticano II

No Concílio Vaticano II, o título de *peritus* era bastante importante, não importando se fosse concedido pelo papa a um teólogo antes ou depois do Concílio. Um desses peritos foi o teólogo suíço Hans Küng (1928 – 2021): ele se envolveu dinamicamente com o Concílio como perito, ocupando-se inicialmente com a eclesiologia. Todavia, as suas indagações sobre a natureza da Igreja denotavam certas nuances com os ensinamentos do Magistério.⁶⁶⁷ Outro teólogo de destaque da época do Concílio Vaticano II foi o suíço Hans Urs von Balthasar (1905 – 1988). De modo diferente do que ocorreu com grandes nomes da teologia católica do século 20, von Balthasar não foi escolhido para ser *peritus* no Vaticano II.⁶⁶⁸ Em 1974, uma obra que abordou sobre o Ofício Petrino, um tipo de apologia re-

⁶⁶³ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 21.

⁶⁶⁴ MADRIGAL TERRAZAS, S., Karl Rahner e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio, p. 128.

⁶⁶⁵ ZECCA, A. Introducción, p. 14.

⁶⁶⁶ RATZINGER, J. A “Instrução sobre a vocação do Teólogo na Igreja” (1990), p. 87.

⁶⁶⁷ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – uma biografia, p. 73 – 74.

⁶⁶⁸ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 46.

sumida contra o pensamento antipapal de Küng, fez com que Aidan Nichols (1948 –), um acadêmico e sacerdote inglês, o considerasse o livro mais profundo, sob o ponto de vista teológico, escrito sobre o papado,⁶⁶⁹ e o cardeal francês Henri-Marie de Lubac (1896 – 1991) considerasse von Balthasar como o homem mais culto do seu tempo.⁶⁷⁰ Nos tempos pós-conciliares, Ratzinger e von Balthasar mantiveram contato, conforme as seguintes palavras de Ratzinger: “naqueles dias, tinha enviado a Hans Urs von Balthasar um breve trabalho e ele, como sempre, agradeceu-me em seguida com uma carta”.⁶⁷¹ De Lubac, autor muito querido a Bento XVI,⁶⁷² também teve suas dificuldades: viveu no esquecimento por quase uma década. Depois, em 1960, o papa João XXIII o nomeou para as comissões preparatórias que organizavam o Vaticano II. Em outro momento, Paulo VI designou-o como consultor teológico do Concílio, convidando-o para concelebrar a Missa no dia da adoção solene do texto conciliar *Dei verbum*.⁶⁷³ Esse fato demonstra que tudo tem o seu tempo certo para acontecer: alguns dos importantes teólogos do século 20 tiveram de esperar muito tempo antes que seu trabalho fosse reconhecido e aceito pelo Magistério Pastoral da Igreja Católica. Pessoas da competência de Henri de Lubac, Yves Congar e John Courtney Murray (1904 – 1967), teólogo estadunidense, foram obrigadas a embargar suas publicações sobre temas teológicos importantes nos anos 50. Contudo, no Concílio Vaticano II, elas viram suas posições acolhidas e finalmente incorporadas aos documentos do ensinamento eclesial autorizado para o mundo católico. O serviço desses teólogos à comunidade crente foi exemplar e à custa de grande sofrimento pessoal.⁶⁷⁴ Percebe-se, com esses relatos, que Ratzinger esteve, no contexto do Concílio, cercado de teólogos de renome. No Concílio, Ratzinger foi muito consultado como um “astro teológico” em ascensão.⁶⁷⁵ A indicação de Ratzinger como *peritus* e seu desempenho nessa responsabilidade, conquistou a estima e a solidariedade dos

⁶⁶⁹ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 46.

⁶⁷⁰ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 46.

⁶⁷¹ “Durante aquellos días, había enviado a Hans Urs von Balthasar un breve trabajo y él, como siempre, me lo agradeció en seguida con una carta” (RATZINGER, J., Evangelio, catequesis, catecismo. Apud BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 57).

⁶⁷² VIGINI, G. (Org.), Guia para a leitura da obra de Joseph Ratzinger, p. 107.

⁶⁷³ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 45.

⁶⁷⁴ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 121.

⁶⁷⁵ DULLES, A. De Ratzinger a Bento XVI, p. 189.

que enxergavam a histórica assembleia como uma ocasião ímpar para adaptar a práxis e a pastoral da Igreja aos novos tempos.⁶⁷⁶

A participação de Ratzinger no Concílio Vaticano II se deveu à intensa amizade que desde muito cedo lhe dispensou o arcebispo de Colônia.⁶⁷⁷ Ratzinger, sobre sua amizade com o cardeal Frings, em 1997, declarou: “enquanto meu contato com o arcebispo de Munique, o cardeal Wendel, não fora totalmente sem percalços, houve logo entre mim e o pastor supremo de Colônia, o cardeal Frings, um entendimento sem complicações e até cordial”.⁶⁷⁸ “O cardeal Frings ouviu uma conferência minha sobre a teologia do Concílio, para a qual a academia católica de Bensberg me tinha convidado, e envolveu-me depois em uma longa conversa que se tornou o ponto de partida para uma colaboração que duraria anos.”⁶⁷⁹ Ratzinger continua: “... a grande hora do Concílio tinha chegado. O cardeal Frings levou consigo para Roma seu secretário Luthe e a mim como seu consultor teológico; ele conseguiu também que eu, pelo fim do primeiro período de sessões, fosse nomeado teólogo oficial (*peritus*) do Concílio”.⁶⁸⁰

O Concílio Vaticano II marcou a carreira acadêmica de Ratzinger: em muitas das suas publicações, ele continuou a debater questões que surgiram durante o Concílio; em alguns casos, ele expressou insatisfação com os documentos conciliares. A esse respeito, o teólogo alemão difere de João Paulo II, que sempre elogiava o Concílio, não o criticando.⁶⁸¹ Em 1988, Ratzinger declarou como via a ideia de Concílio na Igreja: “um Concílio é um grande desafio para a Igreja. Por meio dele, muitas coisas se põem em movimento e entram em crise. Às vezes um organismo precisa de uma operação, mas depois é preciso um tempo de regeneração e de cura normal. O mesmo vale para a Igreja e o Concílio”.⁶⁸² Depois, no ano 2000, sobre o Concílio Vaticano II, Ratzinger afirmou: “o Concílio Vaticano II se propôs a renovar o papel do cristianismo como motor da história”.⁶⁸³

⁶⁷⁶ RATZINGER, J.; MESSORI, V., *A fé em crise*, p. 8.

⁶⁷⁷ MADRIGAL TERRAZAS, S., *Karl Rahner e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio*, p. 129.

⁶⁷⁸ RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 97.

⁶⁷⁹ RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 97 – 98.

⁶⁸⁰ RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 98.

⁶⁸¹ DULLES, A. *De Ratzinger a Bento XVI*, p. 189.

⁶⁸² RATZINGER, J., *Fé e ateísmo, um casal em crise* (julho de 1988), p. 45.

⁶⁸³ “Il Concilio Vaticano secondo si era proposto di rinnovare il ruolo del cristianesimo come motore della storia” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 8, tradução minha).

3.1.3. O teólogo Ratzinger

Ratzinger é teólogo. Em 2003, atendendo ao pedido para que comentasse o fato de ser nomeado arcebispo de Munique (em 24 de março de 1977), e três meses depois ter sido criado cardeal, Ratzinger respondeu: “foi, para mim, uma grande surpresa. Não sei ainda explicar a mim mesmo tudo isso. O que sei, de qualquer forma, é que Paulo VI conhecia o meu trabalho como teólogo”.⁶⁸⁴ Às vezes, mesmo sendo prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger deixava claro quando expressava uma opinião como teólogo. Por exemplo, em 1994, ao fazer um balanço realista acerca da situação da fé,⁶⁸⁵ quando perguntado sobre sua fala de que os teólogos moderados estão muito ansiosos para mostrar que estão acompanhando os tempos, Ratzinger respondeu:

De fato, era um exame de consciência que fiz como teólogo e não como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. O meu ideal sempre foi a cientificidade estrita: método claro e documentação cuidadosa, e com isso a presença no debate científico. Continuo a considerar importantes esses elementos. Mas disso nasce outra tarefa, que é chegar à ‘sabedoria’ através da ‘ciência’, ou seja, passar do particular à visão geral e transmiti-la de modo compreensível além do muro das especializações. Se não damos esse passo, a especialização também perde o seu significado. Essa tarefa tornou-se mais importante hoje, porque são feitas vulgarizações superficiais.⁶⁸⁶

Portanto, de fato, Ratzinger é teólogo. Duas perguntas seguem esta afirmação: (1) o que é a teologia para ele? (2) em qual período podemos afirmar que Ratzinger foi teólogo – somente antes do ministério petrino confiado a ele? A segunda pergunta é essencial para a delimitação temática dessa pesquisa. Ambas serão respondidas. Com relação à primeira, será iniciada a sua resposta com a análise do significado da natureza da teologia para Ratzinger. Em síntese, ele afirmou, em 1979,⁶⁸⁷ que “... a teologia tem a ver com Deus”.⁶⁸⁸ Com essa convicção, em 1997, ele declarou: “... Deus é a temática central de meus esforços”.⁶⁸⁹ Em 1984, ele ensinou que, ao lidar com o divino, a teologia trata da “... realização

⁶⁸⁴ RATZINGER, J. O Senhor escolhe a nossa pobreza (setembro de 2003 – maio de 2005), p. 176.

⁶⁸⁵ RATZINGER, J. Um passado que não lhes diz respeito (janeiro de 1994), p. 87.

⁶⁸⁶ RATZINGER, J., Um passado que não lhes diz respeito (janeiro de 1994), p. 108.

⁶⁸⁷ RATZINGER, J., Principles of Catholic Theology, p. 398.

⁶⁸⁸ “... Theology has to do with God” (RATZINGER, J. What is Theology?, p. 316, tradução minha).

⁶⁸⁹ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 54.

compreensiva da revelação de Deus; é a fé em busca de compreender. Por conseguinte, ela própria não encontra seus conteúdos, mas os obtém da revelação, para em seguida compreendê-los em sua ligação e em seu sentido interno”.⁶⁹⁰ Nesse contexto transcendente, ele declarou, em 1997: “... quando se estuda teologia, não se quer aprender um ofício, mas compreender a fé – o que pressupõe que a fé seja verdadeira”.⁶⁹¹ Além de trabalhar para entender os assuntos da revelação divina, a teologia também labuta para que o ser humano entenda a si mesmo, ao seu próximo e à criação de Deus. Em 1997, Ratzinger declarou que o trabalho da teologia é dar “... acesso à verdadeira compreensão da própria vida, do mundo e das pessoas”.⁶⁹² Esse é o lado imanente da pesquisa teológica (mesmo que nele, também, encontre-se o elemento transcendente). Assim, nesse campo, ainda em 1997, Ratzinger declarou:

... a leitura teológica, por si só, não torna uma pessoa automaticamente melhor. Contribui um pouco para isso, quando a pessoa não se limita apenas à teoria, mas através dela procura compreender-se melhor e compreender o Homem e o mundo no seu todo, adotando-a, em seguida, como forma de vida.⁶⁹³

Nesse mesmo texto, ele concluiu: “... a teologia é, em si mesma e em primeiro lugar, uma ocupação intelectual, sobretudo quando feita com rigor científico e de forma séria. Pode ter repercussões na atitude do ser humano, mas, enquanto tal, não torna necessariamente o Homem melhor”.⁶⁹⁴ De acordo com o teólogo alemão, não foi seu propósito elaborar um pensamento original e próprio, conforme outros autores do século 20.⁶⁹⁵ Em suas palavras, ditas em 1997, Ratzinger afirmou que nunca procurou

... construir um sistema próprio, uma teologia especial. O que é específico é que, por assim dizer, eu queria simplesmente pensar com a fé da Igreja, e isso significa, sobretudo, pensar com os grandes pensadores da fé. Não é uma teologia isolada, tirada de mim mesmo, mas sim uma teologia que se abre, tanto quanto possível, dentro do caminho comum do pensamento da fé.⁶⁹⁶

⁶⁹⁰ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia., p. 16.

⁶⁹¹ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 49.

⁶⁹² RATZINGER, J., O sal da terra, p. 49.

⁶⁹³ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 11.

⁶⁹⁴ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 11 – 12.

⁶⁹⁵ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 7.

⁶⁹⁶ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 54.

Essas palavras indicam que a teologia de Ratzinger seria assim uma *com-teologia*, uma teologia em diálogo com a Igreja, a história e a própria realidade.⁶⁹⁷ O teólogo alemão não é, de fato, um intelectual recluso em sua torre de marfim:⁶⁹⁸ a sua teologia abrange todos os campos do conhecimento teológico. Pode-se afirmar que cada seção de uma biblioteca teológica tem algum livro dele;⁶⁹⁹ pois, em cinquenta anos de escrita, dificilmente há algum tema teológico sobre o qual ele não tenha explanado.⁷⁰⁰ Isso faz com que o nome de Ratzinger seja ligado a uma visão geral original da teologia sistemática.⁷⁰¹ O estudo sobre a importância da razão no cristianismo é amplamente debatido nos meios teológicos, mormente depois da publicação da encíclica *Fides et Ratio* (1998), de João Paulo II. Contudo, o assunto já ocupava a atenção de Ratzinger desde seus primeiros passos como teólogo, conforme se observa em seus artigos no início dos anos sessenta do século passado.⁷⁰²

Com respeito à segunda indagação acima – em qual período podemos afirmar que Ratzinger foi teólogo: somente antes do ministério petrino confiado a ele? –, uma resposta interessante é encontrada em Lieven Boeve (1966 –), teólogo católico belga. Boeve afirma que na obra *O Leitor Ratzinger* (escrita em coautoria de Gerard Mannion [1970 –2019], teólogo irlandês), pretende-se “... trazer à tona as linhas mestras da obra de Ratzinger, o teólogo. (...) Por isso (...) nada extraímos dos documentos que ele preparou e/ou assinou em seus cargos de Arcebispo, prefeito e papa”.⁷⁰³ Depois, completa: “claramente, vale a pena questionar se essa distinção e, particularmente, a de prefeito e teólogo, pode ser tão estritamente demarcada”.⁷⁰⁴ De fato, não está claro se a distinção de prefeito-teólogo foi delimitada com precisão quando Ratzinger exerceu a liderança da Congregação para a Doutrina da Fé.⁷⁰⁵ O que se percebe é que a carreira de Ratzinger parece ter

⁶⁹⁷ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 7.

⁶⁹⁸ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 11.

⁶⁹⁹ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 11.

⁷⁰⁰ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 28.

⁷⁰¹ MÜLLER, G., Ampliare l’orizzonte della ragione, p. 5 - 6.

⁷⁰² BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 16.

⁷⁰³ “... to bring to the fore the main lines of the work of Ratzinger, the theologian. (...) we have drawn nothing from the documents that he prepared and/or signed in his offices as Archbishop, Prefect, and Pope” (BOEVE, L. Joseph Ratzinger: his life, thought and work, p. 9, tradução minha).

⁷⁰⁴ “Clearly, it is worth questioning whether this distinction, and particularly that of Prefect and theologian, can be so strictly demarcated” (BOEVE, L. Joseph Ratzinger: his life, thought and work, p. 9, tradução minha).

⁷⁰⁵ BOEVE, L. Joseph Ratzinger: his life, thought and work, p. 9.

afetado sua teologia: sendo Arcebispo e cardeal, ele teve de assumir, com responsabilidade ascendente, a vida pública da Igreja.⁷⁰⁶ Eis dois exemplos citados por Boeve: (1) na entrevista a Messori, Ratzinger falou, pelo menos segundo o papa João Paulo II, como teólogo e não como prefeito. Nesse texto, a respeito do trabalho de Ratzinger na Congregação, Messori declarou: “quando perguntei a Ratzinger se lhe tinha custado passar da condição de teólogo (ainda mesmo que vigiado por Roma...) à de controlador do trabalho dos teólogos, ele não hesitou em responder: ‘jamais teria aceitado esse serviço à Igreja se minha tarefa fosse, antes de tudo, de controle’”.⁷⁰⁷ (2) As reflexões pessoais de Ratzinger sobre a teologia da libertação são outro exemplo. O texto da primeira instrução sobre o tema vazou para a imprensa e foi publicado em *Trenta Giorni* antes de sua promulgação oficial, revelando, desse modo, a posição do prefeito no documento. Além disso, afirma Boeve:

... já indicamos que muitos dos artigos posteriores de Ratzinger tratavam de questões teológicas, mas especialmente de problemas de política eclesial interna, nos quais ele se posicionava com bastante clareza sobre questões específicas. Uma leitura de suas publicações desse período oferece uma visão dos bastidores da dinâmica da política da Igreja e uma visão mais profunda do contexto e da visão geral.⁷⁰⁸

A conclusão chegada sobre se é plausível afirmar que há condições para que um Bispo, prefeito e papa permaneça teólogo ao mesmo tempo não é fácil de responder. De acordo com Boeve,

as desvantagens são óbvias: sob o pretexto de emitir uma opinião estritamente pessoal, alguns pronunciamentos recebem mais autoridade do que merecem. Por outro lado, as expressões pessoais e teológicas não deixam de oferecer um pano de fundo para como as decisões oficiais romanas e certas posições são tomadas.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ DULLES, A. De Ratzinger a Bento XVI, p. 201.

⁷⁰⁷ RATZINGER, J.; MESSORI, V., A fé em crise, p. 10 - 11.

⁷⁰⁸ “... we have already indicated that many of Ratzinger’s later articles dealt with theological issues, but especially with problems of internal ecclesial politics, in which he quite clearly stated his position on specific issues. A perusal of his publications from this period offers a behind-the-scenes insight into the dynamics of Church politics and a deeper insight into the context and the general vision...” (BOEVE, L. Joseph Ratzinger: his life, thought and work, p. 10, tradução minha).

⁷⁰⁹ “The disadvantages are obvious: under the pretext of rendering a strictly personal opinion, a number of pronouncements are given greater authority than they deserve. On the other hand, the personal, theological expressions nonetheless offer a backdrop to how official Roman decisions and certain positions are arrived at” (BOEVE, L. Joseph Ratzinger: his life, thought and work, p. 11, tradução minha).

A eleição do cardeal Ratzinger a papa Bento XVI deu nova atualidade à sua produção intelectual e ao seu pensamento teológico.⁷¹⁰ E ele continuou teólogo após sua eleição a papa: não há dúvida de que o Bento XVI é um dos grandes teólogos no trono de Pedro,⁷¹¹ publicando teologia de alta qualidade, sobre variedade de temas.⁷¹²

Isso significa que pensar a relação de Ratzinger com a teologia é, de certo modo, pensar na vida dele, pois ele sempre permaneceu teólogo e jamais deixou de lado, por mais diferentes que tenham sido seus encargos eclesiais, sua maneira de proceder de rigor epistemológico.⁷¹³ Desse modo, eis a importante pergunta que o pesquisador deve fazer sobre a relação teológica entre Ratzinger e Bento XVI: quando se reflete a respeito da teologia de Bento XVI, deve-se referir ao teólogo Ratzinger em seu tempo de trabalho na academia ou ao período em que ele assumiu o ministério petrino? No Brasil, trata-se de um impasse interessante, uma vez que existem publicações de livros de Bento XVI do tempo em que ele não desempenhava seu magistério. Essas edições contêm os dois nomes do autor, Joseph Ratzinger e Bento XVI, sendo que, depois de mudar seu nome para assumir o ministério petrino, o papa, na realidade, não é mais identificado por seu nome anterior.⁷¹⁴ Percebe-se, nesses casos, que o nome de Ratzinger é tão forte na teologia, que ele é preservado. Após ser eleito papa, Ratzinger demonstra uma preocupação eminentemente pastoral sem, contudo, desinteressar-se por temas especificamente teológicos.⁷¹⁵

Assim, Bento XVI demonstrou que não falaria somente como teólogo, mas também como pastor que ambiciona transmitir, acima de tudo, a beleza e a alegria do encontro pessoal com o Cristo.⁷¹⁶ Entretanto, além de falar como Pastor, Ratzinger continuou a escrever como sempre o fez, publicando vários livros em diferentes ramos da teologia, em vários deles atuando como simples teólogo, sem

⁷¹⁰ MADRIGAL TERRAZAS, S., Karl Rahner e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio, p. 127.

⁷¹¹ MÜLLER, G., *Ampliare l'orizzonte della ragione*, p. 5.

⁷¹² PELL, G. Prefácio, p. 19.

⁷¹³ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 103.

⁷¹⁴ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 106.

⁷¹⁵ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 109.

⁷¹⁶ VIGINI, G. (Org.), *Guia para a leitura da obra de Joseph Ratzinger*, p. 8.

aplicar neles seu magistério episcopal. Ratzinger sempre foi um teólogo competente e reconhecido em seu talento.⁷¹⁷

O fato de Ratzinger continuar teólogo após se tornar papa preocupou Ciriaco De Mita (1928 –), político italiano que ocupou o cargo de Primeiro-Ministro da Itália. Ele afirmou: “Ratzinger não pode ser papa, porque o papa é católico, não teólogo”.⁷¹⁸ Sobre essa frase, Andrea Monda (1966 –), jornalista e escritor italiano, comentou: “de facto, na bimilenária história da Igreja Católica, foram raríssimos os casos de papas-teólogos...”.⁷¹⁹

Contudo, os que criticam Bento XVI aplicam a ele um conceito equivocado do que é ser teólogo: seria um “técnico” (em relação ao político), um perito, um douto que, com o seu estudo e as suas teorias, expõe uma visão parcial, pessoal e não universal (isto é, “católica”) da doutrina cristã.⁷²⁰ Todavia, quando Ratzinger pensa a respeito de seu ofício de teólogo, sua apreensão é bem diferente, pois ele entende que o teólogo não é aquele que mensura o mistério de Deus por sua própria inteligência; antes, é aquele que, consciente de suas limitações, identifica a humildade como o caminho para atingir a verdade. Trata-se, portanto, do abrir-se do humano à visitação do Todo-Outro, do querer subordinar-se a ele, que é a Verdade, para que se possa viver na verdade.⁷²¹ Blanco Sarto divide a carreira de Ratzinger em o “teólogo” e o “magistério de Bento XVI”. Isso não significa, contudo, que no tempo de seu ministério petrino, Ratzinger tenha deixado de ser teólogo. Do mesmo modo, como prefeito, Ratzinger não deixou de enfatizar a relação entre fé e razão: “mais tarde, como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger insistiu repetidamente na importância do uso da inteligência também para a fé cristã. Pode-se dizer que constitui uma constante em seu pensamento; ele se treinou neste campo por seu trabalho teológico”.⁷²² É nessa linha de pensamento que se situa esta pesquisa – Ratzinger é sempre teólogo: mesmo com seus cargos na Igreja Católica (inclusive o de Bispo de Roma), ele é sempre teó-

⁷¹⁷ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 109.

⁷¹⁸ DE MITA, C. Apud MONDA, A., Bendita humildade, p. 11.

⁷¹⁹ MONDA, A., Bendita humildade, p. 11.

⁷²⁰ MONDA, A., Bendita humildade, p. 11.

⁷²¹ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 110.

⁷²² “Más adelante, como prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Ratzinger ha insistido varias veces en la importancia del uso de la inteligencia también para la fe cristiana. Se podría decir que constituye una constante en su pensamiento; él mismo se ha adiestrado en este campo con su trabajo teológico” (BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 16, tradução minha).

logo. O enfoque desta pesquisa, porém, será fundamentalmente o de examinar o que parte da obra pessoal de Ratzinger afirma sobre o tema fé e razão. Isso não impede de serem citados alguns textos e discursos de Ratzinger como prefeito da Congregação Para a Doutrina da Fé.

Caracterizar Bento XVI como um intelectual na Cadeira de Pedro não pode levar a mal-entendidos? Sim. Quando isso ocorre? Quando se ignoram aspectos importantes da vida e do pensamento do teólogo alemão, tirando ilações precipitadas a respeito das motivações de suas ações e do seu pensamento. Bento XVI é mais que um intelectual: o saber e a erudição não são para ele fins em si mesmos, e não cessam em livros profundos e dissertações eruditas. A fé cristã, de acordo com Ratzinger, não é um saber, mas confiança e alegria.⁷²³ A característica de Bento XVI não é encontrada nos temas que pesquisa, mas na forma como os aborda, tornando-os seus próprios temas, na intenção de acolher e de defender, de transmitir e refletir, de seguir e de testemunhar.⁷²⁴

3.1.4. O período coberto por esta pesquisa

Após essas considerações, é importante afirmar que o período bibliográfico coberto por esta pesquisa será de 24 de junho de 1959 até 19 de abril de 2005, data em que Ratzinger foi eleito Bispo de Roma.⁷²⁵ Conforme foi demonstrado,

⁷²³ ZABOROWSKI, H. O homem perante Deus: fé, esperança, caridade, p. 207.

⁷²⁴ ZABOROWSKI, H. O homem perante Deus: fé, esperança, caridade, p. 208.

⁷²⁵ O principal material de Joseph Ratzinger consultado sobre este tema foi: a obra de 1960 – RATZINGER, Joseph. El Dios de la fe y el Dios de los filósofos. Traducción: Jesús Aguirre. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006; a de 1968 – RATZINGER, Joseph. Introducción al cristianesimo: lezione sul Simbolo apostolico. Brescia: Queriniana, 2005. (RATZINGER, Joseph. Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico. Tradução: José W. Filho. São Paulo: Herder, 1970); a de 1969 (contendo textos de 1965) – RATZINGER, Joseph. O que é ser cristão. Caxias do Sul: Paulinas, 1969; a de 1970 – RATZINGER, Joseph. Fé e futuro. Tradução: Conceição B. de Sousa. João do Estoril: Principia, 2008; a de 1979, 1981 e 1996 (reunidas em): RATZINGER, Joseph. No princípio Deus criou o céu e a terra. Tradução: Alfredo Dinis e Miguel Panão. 3. ed. Parede: Lucerna, 2019; a de 1973 – RATZINGER, Joseph. Dogma e anúncio. Tradução: Antonio Steffen. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013; a de 1982 – RATZINGER, Joseph. Principles of Catholic Theology: building stones for a fundamental theology. San Francisco: Ignatius, 1987. (RATZINGER, Joseph. Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985. (v. 178: Sección de teología y filosofía)); a de 1985 – RATZINGER, Joseph; MESSORI, Victor. A fé em crise: o cardeal Ratzinger se interroga. Tradução: Fernando J. Guimarães. São Paulo: EPU, 1985; a de 1987 – RATZINGER, Joseph. Chiesa, ecumenismo e política: nuovi saggi di ecclesiologia. 2. ed. Milano: Edizioni Paoline, 1987; a de 1991 – RATZINGER, Joseph. A Igreja e a nova Europa. Tradução: Henrique B. Ruas. Lisboa: Verbo, 2005; a de 1993 – RATZINGER, Joseph. Natureza e missão da teologia. Tradução: Carlos A. Pereira. Petrópolis: Vozes, 2008; a de 1996 – RATZINGER, Joseph. O sal da terra: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio. Tradução: Inês M. de Andrade. Rio de Janeiro:

esse é o tempo do papa teólogo, o que não significa que, ao se tornar Bento XVI, Ratzinger tenha arrefecido seu labor teológico. Quais os temas que Ratzinger trabalhou antes de ser eleito papa? O teólogo católico James Corkery ensina que são abundantes os temas eclesiológicos, como a liturgia, o primado petrino, a Eucaristia, a natureza da Igreja, a colegialidade episcopal, o Concílio Vaticano II, o relacionamento entre a Igreja e o mundo e o ecumenismo. Para Corkery, no pensamento de Ratzinger, “a escatologia é uma grande preocupação. Presentes em sua obra estão todos os temas tradicionais da escatologia individual, assim como a teologia da história e a relação entre história da salvação e metafísica”.⁷²⁶ A vivência da fé cristã no mundo contemporâneo também é tópico recorrente na teologia de Ratzinger. A questão a respeito de Deus é constante, sendo ricamente deliberada. Jesus Cristo é o tema-chave nas obras acadêmicas e espirituais de Ratzinger, assim como a criação, salvação e natureza da humanidade. Por fim, conclui Corkery: “questões de moralidade, interpretação bíblica e a relação entre fé e filosofia estão presentes e bem investigadas nas obras dele”.⁷²⁷

3.1.5. “Fé razão”: tema presente em Ratzinger

Agostinho de Hipona (354 – 430) demonstra que as pessoas podem ter um assunto pelo qual se interessam em investigar desde a sua juventude. Entre 388 a 395,⁷²⁸ ele escreveu a obra *De libero arbitrio*. Conforme registrado nela, Evódio perguntou a Agostinho: “dize-me, entretanto, qual a causa de praticarmos o

Imago, 1997. (Um diálogo com Peter Seewald); a de 1997 – RATZINGER, Joseph. Lembranças da minha vida: autobiografia parcial (1927-1977). Tradução: Frederico Stein. São Paulo: Paulinas, 2006; a de 2000: RATZINGER, Joseph; D’ARCAIS, Paolo F. Deus existe? Tradução: Sandra M. Dolinsky. São Paulo: Planeta, 2009; RATZINGER, Joseph. Prefácio à reedição de 2000. In: Idem. Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico. Tradução: Alfred J. Keller. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 11 – 23; a de 2005 – RATZINGER, Joseph. Fé, verdade e tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo. Tradução: Sivar H. Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2013; RATZINGER, Joseph; HABERMAS, Jürgen. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Tradução: Alfred J. Keller. Aparecida: Ideias e Letras, 2013.

⁷²⁶ “Eschatology is a major preoccupation. Present in his work are all the traditional themes of individual eschatology, as well as the theology of history and the relationship between salvation history and metaphysics” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 28, tradução minha).

⁷²⁷ “Questions of morality, biblical interpretation and the relationship between faith and philosophy are all present and well probed in his works” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 28, tradução minha).

⁷²⁸ ALTANER, B.; STUIBER, A, Patrologia, p. 425.

mal?”.⁷²⁹ Este respondeu: “Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem”.⁷³⁰ Quando se estuda a literatura de Ratzinger, percebe-se que um dos temas de grande relevância desde a juventude dele é a relação entre fé e razão. O tema indicava sua paixão juvenil pela filosofia,⁷³¹ pois desde seus primeiros passos em teologia, Ratzinger abordará as semelhanças e diferenças entre fé e filosofia,⁷³² uma preocupação não apenas antiga, mas também constante ao longo de toda a sua vida acadêmica.⁷³³

Ratzinger concentra sua reflexão no tema “fé”, abordando os seus fundamentos racionais e históricos, as relações entre fé e razão, e entre filosofia, teologia e ciência.⁷³⁴ Esse tema é tão importante que acompanha o cristianismo desde seu início.⁷³⁵ Ratzinger não faz desse tema uma questão impessoal: mesmo enfatizando, em numerosas palestras dirigidas a plateias de especialistas, que Deus é o *logos* eterno, ou a razão na criação, o teólogo alemão se interessou, do mesmo modo, pelo tema de que Deus é amor, e na relação que existe entre o amor e a fé e entre a fé e a razão. Ele tem defendido a necessidade que a fé católica tem de ponderar ambas as relações.⁷³⁶ Após ser eleito papa, Ratzinger continuou a enfatizar o tema. Um dos discursos mais famosos sobre isso foi o que ele realizou em 12 de setembro de 2006, a *lectio magistralis*, um discurso à Universidade de Ratisbona, na visita pastoral a sua nativa Baviera. Não há dúvida de que esse discurso marcou um momento essencial na história universitária não apenas na Alemanha, na qual, mais uma vez, Ratzinger sublinhou a íntima conexão entre fé e razão.⁷³⁷ Karl Lehmann (1936 – 2018), cardeal católico alemão, ao comentar a abrangência do discurso de Ratisbona dentro do panorama teológico de Ratzinger, afirmou: “o discurso do papa Bento XVI não foi centrado em torno do Islã, mas em um tema no qual o teólogo Joseph Ratzinger havia abordado desde o início de sua carreira, no ano de 1959: a relação entre fé e razão”.⁷³⁸

⁷²⁹ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, I, 2, 4.

⁷³⁰ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, I, 2, 4.

⁷³¹ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 57.

⁷³² BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 58.

⁷³³ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 145.

⁷³⁴ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes?, p. 43.

⁷³⁵ CASALE, U. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes?, p. 43.

⁷³⁶ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 23.

⁷³⁷ MÜLLER, G., Ampliare l’orizzonte della ragione, p. 8.

⁷³⁸ “el discurso del papa Benedicto XVI no estaba centrado en torno al islam, sino sobre un tema en que el teólogo Joseph Ratzinger había abordado desde el principio de su carrera en el año 1959:

Em 1959, com 32 anos, Ratzinger recebeu sua primeira nomeação universitária: professor de Teologia Fundamental na Universidade de Bonn. O tema escolhido para a sua palestra inaugural foi teologicamente fundamental, um tópico ecumenicamente sensível: *o Deus da fé e o Deus dos filósofos*, uma contribuição ao problema da teologia natural.⁷³⁹

3.2. A Fé

3.2.1. A Fé na Escritura Sagrada

3.2.1.1. A fé no Antigo Testamento: a pessoa de Abraão

De que maneira se pode tratar o tema “fé”? No Advento de 1965, na Catedral de Münster, Joseph Ratzinger fez algumas preleções com o propósito de, “... imediatamente após o Concílio, buscar o sentido profundo da hora adventícia, dar uma resposta ao problema do sentido e missão permanentes da fé cristã”.⁷⁴⁰ Em uma dessas preleções, ao iniciar a resposta às perguntas: “por que a fé está sempre em luta com a ciência?” e “não se trata a corrupção do cristianismo no fato de ele exigir a fé (no sentido de doutrina) em lugar da caridade?”, Ratzinger afirmou: “sem dúvida, nesta pergunta há algo muito sério, e como todos os problemas realmente graves, não pode ser resolvida em um instante, com uma frase feita”.⁷⁴¹ Com essa resposta, ele afirma que qualquer questão a respeito da fé não pode ser respondida com algum tipo de jargão. Ratzinger é cauteloso em analisar questões complexas. Outro exemplo, além do concedido acima, está na análise da pergunta pelo sentido da morte com base na fé cristã. Antes de procurar a resposta, Ratzinger reflete, em 1959:⁷⁴² “... não se deve esquecer que perguntas como aquela pela vida e pela morte, em última análise, não podem nunca ser respondidas simplesmente com uma fórmula; elas encontram a sua verdadeira resposta apenas na

la relación entre fe y razón”. LEHMANN, K. apud BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, p. 157, tradução minha).

⁷³⁹ CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 30.

⁷⁴⁰ RATZINGER, J., *O que é ser cristão*, p. 7.

⁷⁴¹ RATZINGER, J. *O que é ser cristão: acima de tudo, o amor* (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 53.

⁷⁴² BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo*, p. 248.

apropriação vivida da fórmula”.⁷⁴³ Alguns anos depois, o teólogo alemão realizou algumas conferências radiofônicas (dezembro de 1969), em um programa especial da Emissora Radiofônica da Baviera.⁷⁴⁴ Em uma delas, ele afirmou que “... a fé em sentido cristão não é primeiramente um sistema de saber misterioso, mas uma afirmação sobre a existência, uma decisão fundamental sobre o destino da realidade humana que, para começar, descrevemos com a palavra acreditar”.⁷⁴⁵ Isso significa que é importante para a compreensão da fé cristã a vivência dela: “... o que de facto significa a fé para o homem não pode ser demonstrado de um modo abstracto e só se pode tornar evidente nos homens que viveram coerentemente e até ao fim essas exigências”.⁷⁴⁶

A Escritura ensina sobre a fé. A unidade do conceito escriturístico de fé entre Antigo e Novo Testamento é Abraão, uma vez que sua fé culmina no Cristo histórico. Na mesma conferência radiofônica citada acima, Ratzinger explicou:

A *Bíblia*, que descreve a primeira etapa da história da fé e que, ao mesmo tempo, apresenta um padrão constante, cita Abraão como a grande figura exemplar do crente, o homem que, por volta do ano 2000 a. C., iniciou o seu caminho, em cuja meta se encontra a figura de Jesus de Nazaré. Esse homem, cujo perfil só podemos reconstituir vagamente a partir das tradições fragmentárias preservadas no Antigo Testamento, também é considerado no Novo Testamento o antepassado de todos os crentes, de modo que Paulo considera que os cristãos são justamente filhos de Abraão: segundo o seu ponto de vista, são eles e só eles que continuam o caminho que ele começou.⁷⁴⁷

Deus fez a promessa a Abraão, “... o modelo fundamental de toda a fé...”,⁷⁴⁸ de que ia acompanhá-lo em direção à terra da promessa (Gênesis 12,1-3). As reflexões de Ratzinger sobre isso devem ser citadas:

(1) Abraão entrega seu futuro nas mãos do Deus que lhe chama: “encontrou Deus e entrega o seu futuro em suas mãos, ousa por Ele um novo futuro, que de

⁷⁴³ RATZINGER, J. Sobre a teologia da morte (1959), p. 239.

⁷⁴⁴ RATZINGER, J., Fé e futuro, prefácio, p. 9.

⁷⁴⁵ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 33.

⁷⁴⁶ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 34.

⁷⁴⁷ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 34 - 35, grifo do autor.

⁷⁴⁸ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 39.

início é obscuro. A palavra ouvida é para ele mais real do que aquilo que pode ser calculado, do que aquilo que pode agarrar”.⁷⁴⁹ Desse modo, o futuro

... ganha primazia em relação ao presente e a palavra ouvida supera aquilo que se pode tocar. Deus é para ele mais importante do que ele próprio e do que as coisas que ele pode abranger com o seu olhar. Quebra-se a barreira daquilo que pode ser calculado, do tido com que se lida, e irrompe um novo horizonte infinitamente mais vasto, até à eternidade, até ao Criador.⁷⁵⁰

(2) O conceito de peregrinação é presente no chamado de Abraão e no seu desenvolvimento. Vale recordar que a figura do peregrino foi utilizada para indicar o indivíduo que, nesse mundo, vive pela fé. Para Ratzinger, a peregrinação é a figura que a Escritura usa para demonstrar a conscientização que a fé concede a Abraão: “tudo se exprime na imagem e na realidade da peregrinação: Abraão está a caminho. Já não pertence a nenhum lugar específico e por isso se tornou livremente e em qualquer lugar um estrangeiro, um hóspede”.⁷⁵¹ Na História da Igreja, Agostinho de Hipona (354 – 430), ao apresentar a transcendência de Deus em relação à vida passageira do ser humano nesta terra, usa também a figura do peregrino. Na obra *Confissões*, no Livro X, Agostinho traz uma meditação sobre a eternidade e o tempo, embasando-se no primeiro versículo do Gênesis.⁷⁵² O filósofo brasileiro Moacyr Novaes Filho afirmou que “o esforço incessante para encurtar uma distância infinita é apresentado pela metáfora do peregrino, não raro utilizada por Agostinho, que permite exibir certa ambiguidade da relação do tempo com a eternidade”.⁷⁵³ Agostinho afirma:

“Senhor, tem compaixão de mim e atende” o meu desejo. Não creio que seja um desejo de coisas terrenas, de ouro ou prata ou pedras preciosas, belas roupas, honras e poder ou prazeres carnis, nem tampouco de coisas necessárias ao corpo e a esta nossa vida de peregrinação, coisas essas que todas nos serão dadas em acréscimo se procurarmos o teu reino e a tua justiça.⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 38.

⁷⁵⁰ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 38.

⁷⁵¹ RATZINGER, J., Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 38.

⁷⁵² NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 211.

⁷⁵³ NOVAES FILHO, M., A razão em exercício, p. 213.

⁷⁵⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, XI, 2, 4.

Ao refletir sobre a figura do peregrino em relação à fé, conclui Ratzinger: “... a fé significa tornar-se peregrino e ultrapassar aquele falso sedentarismo que amarra o homem ao que é ‘pequenino, mas meu’ e lhe rouba assim a sua verdadeira grandeza”.⁷⁵⁵

(3) A fé indica a confiança no Deus que chama para segui-lo. “Abraão, em nome do futuro que a fé lhe prometia, se tornou apátrida e encontrou a sua pátria precisamente na certeza de sua fé.”⁷⁵⁶ Em outra conferência radiofônica de 1969, Ratzinger declarou que “... o cerne da fé não é um sistema de conhecimentos, mas sim uma confiança”.⁷⁵⁷ A partir da história de Abraão, o teólogo alemão define “fé” do seguinte modo: “a fé significa que o futuro prevalece sobre o presente, significa a disponibilidade de abandonar o Presente graças ao futuro. A fé significa uma vida vivida com espírito de confiança. A fé significa a certeza de que é Deus quem assegura o futuro do homem”.⁷⁵⁸ Dentro dessa definição, Ratzinger enfatiza que a fé é conduz o pensamento humano para a eternidade:

A fé significa, portanto, a ruptura com o mundo do calculável, do cotidiano e o contacto com o eterno, o interesse do homem pelo eterno – pelas coisas da eternidade; significa a coragem audaz que o homem pode sentir perante o eterno, contra a presunção da mentalidade tacaña, que não quer ver para lá do imediato e que não ousa enfrentar as coisas grandes, coisas que na vida humana, podem ir mais além do que o pão de cada dia e o sustento para o dia seguinte.⁷⁵⁹

Observa-se, nessa definição, que Ratzinger já criticava, no final da década de 1960, a fé que não vislumbra a eternidade, mas se detém apenas no que é calculável e cotidiano.

3.2.1.2 A fé no Novo Testamento

3.2.1.2.1 Ato de Deus e ato humano

⁷⁵⁵ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 50.

⁷⁵⁶ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 39.

⁷⁵⁷ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e saber” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 30.

⁷⁵⁸ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 39.

⁷⁵⁹ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e existência” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 39 - 40.

A partir do Novo Testamento, Ratzinger deduz que a fé é um dom de Deus que se recebe; não algo fabricado ou inventado.⁷⁶⁰ Em 1990, ao discursar no Sínodo sobre a formação sacerdotal,⁷⁶¹ Ratzinger declarou: “a fé não é inventada pelo homem: o homem não faz de si mesmo um cristão pela sua meditação ou pela honestidade moral. A conversão à fé se origina sempre fora. É um dom que vem de um Outro, de Cristo que vem ao nosso encontro”.⁷⁶² “Quando se perde de vista esse ‘*extra divinum*’, a estrutura essencial da fé cristã corre perigo.”⁷⁶³ Desse modo, de acordo com Ratzinger, a fé será dom, receptividade e atividade, dar e receber – um dom de Deus que se recebe, nunca algo inventado.⁷⁶⁴ De fato, em 1965, Ratzinger ensinou: “a fé, em sua forma mais simples e profunda, não é senão aquele instante de amor no qual reconhecemos que também nós temos necessidade de que nos ajudem”.⁷⁶⁵ A fé, continua ele,

... consiste em superar a autocomplacência e a autossatisfação do que se sente satisfeito e diz: “fiz tudo, não necessito de ajuda.” Na “fé”, termina o egoísmo, autêntica contraposição do amor. A fé está presente no amor verdadeiro; é, tão somente, o momento culminante do amor: a receptividade do que não se fundamenta em suas próprias forças, mas sente-se necessitado e auxiliado.⁷⁶⁶

Se a fé é um dom que se recebe (um presente de Deus), logo, por meio dela, espera-se que o cristão auxilie os outros como testemunho de sua fé. Assim, o ato de fé será sempre livre e pessoal, por intermédio do qual o sujeito se apropria da mensagem proclamada pela comunidade crente e a torna sua, fazendo com que ela se transforme em seu horizonte de vida.⁷⁶⁷ A fé é um dom. Anos mais tarde, o *Catecismo da Igreja Católica* afirmava essa convicção. Esse Catecismo, segundo Ratzinger, deveria ser enviado, “... em primeiro lugar, se deveria ter em mente aqueles que mantêm toda a estrutura da catequese: os bispos. O livro deveria servir a eles primeiramente, e a seus colaboradores responsáveis pela catequese nas

⁷⁶⁰ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 83.

⁷⁶¹ RATZINGER, J. Começar do “Nada” (novembro de 1990), (nota do organizador), p. 71.

⁷⁶² RATZINGER, J. Começar do “Nada” (novembro de 1990), p. 76.

⁷⁶³ RATZINGER, J. Começar do “Nada” (novembro de 1990), p. 76.

⁷⁶⁴ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 144.

⁷⁶⁵ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 54.

⁷⁶⁶ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 55.

⁷⁶⁷ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 108.

diversas Igrejas locais”.⁷⁶⁸ Contudo, “na Igreja, os leigos também são co-portadores da fé; eles não só recebem a doutrina, mas também a transmitem através de seu senso de fé, e a desenvolvem. Eles respondem igualmente tanto por sua estabilidade como por sua vivência”.⁷⁶⁹ Essa fala do cardeal prefeito foi muito importante, já que “na crise do período pós-conciliar, o senso da fé dos leigos é que contribuiu de forma essencial para o discernimento dos espíritos”.⁷⁷⁰ Alguns anos depois, em 2003, Ratzinger reconheceu que “... é evidente que hoje a ignorância religiosa é enorme; basta falar com as novas gerações... No pós-Concílio, evidentemente, não se conseguiu concretamente transmitir os conteúdos da fé cristã”.⁷⁷¹

Todavia, o que foi feito teve a ajuda dos cristãos leigos que se mantiveram fiéis aos ensinamentos da Igreja. Portanto, Ratzinger afirmou, em 1993, que o Catecismo “... deveria ser também acessível para os leigos interessados; deveria constituir um instrumento de sua maioria e de sua própria responsabilidade pela fé. Que não apenas fossem instruídos pelos superiores, mas que pudessem dizer por si mesmos: Esta é nossa fé”.⁷⁷²

Por fim, em terceiro lugar, sendo o Catecismo essencial para a tarefa da catequese e da evangelização, “apresenta-se como ajuda também para os agnósticos, para os que questionam e buscam, de modo que possam saber em que a Igreja Católica acredita e o que procura viver”.⁷⁷³ Ratzinger confirmou essa ideia (dita em 1993) em 2003: “a edição de 1992 é um ponto de referência importante para se saber o que ensina a Igreja, e por isso é útil até para quem não é católico”.⁷⁷⁴

Retornando, agora, ao tema proposto, de que a fé é um dom que se recebe (um presente de Deus), Ratzinger o ensinou, e o *Catecismo da Igreja Católica* confirmou essa convicção como Tradição da Igreja. Ao citar o texto bíblico em que Pedro afirmou que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo (Mateus 16,17), o Catecismo comenta: “a fé é um dom de Deus, uma virtude Sobrenatural infundida por ele”.⁷⁷⁵ “Crer só é possível pela graça e pelos auxílios interiores do Espírito

⁷⁶⁸ RATZINGER, J. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica, p. 19.

⁷⁶⁹ RATZINGER, J. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica, p. 19.

⁷⁷⁰ RATZINGER, J. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica, p. 19.

⁷⁷¹ RATZINGER, J. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 168.

⁷⁷² RATZINGER, J. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica, p. 20.

⁷⁷³ RATZINGER, J. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica, p. 20.

⁷⁷⁴ RATZINGER, J. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 167.

⁷⁷⁵ CEC, 153.

Santo.”⁷⁷⁶ Entretanto, em outro lugar, completa: “mas não é menos verdade que crer é um ato autenticamente humano. Não contraria nem a liberdade nem a inteligência do homem confiar em Deus e aderir às verdades por Ele reveladas”.⁷⁷⁷ Ratzinger trabalha a fé como ato autenticamente humano, quando alude as ações humanas realizadas pela fé: por exemplo, em 1965, ele fez menção ao texto que alude ao juízo final (Mateus 25,34-46), especialmente enfatizando o verso 45, onde Cristo declara que todas as vezes que o seu povo deixou de ajudar os necessitados, a ele mesmo deixou de ajudar. Sobre a passagem, ele refletiu que “de acordo com esta parábola, o juiz do mundo não pergunta as teorias que um homem teve sobre Deus e sobre o mundo. Não pergunta pelos conhecimentos dogmáticos, mas pelo amor. Este basta para salvar o homem”.⁷⁷⁸ Assim,

o amor que aqui se descreve como a essência do cristianismo exige de nós que procuremos amar como Deus ama. Ele não nos ama porque somos especialmente bons, especialmente serviçais, porque lhe somos úteis ou necessários; ama-nos, não porque nós somos bons, mas porque ele é bom.⁷⁷⁹

A partir do desenvolvimento desse conceito, Ratzinger declara: “ser cristão significa ter amor”.⁷⁸⁰ Ele repete essa frase pouco depois em seu sermão, com a seguinte explicação: “ser cristão significa ter amor; significa realizar a revolução copernicana, pela qual deixamos de nos considerar o ponto cêntrico do universo e não permitimos que os outros girem somente ao nosso redor”.⁷⁸¹ O desafio de ser realmente cristão é feito nas seguintes perguntas: alguém pode dizer que nunca passou indiferente ao lado do que sentia fome ou sede, ou de qualquer necessitado? Alguém pode afirmar que cumpre perfeitamente o serviço desinteressado ao pobre? Quem não pode reconhecer que, mesmo na bondade praticada para com os outros, sempre permanece um pouco de egoísmo e de autossatisfação que conduz à fixação em si mesmo? Quem pode veementemente afirmar que vive, mais ou menos, na ilusão pré-copernicana, ao considerar a estrutura dos outros apenas em

⁷⁷⁶ CEC, 154.

⁷⁷⁷ CEC., 154.

⁷⁷⁸ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 50.

⁷⁷⁹ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 51.

⁷⁸⁰ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 52.

⁷⁸¹ RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 53.

relação ao próprio eu? O auxílio para que essas situações sejam controladas, de acordo com Ratzinger, encontra-se no uso correto da fé:

Porque esta, no fundo, significa que o déficit do amor que todos temos, somente é preenchido com a abundância de Jesus Cristo. Diz-nos, simplesmente, que Deus derramou abundantemente seu amor entre nós, cobrindo de antemão nosso déficit. Em uma palavra, não significa outra coisa que reconhecer nossa indigência; significa estender a mão e deixar que nos deem.⁷⁸²

O tema do “amor” é fundamental na carreira teológica de Ratzinger. Por isso, ligá-lo à fé não surpreende. Um dos textos que ele gosta de citar é 1 Coríntios 13,13, no qual Paulo nomeia como importante para a vida de cada cristão a fé, a esperança e o amor. Para Corkery, “não é por acaso que o livro de Joseph Ratzinger sobre Boaventura termina com a citação (...) de Primeira [epístola de] Coríntios”.⁷⁸³ Depois de ser eleito papa, Ratzinger continuou a sistematizar sua teologia em torno das três principais realidades cristãs, denominadas de “virtudes teológicas”. De acordo com o *Catecismo da Igreja Católica*, “... as virtudes teológicas se referem diretamente a Deus. Dispõem os cristãos a viver em relação com a Santíssima Trindade e têm a Deus Uno e Trino por origem, motivo e objeto”.⁷⁸⁴ Qual o objetivo dessas virtudes? O Catecismo continua:

As virtudes teológicas fundamentam, animam e caracterizam o agir moral do cristão. Informam e vivificam todas as virtudes morais. São infundidas por Deus na alma dos fiéis para torná-los capazes de agir como seus filhos e merecer a vida eterna. São o penhor da presença e da ação do Espírito Santo nas faculdades do ser humano. Há três virtudes teológicas: a fé, a esperança e a caridade.⁷⁸⁵

Ratzinger, sendo papa, escreveu três encíclicas: *Deus caritas est* (2005), *Spe Salvi* (2007) e *Caritas in veritate* (2009). De acordo com Manzatto, “a temática teológica tratada transparece no simples olhar desses títulos: fé, esperança e caridade. É a abordagem tripartite daquilo que significa ser cristão”.⁷⁸⁶ Percebe-se que

⁷⁸² RATZINGER, J. O que é ser cristão: acima de tudo, o amor (Sermão, Catedral de Münster, Advento de 1965), p. 54.

⁷⁸³ “It is no accident that Joseph Ratzinger’s book on Bonaventure ends with the above quotation from first Corinthians” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 34, tradução minha, acréscimo meu).

⁷⁸⁴ CEC, 1812.

⁷⁸⁵ CEC, 1812.

⁷⁸⁶ MANZATTO, A. Bento XVI e a teologia: o lugar da teologia na universidade, p. 106.

as encíclicas de Ratzinger continuam as ênfases que dadas por ele antes do ministério petrino.

3.2.1.2.2. A fé é unida ao conceito de conversão

Ratzinger afirma que a fé está unida ao conceito de conversão (*μετάνοια* [*metanoia*]). Sendo assim, da mesma forma que a fé é estruturalmente marcada pela *metanoia*, também a salvação precisa ser compreendida.⁷⁸⁷ O que é *μετάνοια* (*metanoia*)? Em 1972,⁷⁸⁸ foi escrito um artigo pelo professor Ratzinger, que já havia se mudado para Regensburg. No texto, ele insiste novamente na necessidade da conversão, especialmente após um otimismo (talvez excessivo) pós-conciliar.⁷⁸⁹ Ratzinger explica a dificuldade em se definir *metanoia*: “qualquer tentativa de traduzir a palavra ‘metanoia’ esbarra imediatamente em dificuldade: repúdio, mudança de opinião, arrependimento, expiação, conversão, reforma – tudo isso se sugere, mas nenhum deles esgota o sentido pleno da palavra”.⁷⁹⁰ De acordo com ele, “conversão” e “reforma” (no sentido de “toda a vida”), talvez revelem melhor o caráter radical do que realmente significa *metanoia*: “um processo que afeta toda a existência de alguém – e sua existência inteiramente, isto é, em toda a sua extensão temporal – e que requer muito mais do que apenas um único ou mesmo um ato repetido de pensar, sentir ou querer”.⁷⁹¹ Depois, Ratzinger afirma que “talvez a dificuldade da interpretação linguística esteja ligada ao fato de que todo o conceito se tornou estranho para nós, que o conhecemos apenas em pedaços isolados e não mais como um todo abrangente”.⁷⁹² Ele cita uma preo-

⁷⁸⁷ BOEVE, L. Christ, humanity and salvation, p. 57.

⁷⁸⁸ RATZINGER, J., Principles of Catholic Theology, p. 395; BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, nota 69, p. 79.

⁷⁸⁹ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, nota 69, p. 79.

⁷⁹⁰ “Any attempt to translate the word ‘metanoia’ runs immediately into difficulty: repudiation, change of mind, repentance, atonement, conversion, reformation – all these suggest themselves, but none of them exhausts the word’s full meaning” (RATZINGER, J. Faith as Conversion – Metanoia (1972), p. 55, tradução minha).

⁷⁹¹ “a process that affects one’s entire existence – and one’s existence entirely, that is, to the full extent of its temporal span – and that requires far more than just a single or even a repeated act of thinking, feeling or willing” RATZINGER, J. Faith as Conversion – Metanoia (1972), p. 55, tradução minha).

⁷⁹² “Perhaps the difficulty of linguistic interpretation is linked to the fact that the whole concept has become strange to us, that we know it only in isolated bits and pieces and no longer as a comprehensive whole” (RATZINGER, J. Faith as Conversion – Metanoia (1972), p. 55, tradução minha).

cupação teológica atual: a questão da linguagem teológica para o ser humano de hoje.

Ratzinger ensina que o termo *metanoia* soa estranho, do mesmo modo que acontece com conceitos como “pecado” e “penitência”. *Metanoia* também desapareceu do discurso humano contemporâneo e tornou-se um novo tabu. No entanto, ele insiste que no termo encontra-se a chave para uma compreensão adequada da salvação.⁷⁹³

De fato, a linguagem teológica atravessa uma crise profunda. Quase sempre, ela já não é inteligível, nem mesmo para os que creem. Dessa forma, expressões como “encarnação”, “ressurreição”, “ascensão”, “pecado original”, “transubstanciação”, “inferno”, “purgatório” etc. suscitam considerável perplexidade.⁷⁹⁴ Uma das causas dessa crise de linguagem teológica foi a secularização que, no sentido de *secularidade*, está associada à ideia de autonomia do âmbito político em relação ao campo religioso.⁷⁹⁵

A secularização implica a exclusão da figura de Deus como estruturador da vida social, como proveniência de valores que embasam as discussões políticas e econômicas e, ainda, como hipótese para a pesquisa científica.⁷⁹⁶ A *secularização* e a *demitização* puseram em questão a esfera do sagrado e do sobrenatural e, por conseguinte, conduziram ao problema do sentido de toda a linguagem religiosa usada pela Sagrada Escritura, Igreja e Teologia.⁷⁹⁷ O alemão Joseph Moingt (1915 – 2020), em 2002, também refletiu sobre o tema:

Depois de ter observado a perda generalizada da crença em Deus na cultura moderna e o desaparecimento da religião das estruturas profundas da sociedade e ter refletido sobre o fato de a fé cristã não ter sua origem nas crenças religiosas arcaicas da humanidade, tendo contribuído de maneira significativa para libertar o espírito humano de tais crenças, uma vez que está fundada na palavra de Deus recebida de Cristo e recebe sua força do Espírito Santo, resta apenas ao crente assumir o divórcio entre fé e razão, entre a Igreja e a sociedade contemporânea, e se entrenchear na comunidade de crentes a partir da revelação histórica de Cristo? Entretanto, tal atitude não equivaleria a assumir o luto de Deus, ou seja, a se resignar com a sua morte no mundo?⁷⁹⁸

⁷⁹³ BOEVE, L. Christ, humanity and salvation, p. 53.

⁷⁹⁴ MONDIN, B., A linguagem teológica, p. 9.

⁷⁹⁵ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 183.

⁷⁹⁶ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 183.

⁷⁹⁷ MONDIN, B., A linguagem teológica, p. 11.

⁷⁹⁸ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 105, v. 1.

Quando pediam ao apóstolo Paulo um discurso de sabedoria ou outros sinais de poder, ele lhes respondia que não queria outra linguagem a não ser a da cruz (1Co 1,17-25). Contudo, o próprio apóstolo, diante de seus interlocutores, fossem judeus, gregos ou bárbaros, procurou se fazer tudo para todos, com o objetivo de, de alguma forma, salvar alguns (1Co 9,22), e argumentou tanto como os escribas quanto como os retóricos (At 17,11. 17-18). Diante disso, Moingt pergunta:

O que se sucederá com essa atitude quando a relação do homem com o mundo e a história tiver mudado a ponto de obscurecer profundamente sua relação com Deus, quando o nome de Deus não der mais a pensar e nada mais evocar de real para um grande número de pessoas? Poderá o cristão ater-se à linguagem da Revelação, que não tem mais um sentido imediato para a maioria das pessoas com as quais convive, ou será obrigado a empregar inicialmente a linguagem da razão comum? Poderá ele próprio permanecer longo tempo fechado na fé sem que ele seja possível ‘dar razões’ dela a si mesmo e aos outros e expressá-la na mesma língua cultural?⁷⁹⁹

A linguagem teológica e sua aplicação para o tempo presente também foi preocupação de Ratzinger. A preocupação dele com o significado de *metanoia* para o indivíduo atual – parece que este não entende ou não quer entender – foi mencionada acima. No início de sua obra *Introdução ao Cristianismo*, em 1968, Ratzinger também se preocupou com o entendimento da linguagem teológica para o ser humano atual. A obra é um clássico continuamente reeditado que formou uma geração de clérigos e leigos atraídos por um pensamento plenamente católico e, ao mesmo tempo, totalmente aberto ao novo clima do Vaticano II.⁸⁰⁰ Casale localiza o livro no terceiro período da carreira acadêmica de Ratzinger, que aquele coloca na segunda metade da década de 1960, quando este era professor em Tübinga. Foi o momento de maturidade teológica, que se expressou na síntese feita por Ratzinger sobre a fé cristã na *Introdução ao Cristianismo* e nos estudos ecle-siológicos que aparecem publicados conjuntamente no livro *O Novo Povo de Deus*. Na *Introdução ao Cristianismo*,

... parte do contexto ‘pós-cristão’, o autor assume a tarefa de reinterpretar os conceitos e as fórmulas da fé (o ‘credo’) e apresentar a mensagem cristã com categorias existenciais, pessoais, dinâmicas e comunitárias, com o objetivo de mostrar as verdades da fé como uma oferta de sentido para a existência humana, sem, por ou-

⁷⁹⁹ MOINGT, J., O Deus que vem ao homem, p. 105 – 106, vol. 1.

⁸⁰⁰ RATZINGER, J.; MESSORI, V., A fé em crise, p. 8.

tro lado, neutralizar a fé, suprimindo o *escândalo* que a acompanha (a *theologia crucis*).⁸⁰¹

De acordo com o que o próprio Ratzinger escreveu no prefácio datado de 1968:

O livro resultou das palestras que ministrei em Tubinga, no semestre de verão de 1967, para ouvintes de todas as faculdades. O empreendimento realizado nesta mesma universidade há quase meio século por Karl Adam, com seu curso magistral intitulado *Essência do Catolicismo*, teve que ser tentado novamente da mesma maneira, apesar das condições completamente alteradas de nossa geração.⁸⁰²

No ano de 1968, tempo em que o professor Ratzinger abordou o problema da fé no mundo atual, em uma “revolucionada” Universidade de Tubinga, não havia revoltas estudantis em um contexto controverso e cético. O desafio era confrontar nas aulas de Tubinga uma fé problemática e em crise.⁸⁰³ O teólogo católico espanhol Olegario González de Cardedal (1934 –), a respeito da ocasião em que a *Introdução ao Cristianismo* de Ratzinger foi escrita, com entusiasmo, escreveu: “No *auditorium maximum* da Universidade de Tubinga (...) na presença de ouvintes de todas as Faculdades, Ratzinger atreveu-se a realizar o que é um sonho de todos os teólogos: dizer a si mesmo e aos outros, de modo pessoalmente válido e intelectualmente legítimo, o que é o cristianismo”.⁸⁰⁴

É muito belo ouvir o relato de Ratzinger sobre a obra, na qual demonstra sua gratidão à faculdade de Tubinga:

Como Hans Küng dava as aulas principais de Teologia Dogmática, eu estava livre para finalmente realizar um projeto com o qual tinha sonhado, em segredo, durante uns dez anos. Arrisquei-me a fazer uma palestra para ouvintes de todas as faculda-

⁸⁰¹ “En la primera obra, que parte del contexto ‘poscristiano’, el autor asume la tarea de reinterpretar los conceptos y las fórmulas de fe (el ‘credo’) y presentar el mensaje cristiano con categorías existenciales, personalistas, dinámicas y comunitarias con el objetivo de mostrar las verdades de la fe como un ofrecimiento de sentido para la existencia humana, sin, por otra parte, neutralizar la fe suprimiendo el escándalo que le acompaña (la *theologia crucis*)” (CASALE, U. *¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes?*, p. 44, grifo do autor, tradução minha).

⁸⁰² “Il libro è scaturito dalle lezioni da me tenute a Tubinga, nel semestre estivo del 1967, a uditori di tutte le facoltà. L’impresa compiuta in questa stessa università quasi mezzo secolo fa da Karl Adam, col suo magistrale corso intitolato *Essenza del Cattolicesimo*, andava tentata nuovamente allo stesso modo pur nelle condizioni completamente cambiate della nostra generazione” (RATZINGER, Joseph. *Prefazione alla prima edizione*, p. 26, tradução minha).

⁸⁰³ BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, p. 141, tradução minha.

⁸⁰⁴ GONZÁLES DE CARDENAL, O. Apud BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger – uma biografia*, p. 82.

des, sob o título: *Introdução ao Cristianismo*. Disso, depois, nasceu um livro, que foi traduzido para 17 línguas, chegando a um grande número de edições, não somente na Alemanha, e que continua a ser lido até hoje. Que tem muitos defeitos, disso eu estava e estou consciente, mas com isso abri uma porta para muita gente, o que é uma satisfação e motivo para agradecer Tubinga, em cuja atmosfera essa palestra nasceu.⁸⁰⁵

Sobre a essência da obra e do que se espera dela, Ratzinger escreveu no próprio livro: “de fato, o problema fundamental de uma introdução ao cristianismo, que deve tentar explicar o significado das palavras quando uma pessoa diz ‘eu creio’, é apresentado a nós, hoje, com uma carga temporal bem determinada”.⁸⁰⁶ Depois, em 1997, ele declarou que, na obra *Introdução ao Cristianismo*, demonstrou que a fé nunca exclui as interrogações:

Que a fé também poderia ficar petrificada quando não se confronta com essas interrogações. Nessa medida, também não são interrogações fictícias, e sim interrogações que tive de fazer a mim mesmo. Mas são, por assim dizer, incorporadas na confiança fundamental da fé. Também não são simplesmente afastadas por essa confiança fundamental, mas estão, de certa forma, contidas nela.⁸⁰⁷

Retornando ao tema proposto acima (ou seja, sobre a linguagem teológica), na *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger escreveu: “quem hoje tenta falar sobre a fé cristã, diante de pessoas que por profissão ou convenção não estão familiarizadas com o pensamento e a linguagem eclesiais, logo perceberão quão difícil e desconcertante é essa empreitada”.⁸⁰⁸ Em outro lugar, na mesma obra, afirmou:

Quando, no entanto, aquele que tenta proclamar a fé possui um senso suficiente de autocrítica, ele imediatamente nota que aqui não é apenas uma questão de forma, de uma crise de vestuário em que a teologia é debatida. Na falta de mordacidade que aflige o empreendimento teológico para os homens do nosso tempo, aquele que souber levar a sério o seu compromisso verá por experiência não só a dificuldade que apresenta a interpretação, mas também a condição de insegurança em que ele derrama sua própria fé, o poder quase imaginável da incredulidade que se opõe à sua boa vontade de acreditar. Portanto, quem hoje procura honestamente prestar

⁸⁰⁵ RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 119.

⁸⁰⁶ “Infatti, il problema fondamentale di un'introduzione al cristianesimo, che deve tentare di spiegare quale significato abbiano le parole quando una persona dice ‘io credo’, si pone oggi a noi con una carica temporale ben determinata” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 40, tradução minha).

⁸⁰⁷ RATZINGER, J., *O sal da terra*, p. 71.

⁸⁰⁸ “Chi oggi tenti di parlare della fede cristiana, di fronte a persone che per professione o per convenzione non hanno familiarità col pensiero e col linguaggio ecclesiale, avvertirà ben presto quanto sia ostica e sconcertante tale impresa” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 31, tradução minha).

contas a si mesmo e aos outros da fé cristã terá que aprender a admitir que não é apenas o homem mascarado, que só precisa trocar de roupa para poder ensinar aos outros com sucesso. Em vez disso, ele terá que entender que sua própria situação não se distingue da dos outros de maneira tão radical, como ele entendeu que poderia pensar no início. Em suma, você perceberá que em ambos os grupos – crentes e não crentes – as mesmas forças estão presentes, embora de maneiras diferentes, dependendo do campo.⁸⁰⁹

Em 1997, Ratzinger reconheceu que, na verdade, o cristianismo deixou de ser conhecido: “quantas imagens numa igreja, por exemplo, já não evocam nada; já não se sabe o que se quis dizer com elas. Até termos que as pessoas de meia-idade ainda conhecem, como tabernáculo e outros, transformaram-se em estrangeirismos”.⁸¹⁰ O que fazer diante disso? A sugestão do teólogo alemão é que se crie novamente uma curiosidade pelo cristianismo:

É necessário que volte a surgir uma curiosidade, por assim, dizer, pelo cristianismo, o desejo de saber realmente o que ele é. Para o anúncio do evangelho, seria muito importante superar o sentimento de que o cristianismo está estagnado, o sentimento do já conhecido, criar curiosidade pela riqueza que nele se esconde e não considerar essa riqueza como um peso de sistemas, mas como um tesouro de vida que vale a pena conhecer.⁸¹¹

No ano de 2003, Ratzinger, ao explicar sobre a necessidade de um *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, citou uma dificuldade com os indivíduos de hoje:

... há certa aversão a qualquer tentativa de ‘cristalizar’ em palavras de uma doutrina, em nome da flexibilidade. E há certo antidogmatismo vivo em muitos corações. O movimento catequético pós-conciliar, sobretudo, acentuou o aspecto antropológico

⁸⁰⁹ “Allorché, però, colui che tenta di annunciare la fede possiede un sufficiente senso dell'autocritica, rileva subito come qui non si tratti soltanto di una questione di forma, di una crisi di vestiario in cui si dibatte la teologia. Nella mancanza di mordente da cui è afflitta l'impresa teologica per gli uomini del nostro tempo, colui che sa prendere sul serio il suo impegno constaterà per esperienza non solo la difficoltà è presentata dall'interpretazione, ma anche la condizione di insicurezza in cui versa la sua propria fede, la potenza quasi inarginabile dell'incredulità che si oppone alla sua buona volontà di credere. Sicché, chiunque cerchi oggi onestamente di render conto a se stesso e ad altri della fede cristiana dovrà imparare ad ammettere di non essere soltanto l'uomo mascherato, cui basti solo cambiar d'abito per essere subito in grado di istruire altri con successo. Dovrà invece comprendere che la sua stessa situazione non si distingue da quella degli altri in maniera così radicale, come gli era parso di poter pensare all'inizio. Si accorgerà insomma che in entrambi i gruppi – credenti e non-credenti – sono presenti le stesse forze, sia pure con modalità differenti a seconda del campo.” (RATZINGER, J., Introdução al cristianesimo, p. 33 - 34, tradução minha).

⁸¹⁰ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 16.

⁸¹¹ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 16.

gico da questão e acreditou que um catecismo, sendo demasiado doutrinal, seria um impedimento ao necessário diálogo com o homem de hoje.⁸¹²

A resposta do então prefeito da Congregação da Doutrina da Fé foi: “nós estamos convencidos do contrário. Para dialogar bem, é necessário saber do que devemos falar. É necessário conhecer a substância da nossa fé. Por isso, hoje [em 2003] um catecismo é mais necessário do que nunca”.⁸¹³ E: “a fé como tal é sempre idêntica (...) o que pode mudar é a maneira de transmitir os conteúdos da fé”.⁸¹⁴ Depois, Ratzinger explica o *modus operandi* do conteúdo e da metodologia da catequese católica, a partir da publicação do *Compêndio do Catecismo*:

[o texto] ... oferecerá apenas sugestões quanto ao método, visto que nesse campo deve-se deixar uma grande liberdade, pois os contextos sociais e culturais da orbe católica são muito diferentes entre si. Preservando-se os conteúdos essenciais da fé, certa flexibilidade metodológica é sempre necessária na catequese.⁸¹⁵

Após citar a questão da dificuldade do discurso teológico para o homem de hoje (inclusive do significado de *metanoia*), o tema de onde se partiu será retomado. Ao definir o termo, Ratzinger ensina que o ser humano, para ser verdadeiramente ele mesmo, como um todo, “... tem necessidade do movimento abrangente de conversão (...) e de autocomunhão (...), que, como tarefa interminável da *metanoia*, exige que ele desvie sua vida da dissipação em assuntos externos e a dirija para dentro, onde habita a verdade”.⁸¹⁶ Entretanto, deve ficar claro que a *metanoia*, conforme citada na Escritura, não observa apenas uma parte do ser humano, isto é, o seu interior; observa também o seu exterior, uma vez que analisa o ser humano inteiro. Ratzinger escreve:

A crença bíblica é mais crítica, mais radical. Sua crítica é dirigida não somente ao homem exterior. Ela sabe que o perigo espreita precisamente na arrogância de espírito do homem, nas profundezas mais íntimas de seu ser. Ela critica não apenas metade, mas todo o homem. A salvação não vem apenas da interioridade, pois esta

⁸¹² RATZINGER, Joseph. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 168.

⁸¹³ RATZINGER, Joseph. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 168, acréscimo meu.

⁸¹⁴ RATZINGER, Joseph. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 169.

⁸¹⁵ RATZINGER, Joseph. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 170.

⁸¹⁶ “has need of the comprehensive movement of conversion [Umkehr: turning away] and self-communion [Einkehr: turning within], which, as the never-ending task of *metanoia*, requires that he turn his life away from dissipation in external matters and direct it within, where truth dwells” (RATZINGER, J. Faith as Conversion – *Metanoia* (1972), p. 59, tradução minha).

mesma interioridade pode ser rígida, tirânica, egoísta, má: ‘É o que sai do homem que o torna impuro’ (Mc 7,20). Não é apenas o voltar-se para si mesmo que salva, mas sim o voltar-se para o Deus que chama.⁸¹⁷

Ratzinger conclui que *metanoia* não é uma atitude cristã qualquer, mas o ato cristão fundamental, entendido, reconhecidamente, “... a partir de uma perspectiva muito definida: a de transformação, conversão, renovação e mudança. Para ser cristão, deve-se mudar não apenas em alguma área em particular, mas sem reservas até mesmo nas profundezas de seu ser”.⁸¹⁸ Ratzinger, na *Introdução ao Cristianismo*, de 1968, usa a ilustração da gravidade para explicar o conceito de *metanoia*. Para a compreensão desse termo no pensamento de Ratzinger, é importante citar esta ilustração:

A força natural da gravidade inerente ao homem sempre o empurra para o visível, para o que ele pode pegar na mão e agarrar, tornando-o seu. Ele deve, portanto, inverter o curso internamente, para poder ver até que signo perde de vista quem realmente é, quando se deixa levar por sua gravidade natural. Ele deve dar uma virada decisiva se quiser reconhecer quando é cego quando confia apenas no que seus olhos veem. Sem essa conversão do caminho da existência, sem a inversão da tendência natural, não há fé. Sim, a fé é a conversão, na qual o homem descobre que está perseguindo uma ilusão, quando se lança apenas à mercê do perceptível. E esta é, ao mesmo tempo, a razão mais profunda que explica por que a fé não é demonstrável: é um ponto de virada do ser, para o qual somente aqueles que fazem tal virada podem concebê-la. E uma vez que a força da gravidade em nós nunca deixa de nos empurrar em outra direção, a fé como ponto de virada continua sendo um fato a ser renovado a cada dia; de modo que somente através da conversão contínua, por toda a vida, somos capazes de compreender verdadeiramente o que significa dizer eu creio.⁸¹⁹

⁸¹⁷ “Biblical belief is more critical, more radical. Its criticism is directed not just to the outer man. It knows that danger lurks precisely in man’s arrogance of spirit, in the most inward depths of his being. It criticizes not just half but all of man. Salvation comes not just from inwardness, for this very inwardness can be rigid, tyrannical, egoistical, evil: ‘It is what comes out of a man that makes him unclean’ (Mk 7:20). It is not just the turning to oneself that saves but rather the turning away from oneself and toward the God who calls” (RATZINGER, J. Faith as Conversion – Metanoia (1972), p. 59 - 60, tradução minha).

⁸¹⁸ “... from a very definite perspective: that of transformation, conversion, renewal and change. To be a Christian, one must change not just in some particular area but without reservation even to the innermost depths of one’s being” (RATZINGER, J. Faith as Conversion – Metanoia (1972), p. 60, tradução minha).

⁸¹⁹ “La forza di gravità naturale insita nell'uomo lo spinge sempre verso il visibile, verso ciò che può prendere in mano e afferrare, facendolo suo. Egli deve quindi invertire interiormente la rotta, per riuscire a vedere sino a quale segno perde di vista chi egli è propriamente, quando si lascia trascinare dalla sua gravità naturale. Deve svoltare decisamente, se vuol riconoscere quando sia cieco allorché confida solo in ciò che i suoi occhi vedono. Senza tale conversione di rotta dell'esistenza, senza inversione della tendenza naturale, non esiste fede. Sicuro: la fede è realmente la conversione, in cui l'uomo scopre di stare inseguendo un'illusione, qualora si getti unicamente in balia del percettibile. E questa è al contempo la più profonda ragione che spiega perché la fede non sia dimostrabile: essa è una svolta dell'essere, per cui solo chi compie tale svolta riesce a concepirla. E siccome la forza di gravità in noi non cessa mai di spingerci in un'altra direzione, la fede in

Em 1992 e 1993, Ratzinger expôs, em algumas ocasiões, reflexões sobre o tema fé, religião e cultura.⁸²⁰ Ele tocou no tema “conversão” (*conversio*), destacando que essa palavra (ao lado do termo “missão”), se tornou “proibida”: “hoje em dia, tornou-se quase geral a opinião de que se deva entender por ‘conversão’ apenas uma mudança radical do caminho interior e não uma passagem de uma religião a outra, isto é, a passagem para o cristianismo”.⁸²¹ A ideia da equivalência transcendental das religiões impõe o mandamento da tolerância e de respeito pelo outro, o que significa que é necessário respeitar a decisão do indivíduo que resolve mudar de religião. Todavia, afirma Ratzinger, “... não se deve chamar esse processo de conversão, pois isso iria conferir à fé cristã um *status* superior e, com isso, contrariar a ideia da igualdade das religiões”.⁸²² Ratzinger defende que o cristão precisa resistir a essa ideia da igualdade – não que, com isso, ele queira fazer-se a si mesmo algo superior, uma vez que ninguém é cristão por si mesmo, mas cada um o é pela conversão. A necessidade da conversão existe por causa da verdade:

O cristão crê, sem dúvida, que o Deus vivo nos chama em Cristo de uma maneira singular, pedindo de nós obediência e conversão. Tudo isso implica que, com relação às religiões, a questão da verdade tem um papel importante e que a verdade é para todos um dom e para ninguém uma alienação.⁸²³

3.2.2. Três conceitos fundamentais da fé cristã para a teologia de Joseph Ratzinger

3.2.2.1. O caráter pessoal da fé cristã: o encontro entre Deus e o ser humano

Para Ratzinger, a fé possui um caráter pessoal, pois se trata do encontro entre Deus e o ser humano. Nesse sentido, a fé é uma relação pessoal de amizade; é

quanto svolta rimane un fatto da rinnovare ogni giorno; sicché solo mediante una conversione continua, per tutto l'arco della vita, noi siamo in grado di comprendere veramente che cosa significhi dire io credo” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 44, grifo do autor, tradução minha).

⁸²⁰ RATZINGER, Joseph, *Fé, verdade e tolerância*, p. 99.

⁸²¹ RATZINGER, Joseph, *Fé, verdade e tolerância*, p. 99.

⁸²² RATZINGER, Joseph, *Fé, verdade e tolerância*, p. 99.

⁸²³ RATZINGER, Joseph, *Fé, verdade e tolerância*, p. 99.

uma confiança que gera conhecimento.⁸²⁴ O apóstolo Paulo afirmou que não era mais ele quem vivia, mas Cristo vivia nele (Gl 2,20) após a sua conversão. O texto indica que a fé se constituiu em um encontro muito pessoal e intransferível com Cristo, tendo, deste modo, um claro componente pessoal, interpessoal e existencial (fiducial).⁸²⁵ Já na *Introdução ao Cristianismo*, de 1968, Ratzinger demonstrou preocupação com a questão da relação fé – razão.⁸²⁶ Nessa obra, Ratzinger declara que o bojo do cristianismo consiste em ser uma “fé”:

Por enquanto, porém, devemos deixar de lado esses dois dados, para analisar mais radicalmente e aprofundar qual atitude se assume quando a existência cristã se expressa antes de tudo no verbo “creio”, definindo assim o núcleo central do cristianismo – o que não é nada óbvio – como uma “fé”.⁸²⁷

A *Introdução ao Cristianismo* é um comentário sobre o Credo dos Apóstolos. Portanto, Ratzinger lida com um texto determinado pela palavra *credo* e dificilmente pode evitar afirmar algum relato do ato de fé.⁸²⁸ Para Ratzinger, o traço essencial mais profundo da fé cristã é o seu caráter pessoal: “a fé cristã, de fato, é algo mais do que uma opção para um fundamento espiritual do mundo, sua fórmula central não diz, ‘eu creio em algo’, mas ‘eu creio em ti’”.⁸²⁹ E continua:

A fé, portanto, é encontrar um “tu” que me sustente e que, na incompletude e na profunda inaplicabilidade de cada encontro humano, me conceda a promessa de um amor indestrutível, que não só aspira à eternidade... A fé cristã vive do fato de que não só existe um sentido objetivo, mas que este Sentido me conhece e me ama, para que eu possa me confiar a ele com atitude de criança, que sabe que todas as suas perguntas encontram segurança no “tu” da mãe. Assim, a fé, a confiança e o amor formam, em última análise, um todo único e todos os conteúdos em torno dos quais

⁸²⁴ BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, p. 144.

⁸²⁵ BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, p. 145, tradução minha.

⁸²⁶ NICHOLS, A., *From Hermes to Benedict XVI*, p. 222, tradução minha.

⁸²⁷ “Per il momento, però, dobbiamo accantonare ambedue questi dati, per analizzarne più radicalmente e considerare a fondo quale atteggiamento si venga ad assumere quando l’esistenza cristiana si esprime innanzitutto e in primo luogo nel verbo ‘credo’, definendo così il nucleo centrale del cristianesimo – cosa che non è affatto ovvia – come una ‘fede’” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 41, tradução minha).

⁸²⁸ NICHOLS, A., *From Hermes to Benedict XVI*, p. 223, tradução minha.

⁸²⁹ “Con quanto abbiamo sin qui detto non si è peraltro ancora accennato al più profondo tratto essenziale della fede cristiana: il suo carattere personale. La fede cristiana, infatti, è qualcosa di più di un’opzione per un fondamento spirituale del mondo, la sua formula centrale non dice ‘Io dico credo qualcosa’, bensì ‘Io credo in te’.” (RATZINGER, Joseph, *Introduzione al cristianesimo*, p. 71, tradução minha).

gira a fé são apenas concretizações daquela viragem que tudo sustenta, do ‘eu creio em ti’, ou a descoberta de Deus olhando para o rosto do homem Jesus de Nazaré.⁸³⁰

Essas palavras indicam que a fé não é um salto no vazio, mas faz com que o cristão ande seguro. Blanco Sarto escreve: “a dúvida é também uma instância inalienável do ato de fé: ela só existe quando a tentação da dúvida é vencida, através da conversão a Cristo e da mensagem que ele nos oferece”.⁸³¹ Em outro lugar, ele afirma que, para Ratzinger, o caráter pessoal do ato de fé “... consiste em estabelecer uma relação com Deus em Jesus Cristo”.⁸³² Ao continuar seu comentário sobre o Credo Apostólico, Ratzinger enfatiza algumas questões importantes. Em primeiro lugar, o pronome pessoal “eu” no Credo é essencial:

Vamos ser sinceros: inserir-se no “eu” da fórmula do Credo, transformar o eu esquemático da fórmula no “eu” pessoal em carne e osso, sempre foi uma tarefa emocionante e aparentemente quase impossível, para alcançar o que, em vez de preencher o esquema com o “eu” em carne e osso, não poucas vezes transformou o “eu” em esquema.⁸³³

Em segundo lugar, Ratzinger se refere à estrutura dialógica do ato de fé.⁸³⁴ O Credo Apostólico remontava às palavras do Jesus ressuscitado, descritas em Mateus 28,19, nas quais ele se referiu à Trindade, ao nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo: três perguntas são feitas ao batizando: “Crês em Deus, o Pai onipotente? Crês em Jesus Cristo, o Filho de Deus...? Crês no Espírito Santo...?”. O batizando responde a cada uma das indagações com a palavra *credo* e é imerso na

⁸³⁰ “La fede, pertanto, è trovare un ‘tu’ che mi sostiene e che, nell’incompiutezza e nella profonda inappagabilità di ogni incontro umano, mi accorda la promessa di un amore indistruttibile, che non solo aspira all’eternità, ma ce la donna. La fede cristiana vive dal fatto che non solo esiste obiettivamente un senso, ma che questo Senso mi conosce e mi ama, sicché io posso affidarmi a lui con l’atteggiamento del bambino, il quale sa che tutte le sue domande trovano sicurezza nel ‘tu’ della madre. Conseguentemente, fede, fiducia e amore formano in ultima analisi un tutto unico e tutti i contenuti, attorno a cui la fede ruota, sono unicamente concretizzazioni di quella svolta che sostiene tutto, dell’“io credo in te”, ossia della scoperta di Dio guardando il volto dell’uomo Gesù di Nazaret” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 72, tradução minha).

⁸³¹ “También la duda es una instancia irrenunciable al acto de fe: está solo existe cuando se supera la tentación de la duda, por medio de la conversión a Cristo y al mensaje que nos ofrece” (BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 142, tradução minha).

⁸³² “...consiste en establecer una relación con Dios en Jesucristo” (BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 85).

⁸³³ “Parliamoci chiaro: inserirci in quell’Io della formula del Credo, trasformare lo schematico Io della fórmula nell’‘io’ personale in carne e ossa, è sempre stata un’impresa emozionante e in apparenza pressoché impossibile, nell’intento di realizzare la quale, invece di riempire lo schema con l’io’ in carne e ossa, si è non di rado tramutato l’io’ in uno schema” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 42, tradução minha).

⁸³⁴ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 142.

água a cada vez. A mais antiga forma de profissão de fé se articula, desse modo, em um tríplice diálogo, com pergunta e resposta, e também está diretamente inserida na celebração batismal.⁸³⁵ Com o mesmo pensamento e ainda na *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger afirmou que o Credo é uma fórmula que foi deixada do diálogo original “crês tu? – eu creio”.

Esse diálogo lembra, por sua vez, o “cremos”, no qual o “eu” do enunciado “eu creio” não é absorvido, mas encontra seu lugar. Portanto, na pré-história desta profissão de fé e na sua forma original, toda a forma antropológica da fé está presente. Parece evidente que a fé não é o resultado de uma elucubração solitária, na qual o “eu” inventa algo para si, pensando a verdade sozinho, livre de qualquer vínculo; é antes, o resultado de um diálogo, a expressão da escuta, do acolhimento e da resposta, que pela reciprocidade do “eu” e do “tu” insere o homem no “nós” da comunidade dos crentes.⁸³⁶

Em terceiro lugar, Ratzinger ensina que o Credo faz referência ao Deus pessoal. Ele afirma que o sentido criador que sustenta o mundo é pessoal, ou seja, trata-se de crer “... que o pensamento original, de que o mundo representa o pensamento, não é uma consciência anônima e neutra, mas é liberdade, amor criativo, Pessoa”.⁸³⁷ Em 1969, Ratzinger novamente enfatizou que a fé é crer em um “tu”, o que faz com que ela não seja um saber provisório:

... na linguagem corrente, usamos a palavra fé também neste sentido quando dizemos “quero crer que se passou assim”. “Crer” significa aqui “tanto quanto posso afirmar”. Mas quando dizemos “creio em ti”, a palavra ganha outro sentido, porque, nesse caso, significa “eu confio em ti”, “fio-me em ti”, talvez até “conto contigo”. O tu a quem eu me confio dá-me uma certeza que, sendo diferente, não é menos sólida do que a certeza decorrente do cálculo e da experiência. E a palavra ganha todo o seu sentido no contexto do Credo cristão. A fórmula original da fé cristã não diz ‘eu acredito em qualquer coisa’, mas sim “eu acredito em Ti”. A fé é uma abertura à realidade que só acontece com aquele que acredita, que ama, que age como ser humano; enquanto tal, a fé não é secundária relativamente ao saber,

⁸³⁵ RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 75.

⁸³⁶ “Questo dialogo richiama, a sua volta, il ‘Noi crediamo’, in cui ‘io’ dell’affermazione ‘Io credo’ non viene assorbito, ma trova il suo posto. Nella preistoria di questa professione di fede e nella sua forma originaria è quindi presente l’intera forma antropologica della fede. Appare evidente come la fede non sia il risultato di una elucubrazione solitaria, in cui l’‘io’ escogita per sé qualcosa, pensando la verità da solo, libero e sciolto da qualsiasi vincolo; essa è invece la risultante di un dialogo, l’espressione di un ascoltare, di un accogliere e rispondere, che mediante la reciprocità di ‘io’ e ‘tu’ inserisce l’uomo nel ‘noi’ della comunità dei credenti” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 82, tradução minha).

⁸³⁷ “... un credere che il pensiero originario, di cui il mondo rappresenta il pensato, non sia una coscienza anonima e neutrale, ma sia libertà, amore creativo, Persona” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 148, tradução minha).

mas tão originária quanto este; na verdade, ela é o que há com maior alcance para o autenticamente humano enquanto tal.⁸³⁸

Ratzinger também faz afirmações sobre a confiança em um “Tu” (que o ser humano precisa) no contexto da morte. Reflexões sobre como se deve comportar diante da certeza da morte foram feitas ao longo da história. Por exemplo, para o monge italiano Bento de Núrsia (480 – 547), um dos instrumentos das boas obras do cristão é: “ter diariamente diante dos olhos a morte a surpreendê-lo”.⁸³⁹ Em 1959,⁸⁴⁰ ao citar a formulação concisa de Claude Bernard (1813 – 1878), médico e fisiologista francês, “a vida – é morrer” [*La vie, c’est la mort*]), Ratzinger escreveu:

Nela também se exprime a ideia fundamental de que a morte não está simplesmente como um ponto final de uma vida que, da sua parte, seria só vida, enquanto a morte ficaria fora desta vida, tocando-a apenas externamente; a “vida” mesma é “morrer”; a morte é imanente à vida, o processo da vida como tal também é o processo da morte a penetrar nesta vida, de modo que toda ela está como que embebida na morte; o seu movimento é tanto o movimento da vida como o da morte. Por isso, compreender a vida humana significa compreender a morte.⁸⁴¹

Retornando ao ano de 1968, observa-se que Ratzinger ensina que, diante da morte, o que direciona o ser humano é a confiança em um “Tu”. A explicação a seguir partirá do texto da *Introdução ao Cristianismo*, conforme inserido na obra *Credo Para Hoje*. A partir do relato evangélico da proximidade da morte de Jesus (Mt 26,36-38), Ratzinger faz algumas comparações do que se pode sentir diante da ideia da morte. Ao que parece, Jesus, diante da proximidade do sentimento da morte, não teve sensação física, mas a solidão radical, o total abandono:

É precisamente aí que vem finalmente ao de cima o abismo da solidão do ser humano, que no mais fundo de si mesmo está só. Esta solidão, que se tenta camuflar de muitas formas, mas que é a situação real da existência humana, contraria também profundamente a natureza humana, que não se realiza na solidão, mas na relação e na convivência. Por isso, a solidão é a região do medo, que se fundamenta no

⁸³⁸ RATZINGER, Joseph. Conferência sob o tema “Fé e saber” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 26 - 27.

⁸³⁹ BENTO, A Regra de São Bento, 4,47.

⁸⁴⁰ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 248.

⁸⁴¹ RATZINGER, J. Sobre a teologia da morte (1959), p. 240.

abandono radical do ser, algo que tem de ser assumido, mas que se deseja superar.⁸⁴²

Pode-se refletir sobre uma criança que tem que caminhar sozinha no decorrer da noite por uma floresta e naturalmente sente medo, mesmo que se tente convencê-la de que nada lhe acontece. No momento em que ela está no meio da escuridão e experimenta a solidão radical, surge o medo; o medo efetivo do ser humano – não medo de algo –; mas medo em si mesmo. O medo de algo definido é, de certa forma, irrelevante, pois para vencê-lo basta que se retire o objeto causador do medo. Porém, no assunto “morte”, o que lidamos é algo muito mais sério. Trata-se do “... ser humano que, quando cai na solidão mais profunda, não sente medo de algo determinado, de que se pode libertar racionalmente; ele experimenta o pavor da solidão, a terrível exposição de sua própria natureza, algo irracional que não consegue superar”.⁸⁴³ Ratzinger cita outro exemplo:

Quando alguém tem de velar sozinho um cadáver durante a noite, vai sentir de alguma forma uma sensação estranha de medo, mesmo que não o queira admitir e consiga perceber racionalmente que não há razão para tal. Ele sabe perfeitamente que o morto nada pode fazer, e que a sua situação seria muito mais perigosa caso estivesse vivo. O que acontece é uma sensação bem diferente. Não é o pavor de algo concreto, mas o contacto com a solidão da morte, o sentimento terrível da solidão em si e a experiência da precariedade radical da existência.⁸⁴⁴

Como resolver essa situação? Como vencer o medo da morte, uma vez que não existe objeto que o justifique? A criança do exemplo acima pode perder o medo quando encontra uma mão que a toma ou uma voz que fale com ela, ou seja, ao experimentar a proximidade de uma pessoa que ama. Também aquele que se encontra só a velar um cadáver não verá o medo no momento em que se aproximar dele outra pessoa, isto é, quando sentir a proximidade de um “tu”. Ratzinger conclui: “na ultrapassagem do medo, revela-se ao mesmo tempo a sua natureza: é o medo da solidão, o medo de um ser, para quem viver é conviver. O verdadeiro

⁸⁴² RATZINGER, J. Descida aos infernos – Ascensão aos céus – Ressurreição da Carne (Dificuldades do Credo Apostólico), p. 90.

⁸⁴³ RATZINGER, J. Descida aos infernos – Ascensão aos céus – Ressurreição da Carne (Dificuldades do Credo Apostólico), p. 90 - 91.

⁸⁴⁴ RATZINGER, J. Descida aos infernos – Ascensão aos céus – Ressurreição da Carne (Dificuldades do Credo Apostólico), p. 91.

medo do ser humano não pode ser vencido pela razão, mas só pela presença de um ser que ama”.⁸⁴⁵

A fé retira o medo porque aponta para o Deus pessoal. Alfred Läpple (1915 – 2013), prefeito do Seminário dos tempos de Ratzinger, afirmou:

[De acordo com Ratzinger] Deus não é reconhecido porque ele é um *summum bonum* que pode ser aprendido e demonstrado com fórmulas exatas, mas sim porque Ele é um Você que se faz presente e se faz reconhecer (...) Ratzinger não está interessado em definir Deus mediante conceitos abstratos. Uma abstração – ele me disse certa vez – não necessita de uma mãe.⁸⁴⁶

3.3.2.2. A fé vem pelo ouvir

Ratzinger afirma que a fé vem do ouvir. O apóstolo Paulo enfatizou que a fé procede da audição (Rm 10,17). Em 1990,⁸⁴⁷ o teólogo alemão explicou: “a fé não nasce lendo mas ouvindo; o anúncio da palavra, através da pessoa que é enviada a anunciar, pertence à estrutura do ato de fé”.⁸⁴⁸ O *Catecismo da Igreja Católica* insere esse texto paulino no contexto da Constituição Hierárquica da Igreja. À pergunta: “e como poderão ouvir sem pregador?”, há a resposta: “ninguém, nenhum indivíduo, nenhuma comunidade pode anunciar a si mesmo o evangelho. ‘A fé vem da pregação’ (Rm 10,17). Ninguém pode dar a si mesmo o mandato e a missão de anunciar o evangelho”.⁸⁴⁹ E continua: “o enviado do Senhor fala e age não por autoridade própria, mas em virtude da autoridade de Cristo; não como membro da comunidade, mas falando a ela em nome de Cristo. Ninguém pode conferir a si mesmo a graça; ela precisa ser dada e oferecida”.⁸⁵⁰ Essas palavras demonstram que, no âmbito católico, apenas os que receberam o mandato de anunciar o evangelho (o clero), pela autoridade de Cristo, podem pregar a palavra revelada com autoridade apostólica. O texto de Romanos 10,17 pode ser classificado no contexto do *auditus fidei*, isto é, as palavras com que se acolhem a mensagem e o chamado cristãos. O *auditus fidei* ocorre antes do momento teológico, quando a religiosidade vivida é, primeiramente, a escuta do coração que deseja

⁸⁴⁵ RATZINGER, J. Descida aos infernos – Ascensão aos céus – Ressurreição da Carne (Dificuldades do Credo Apostólico), p. 91.

⁸⁴⁶ LÄPPLE, A. Apud ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 23.

⁸⁴⁷ RATZINGER, Joseph. Começar do “Nada” (novembro de 1990), (nota do organizador), p. 71.

⁸⁴⁸ RATZINGER, Joseph. Começar do “Nada” (novembro de 1990), p. 76.

⁸⁴⁹ CEC, 875.

⁸⁵⁰ CEC, 875.

profundamente uma palavra de graça e de redenção, para estimular o caminho a um novo futuro. Assim, para aquele que crê, a teologia se torna um modo secundário de escuta, servindo para apresentar a gama completa de testemunhos sobre a mensagem, na comunidade de fé.⁸⁵¹ O papa João Paulo II, nesse assunto, ensina que “a teologia está organizada, enquanto ciência da fé, à luz de um duplo princípio metodológico: *auditus fidei e intellectus fidei*”.⁸⁵² No *auditus fidei*, a teologia “... recolhe os conteúdos da Revelação tal como se foram explicitando progressivamente na Sagrada Tradição, na Sagrada Escritura e no Magistério vivo da Igreja”.⁸⁵³ No *intellectus fidei*, “... a teologia quer responder às exigências próprias do pensamento, por meio da reflexão especulativa”.⁸⁵⁴

Em 1968, Ratzinger explicou o texto de Romanos 10,17 desta forma: “isso pode aparecer como algo estritamente ligado ao tempo, portanto, também suscetível a mudanças; quase seríamos tentados a ver apenas o resultado de uma situação sociológica, de modo que um dia, em seu lugar, talvez se pudesse dizer: ‘A fé vem da leitura’, ou ‘da reflexão’”.⁸⁵⁵

Anos mais tarde, em 2003, ele afirmou: “devemos ter sempre presente, porém, o que nos diz São Paulo, ou seja, que a fé não vem da leitura, mas da escuta. No próprio Catecismo de 1992 explica-se que o cristianismo não é uma religião do livro. A fé se transmite pessoalmente, não por meio da leitura do Catecismo”.⁸⁵⁶ Ratzinger toca em um ponto bastante caro para a compreensão do cristianismo entre católicos e reformados. Estes, de acordo com o teólogo reformado inglês Arthur Pink (1886 – 1952), defendem que “o cristianismo é a religião de um livro. O cristianismo baseia-se na rocha inexpugnável da Sagrada Escritura. O ponto de partida de toda discussão doutrinária deve ser a Bíblia. Sobre o fundamento da inspiração divina da Bíblia fica ou cai todo o edifício da verdade cristã”.⁸⁵⁷ A Igreja Católica discorda dessa afirmação. O *Catecismo da Igreja Católi-*

⁸⁵¹ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 36.

⁸⁵² JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 65.

⁸⁵³ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 65.

⁸⁵⁴ JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, 65.

⁸⁵⁵ “Ciò potrebbe apparire come una cosa strettamente legata al tempo, suscettibili quindi anche di cambiare; si sarebbe quasi tentati di vedervi unicamente il risultato di una situazione sociologica, sicché un bel giorno, al suo posto, si potrebbe forse dire: ‘La fede nasce dal leggere’, o ‘dal riflettere’” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 82, tradução minha).

⁸⁵⁶ RATZINGER, J. O Catecismo num mundo pós-cristão (abril de 2003), p. 171.

⁸⁵⁷ “Christianity is the religion of a Book. Christianity is based upon the impregnable rock of Holy Scripture. The starting point of all doctrinal discussion must be the Bible. Upon the foundation of

ca ensina: “... a fé cristã não é uma ‘religião do Livro’. O Cristianismo é a religião da ‘Palavra’ de Deus, ‘não duma palavra escrita e muda, mas do Verbo encarnado e vivo’”.⁸⁵⁸ Para Corkery, “... Joseph Ratzinger nunca reduz a fé cristã a documentos escritos, mas considera sua prática de ir às fontes escritas da fé tanto adequada quanto sensata, ao procurar entender uma realidade teológica (aquí salvação)”.⁸⁵⁹ O cardeal alemão Gerhard Müller (1947 –), sobre esse assunto, afirmou: “ainda que a fé cristã tenha relações constitutivas com os escritores bíblicos, o cristianismo não pertence ao tipo histórico-religioso de ‘religiões de livro’”.⁸⁶⁰

Retornando à questão de Romanos 10,17, Ratzinger ensina que esse texto é muito mais do que mero reflexo de determinado momento histórico, pois, na fórmula “a fé procede da audição”, está uma afirmação estrutural definitiva sobre o que acontece: “nela parece evidente a distinção fundamental entre fé e mera filosofia; uma distinção que, aliás, não impede a fé de colocá-la novamente em ação; dentro dela, a busca filosófica da verdade”.⁸⁶¹ Pode-se dizer que a fé vem pela audição, enquanto a filosofia vem pela reflexão:

Sua essência não consiste em ser uma elucubração do pensável, que, no fim, me é disponibilizado como resultado de meu pensamento; por outro lado, sua característica peculiar é a de vir da audição, de ser a recepção de algo que não pensei por minha própria iniciativa, de modo que, em última análise, na fé o pensamento é sempre um repensar do que foi ouvido e recebido anteriormente.⁸⁶²

As palavras acima significam que, na fé, há uma prevalência da palavra sobre o pensamento. A consequência é que a fé é distinguida estruturalmente da filosofia. Nas palavras de Ratzinger:

the Divine inspiration of the Bible stands or falls the entire edifice of Christian truth” (PINK, A, The divine inspiration of the Bible, p. 3. (Tradução minha)).

⁸⁵⁸ CEC, 108.

⁸⁵⁹ “... Joseph Ratzinger never reduces Christian faith to written documents, yet he does consider his practice of going to the written sources of the faith both suitable and sensible when seeking to understand a theological reality (here salvation).” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 57, tradução minha).

⁸⁶⁰ MÜLLER, G., Dogmática católica, p. 54.

⁸⁶¹ “In essa appare evidente la distinzione fondamentale tra fede e mera filosofia; distinzione che, peraltro, non impedisce alla fede di mettere nuovamente in azione; al suo interno, la ricerca filosofica della verità” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 83, tradução minha).

⁸⁶² “La sua essenza non consiste nell’essere un’elucubrazione del pensabile, che alla fine è messa a mia disposizione come risultato del mio pensiero; è invece sua peculiare caratteristica quella di provenire dall’aver udito, di essere la ricezione di qualcosa che non ho pensato di mia iniziativa, sicché in ultima analisi nella fede il pensiero è sempre un ripensare quanto si è udito e ricevuto in precedenza” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 83, tradução minha).

Na filosofia, o pensamento precede a palavra; é, portanto, um produto da reflexão, que *depois* tentamos traduzir em palavras, que, então, permanecem sempre um fator secundário em relação ao pensamento, sendo, em princípio, sempre substituíveis por outras palavras. A fé, por outro lado, chega ao ser humano de fora, e sua característica essencial é precisamente a de alcançá-la de fora. Ela – vamos repetir mais uma vez – não é um pensamento de mim mesmo, mas o que me dizem, que me diz respeito como impensável ou mesmo pensável e, como tal, me desafia e me compromete. Portanto, a dupla estrutura do “Crês?” – “Eu creio!” é essencial, a forma de ser questionado de fora e de responder a este apelo. Não é, portanto, anormal se nós, salvo raras exceções, tenhamos que confessar: não cheguei à fé por meio de uma busca privada da verdade, mas por uma busca que, por assim dizer, me antecedia.⁸⁶³

3.2.2.3. A fé não é um saber “mecânico”, mas confiança e alegria

Ratzinger afirma que a fé não é um saber (no sentido de saber mecânico), mas é confiança e alegria.⁸⁶⁴ Em 1977, Ratzinger escreveu um artigo (o último antes de ser bispo), aprofundando os aspectos antropológicos e relacionais da fé, sem que fossem anunciados a dimensão de conhecimento que a fé possui.⁸⁶⁵

Ratzinger o inicia assim:

A história do cristianismo começa com a palavra Χαῖρε: Alegre-se! Segundo Lucas, é a primeira palavra proferida pelo anjo que anunciou a Maria o nascimento de Jesus (Lc 1,28). Para Lucas, esta palavra, que inaugura a história de Jesus e, com ela, a história do cristianismo, é uma designação programática abrangente do que o cristianismo é por natureza.⁸⁶⁶

⁸⁶³ “Nella filosofia il pensiero precede la parola; essa è quindi un prodotto della riflessione, che poi si cerca di rendere a parole, le quali rimangono perciò sempre un fattore secondario rispetto al pensiero, essendo esse per principio sempre sostituibili con altre parole. La fede, invece, giunge all’essere umano dall’esterno, e il suo tratto essenziale è appunto quello di giungergli dall’esterno. Essa – Ripetiamolo ancora una volta – non è un pensato da me stesso, bensì ciò che mi viene detto, che mi riguarda in quanto non pensato e non pensabile, e in quanto tale mi interpella e mi impegna. Le è pertanto essenziale la duplice struttura del ‘Credi tu – Io credo!’, la forma dell’essere interpellati dall’esterno e del rispondere a tale appello. Non è quindi cosa affatto abnorme se noi, a prescindere da pochissime eccezioni, dobbiamo confessare: io non sono giunto alla fede attraverso una ricerca privata della verità, bensì attraverso un ricercare che mi ha, per così dire, prevenuto” (RATZINGER, J., *Introduzione al cristianesimo*, p. 83 – 84, grifo do autor, tradução minha).

⁸⁶⁴ ZABOROWSKI, H. O homem perante Deus: fé, esperança, caridade. Tentativa de um perfil teológico de Bento XVI, p. 207.

⁸⁶⁵ BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo*, p. 88.

⁸⁶⁶ “The history of Christianity begins with the word Χαῖρε: Rejoice! According to Luke, it is the first word spoken by the angel who announced to Mary the birth of Jesus (Lk 1:28). For Luke, this word, which inaugurates the history of Jesus and, with it, the history of Christianity, is a comprehensive programmatic designation of what Christianity is by nature” (RATZINGER, J. *Faith as Trust and Joy – Evangelium* (1977), p. 75, tradução minha).

O termo *evangelium* significa “boas novas”. Essa é uma daquelas informações que permanecem na memória de quase todos da instrução religiosa. Em várias ocasiões, contudo, costuma-se, de acordo com Ratzinger, comparar essa atraente designação de *evangelium* com melancolia (ou mesmo com amargura), por causa de algum tipo de experiência cotidiana do cristianismo ou pela impressão que os cristãos causam com a falta de alegria, o escrúpulo apertado e a estreiteza de espírito. “Esse sentimento de que o cristianismo se opõe à alegria, essa impressão de meticulosidade e infelicidade, é certamente uma explicação mais provável do motivo pelo qual as pessoas deixam a Igreja do que qualquer um dos problemas teóricos que a fé pode apresentar hoje.”⁸⁶⁷

Ratzinger cita as críticas feitas à fé pelo filósofo ateu alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) e pelo ateísmo do século 20.⁸⁶⁸ “Friedrich Nietzsche deu a essa revolta de sentimentos sua formulação mais comovente e impressionante: ‘Todo o resíduo absurdo da fábula cristã, teia de aranha de conceitos e teologia nos importa pouco; se fosse mil vezes mais absurdo, eu não levantaria um dedo contra isso’”.⁸⁶⁹ “Até agora, sempre atacamos o cristianismo de uma maneira falsa, não apenas tímida. Enquanto não considerarmos a moralidade cristã como um crime capital contra a vida, seus defensores terão uma vida fácil.”⁸⁷⁰

Contra essas acusações, Ratzinger apresenta o evangelho.⁸⁷¹ o termo *evangelium* “... não tinha, originalmente, o toque elegante e um tanto ineficaz que tem hoje, mesmo quando traduzido de forma mais abrangente e, reconhecidamente, com uma pobreza concomitante de significado – como uma ‘boa notícia’”.⁸⁷² No

⁸⁶⁷ “This feeling that Christianity is opposed to joy, this impression of punctiliousness and unhappiness, is surely a more likely explanation of why people leave the Church than are any of the theoretical problems the faith may pose today” (RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 76, tradução minha).

⁸⁶⁸ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 88.

⁸⁶⁹ “Friedrich Nietzsche has given this revolt of sentiment its most stirring and striking formulation: ‘The whole absurd residue of Christian fable, cobwebbery of concepts and theology matters little to us; if it were a thousand times more absurd, I wouldn’t raise a finger against it’” (NIETZSCHE, F. Apud RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 76, tradução minha).

⁸⁷⁰ “Until now, we have always attacked Christianity in a false, not just a timid, way. So long as we do not regard Christian morality as a capital crime against life, its defenders will have an easy time of it” (NIETZSCHE, F. Apud RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 76, tradução minha).

⁸⁷¹ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 88.

⁸⁷² “The word evangelium means ‘glad tidings’, we said. But it did not have, originally, the neat and somewhat ineffectual ring that it has today even when it is translated more comprehensively – and, admittedly, with a concomitant poverty of meaning – as ‘good news’. (NIETZSCHE, F. Apud RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 78, tradução minha).

tempo de Jesus, *evangelium* encontrara o seu caminho na linguagem da teologia política contemporânea, já que “... os decretos do imperador, todas as suas proclamações, foram chamados *evangelium*, mesmo quando, para os destinatários, eles estavam longe de ser boas novas”.⁸⁷³ O evangelho cristão pregado e vivido é a chave para dissipar as críticas contra a religião cristã. Ratzinger afirma:

A mensagem de Jesus é *evangelium*, não porque nos é imediatamente agradável, confortável ou atraente, mas porque vem daquele que tem a chave da verdadeira alegria. A verdade não é sempre confortável para o homem, mas é somente a verdade que o torna livre e somente a liberdade que lhe traz alegria.⁸⁷⁴

Duas reflexões, nesse momento, se tornam necessárias. Em primeiro lugar, Ratzinger ensina que a fé cristã possui compromisso com a verdade. De acordo com Alfredo H. Zecca (1949 –), teólogo católico argentino, em 1986, Ratzinger escreveu dois textos “... dedicados, respectivamente, à relação entre teologia e Igreja e ao pluralismo como questionamento de ambas, ou seja, tanto da Igreja quanto à teologia”.⁸⁷⁵ Em um deles, Ratzinger enfatizou:

Desde o início foi constitutivo para a fé cristã que ela pretende orientar o Homem em seu compromisso mais profundo, o compromisso com a verdade. Nisto o compromisso proveniente da fé distingue-se do que se origina de todas as outras associações. Mas precisamente porque a fé atinge o Homem neste compromisso, ela é abertura para os setores da existência que se encontram mais no primeiro plano.⁸⁷⁶

Em 1990, Ratzinger declarou que a fé procura responder aos dilemas humanos e que por ser ela ligada à verdade, ela torna os seres humanos livres: “a fé cristã não é nenhum passatempo, nem a Igreja um clube ao lado de outros clubes semelhantes, ou mesmo diferentes. Pelo contrário, a fé responde à pergunta primordial pela origem e o destino do Homem”.⁸⁷⁷ E completou: “... a fé tem que ver

⁸⁷³ “... the decrees of the emperor, all his proclamations, were called *evangelium*, even when, for the recipients, they were far from being good news” (RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – *Evangelium* (1977), p. 78, tradução minha).

⁸⁷⁴ “Jesus’ message is *evangelium*, not because it is immediately pleasing to us or comfortable or attractive, but because it comes from him who has the key to true joy. Truth is not always comfortable for man, but it is only truth that makes him free and only freedom that brings him joy” (RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – *Evangelium* (1977), p. 79, tradução minha).

⁸⁷⁵ “... dedicados, respectivamente, a la relación entre teología e Iglesia y al pluralismo como cuestionamiento a ambas, es decir, tanto a la Iglesia como a la teología.” (ZECCA, A. Introducción, p. 10, tradução minha).

⁸⁷⁶ RATZINGER, J. O pluralismo como questionamento à Igreja e à Teologia (1986), p. 69 - 70.

⁸⁷⁷ RATZINGER, J. “Instrução sobre a vocação do Teólogo na Igreja” (1990), p. 89.

com a verdade, e só se o Homem for capaz de conhecer a verdade é que se pode dizer que ele é chamado a ser livre”.⁸⁷⁸ Percebe-se, nessas citações, que a fonte que Ratzinger bebe é Agostinho de Hipona (354 – 430). No *De libero arbitrio*, Agostinho diz a Evódio sobre a sua luta na procura da verdade sobre a temática “a origem do mal”:

Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado. Tão ferido, sob o peso de tamanhas e tão inconsistentes fábulas, que se não fosse meu ardente desejo de encontrar a verdade, e senão tivesse conseguido o auxílio divino, não teria podido emergir de lá nem aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade.⁸⁷⁹

Agostinho declara que tinha “ardente desejo de encontrar a verdade” e que, com o “auxílio divino” pode “aspirar à primeira das liberdades – a de poder buscar a verdade”. Ratzinger, nas pegadas de Agostinho, ensinou que, sendo a fé aquela que lida com a verdade, o ser humano, ao conhecer a verdade, pode ser livre.

Em segundo lugar, Ratzinger enfatiza que somente a liberdade trazida pela fé conduz ao amor, à comunhão e à alegria. Sobre o tema “fé e amor”, em 1984, Ratzinger escreveu um de seus textos que, de acordo com Zecca, se preocupava em “... estabelecer o lugar da teologia e suas relações com a fé (revelação), a Igreja e a filosofia (razão) e, por fim, a verdade, que encontra seu fundamento último em Deus”.⁸⁸⁰ O texto foi uma conferência publicada no ano seguinte na revista católica internacional *Communio*. “Há nela um pensamento fundamental: a relação, intrínseca ao cristianismo, entre fé e filosofia ou, em outras palavras, o cristianismo apresentado como ‘a verdadeira filosofia’”.⁸⁸¹

Dentro de um contexto missionário, Ratzinger enfatizou que “a fé cristã pode dizer de si mesma: Achei o amor. Mas o amor a Cristo e ao próximo a partir de Cristo só pode ter consciência quando for ao mais profundo de si amor à verda-

⁸⁷⁸ RATZINGER, J. “Instrução sobre a vocação do Teólogo na Igreja” (1990), p. 89.

⁸⁷⁹ AGOSTINHO, O livre-arbítrio, I, 2, 4.

⁸⁸⁰ “... establecer el lugar de la teología y sus relaciones con la fe (revelación), la Iglesia y la filosofía (razón) y, finalmente, la verdad, que encuentra su último fundamento en Dios” (ZECCA, A. Introducción, p. 10, tradução minha).

⁸⁸¹ “Hay en él un pensamiento fundamental: la relación, intrínseca al cristianismo, entre fe y filosofía o, dicho de otro modo, el cristianismo presentado como ‘la verdadera filosofía’” (ZECCA, A. Introducción, p. 10, tradução minha).

de”.⁸⁸² O fator missionário ganha, a partir da ênfase do amor, um novo aspecto: “o verdadeiro amor ao próximo quer dar ao próximo também aquilo que o Homem necessita de mais profundo: conhecimento e verdade”.⁸⁸³ Sobre o tema “fé e comunhão”, em um texto de 1972, o teólogo alemão afirmou:

... a fé confere comunidade, vence a solidão. Aquele que crê não está sozinho. Não somente porque sabe que há sempre um ouvido aberto para ele, mas porque sabe também que tem atrás de si a grande comunidade daqueles que, em todas as épocas, percorreram o caminho por ele e se tornaram seus irmãos e irmãs.⁸⁸⁴

Nesse sentido, personagens como Agostinho, Francisco de Assis (1182 – 1226), Tomás de Aquino (1225 – 1274) e outros, não são apenas personagens importantes do passado, pois na fé eles ainda hoje vivem. Ainda em 1972, Ratzinger fazia um exame de consciência em relação à Igreja da época. Ele percebeu que as comunidades naturais se desfizeram e os muros de isolamento se tornaram cada vez mais altos – isto fez com que os seres humanos buscassem e precisassem da comunidade mais do que nunca. Assim,

a Igreja deve refletir novamente sobre a possibilidade de ter a resposta; ela deve aprender a oferecer aos homens a experiência da comunidade, a torná-los abertos à comunidade. Precisamente aqui reside seu potencial para tornar os homens alegres; se ela realmente quer fazer isso, ela deve aprender muito mais do que aprendeu até agora.⁸⁸⁵

Por fim, sobre o tema fé e alegria, Ratzinger (na etapa preparatória do Sínodo sobre os sacerdotes, realizado entre os dias 30 de setembro e 28 de outubro de 1990, sob o tema “A formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais”), escreveu um texto em fevereiro daquele ano, sobre os seminários católicos.⁸⁸⁶ Ao comentar sobre liturgia, beleza e alegria, Ratzinger explicou: “a beleza da liturgia

⁸⁸² RATZINGER, J. Fé, filosofia e teologia, p. 25.

⁸⁸³ RATZINGER, J. Fé, filosofia e teologia, p. 25.

⁸⁸⁴ “The second comment is this: Faith confers community, vanquishes loneliness. He who believes is not alone. Not only because he knows there is an ear always open to him but because he knows, too, that he has behind him the great community of those who, in every age, have traveled the way he is traveling and have become his brothers and sisters” (RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 83, tradução minha).

⁸⁸⁵ “The Church must reflect again on the possibility that she has the answer; she must learn to offer men the experience of community, to make them open to community. Precisely here lies her potential for making men joyful; if she is actually to do so, she must learn far more than she has until now” (RATZINGER, J. Faith as Trust and Joy – Evangelium (1977), p. 83, tradução minha).

⁸⁸⁶ RATZINGER, J. Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), (nota do editor), p. 37.

está justamente no fato que nós não somos atores, mas entramos em algo maior do que nós, que nos envolve e se apodera de nós...”.⁸⁸⁷ E concluiu:

A liturgia é o contato com a Beleza, com o amor eterno. Da liturgia nasce a alegria da casa; nela, a fadiga de cada dia pode ser transformada e superada. Quando a liturgia torna-se o centro da existência, somos fiéis à palavra apostólica: “Alegrai-vos sempre no Senhor; repito, alegrai-vos. O Senhor está próximo”. Só o coração da liturgia permite compreender o que o apóstolo Paulo, na segunda carta aos Coríntios 1,24, quer dizer quando define o Sacerdote da Nova Aliança “Servo da nossa alegria”.⁸⁸⁸

3.2.2.4

A fé envolve conhecimento

Ratzinger ensina que a fé envolve conhecimento. Em 1969,⁸⁸⁹ Ratzinger citava um “sentimento” que um grupo, inclusive de crentes, tinha a respeito da fé cristã em relação ao progresso do saber:

Inclusive entre os crentes, difundiu-se ainda mais um sentimento semelhante ao que poderia dominar entre os passageiros de um barco prestes a afundar-se: interrogam-se sobre se a fé cristã ainda tem um futuro ou se, de facto, não terá sido simplesmente ultrapassada de forma cada vez mais ostensiva pelo progresso espiritual. Na base destas considerações está a consciência de um profundo abismo entre o mundo da fé e o do saber, abismo esse que parece intransponível e que torna a fé ainda mais indiscernível.⁸⁹⁰

Há um abismo entre o mundo da fé e o do saber. Isso ocorre porque não se define a fé como algo que envolve o conhecimento. Ratzinger ensina contrariamente a esse pensamento. Ele defende que a razão (ou a racionalidade) está na origem de todas as coisas, sendo o fundamento e a base de tudo. Logo, ele acredita que a fé cristã representa uma escolha em favor da precedência da razão e da racionalidade.⁸⁹¹ O enquadramento que Ratzinger faz da história do pensamento (filosófico, sobretudo) pretende demonstrar que, desde o seu início, o cristianismo

⁸⁸⁷ RATZINGER, J. Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), (nota do editor), p. 43.

⁸⁸⁸ RATZINGER, J. Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), (nota do editor), p. 43.

⁸⁸⁹ RATZINGER, J., Fé e futuro, prefácio, p. 9.

⁸⁹⁰ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e saber” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 12 - 13.

⁸⁹¹ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 97.

foi afeito ao pensamento racional.⁸⁹² Por isso, no pensamento de Ratzinger pode ser encontrada a necessidade da dimensão cognitiva no ato de fé.⁸⁹³ Uma síntese precisa do que Ratzinger entende sobre esse assunto foi realizada em 1991:

A fé não é o mesmo que perder a confiança na razão, ao ver os limites do nosso conhecimento; não é a entrega ao irracional, em face dos perigos de uma razão meramente instrumental. A fé não é também expressão de cansaço ou de fuga, mas sim afirmação corajosa do ser e abertura à grandeza e complexidade da realidade. A fé é um ato de afirmação; apoia-se na força de um novo sim, que o Homem se torna capaz de pronunciar em virtude da iniciativa com que Deus vai ao seu encontro.⁸⁹⁴

Em 1979,⁸⁹⁵ Ratzinger escreveu um artigo em que retomou o tema da razão, tão recorrente em seus escritos. O amor, de acordo com ele, reivindica a pessoa inteira:

Para sublinhar claramente esta exigência, o Antigo Testamento menciona o coração, a alma e todas as nossas forças como portadores do amor de Deus [cf. Dt 6,5]. Jesus acrescenta um quarto elemento: o pensar [cf. Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27]. Dessa forma, ele enfatiza que a razão intervém em nosso relacionamento com Deus e em nosso amor por Ele. A fé não é apenas uma questão de sentimento: algo que, como consequência da existência no homem de um anseio religioso, promovamos como um assunto privado justaposto aos fins racionais da vida privada. A fé é, antes de tudo, a ordem da razão, algo sem o qual esta perde a medida e a capacidade acerca dos fins.⁸⁹⁶

Em 1994, ao fazer um balanço realista acerca da situação da fé,⁸⁹⁷ Ratzinger afirmou:

Evidentemente, não é possível manter a Teologia nos limites da fé através de medidas disciplinares; a fé só pode vir de dentro: se crê com o coração, diz Paulo (Rm 10,10). A Teologia só é sã, criativa e virtuosa quando a fé é viva. Todos os esforços

⁸⁹² ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 166.

⁸⁹³ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 90.

⁸⁹⁴ RATZINGER, J., A Igreja e a nova Europa, p. 71 – 72.

⁸⁹⁵ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 90.

⁸⁹⁶ “Para subrayar esta exigencia con toda claridad, el antiguo testamento menciona el corazón, el alma y todas nuestras fuerzas como portadores del amor de Dios [cfr Dt 6,5]. Jesús añade un cuarto elemento: el pensar [cfr Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27]. De este modo subraya que la razón interviene en nuestra relación con Dios y en nuestro amor a Él. La fe no es un asunto solo del sentimiento: algo que, como consecuencia de la existencia en el hombre de un anhelo religioso, promovamos como un asunto privado yuxtapuesto a los fines racionales de la vida privada. La fe es ante todo el orden de la razón, algo sin lo que esta pierde la medida y la capacidad acerca de los fines” (RATZINGER, J. Colaboradores de la verdad, p. 274. Apud BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 90, tradução minha).

⁸⁹⁷ RATZINGER, J. Um passado que não lhes diz respeito (janeiro de 1994), p. 87.

dos pastores da Igreja – papa e bispos – devem tender a fazer com que o evangelho possa ser perceptível ao “coração”; depois, será também entendido pelo intelecto. Quanto a isso, o essencial para nós é a “ofensiva” positiva para a fé e a sua razoabilidade.⁸⁹⁸

A fé não caminha na ordem do mero sentimento – ela situa-se na ordem da razão. Em 1975,⁸⁹⁹ Ratzinger ensinou que “... a racionalidade da fé se desenvolve necessariamente do amor que lhe é intrínseco: o amor que vem da fé deve ser um amor prudente que não se contenta em dar pão ao outro, mas também o ensina a ver”.⁹⁰⁰ Dessa forma, um amor que dá menos ou que não está, por princípio, disposto a estender-se verdadeiramente à necessidade do outro não atinge um nível genuinamente humano; isto é, não é amor no sentido pleno da palavra. Porém, quando a fé, como amor, dá a capacidade de ver (como é tão belamente retratado na história da cura do cego de nascença [Jo 9]), isso afirma algo sobre a própria fé: “tal fé não é apenas um gesto cego, uma confiança vazia, uma adesão a uma doutrina secreta ou algo semelhante. Pelo contrário, quer abrir os olhos dos homens, abrir os olhos para a verdade”.⁹⁰¹ No Novo Testamento, isso é demonstrado em um nível puramente linguístico, ao ser a fé, ali, quase sempre expressa pela fórmula *πίστεύειν ὅτι*, ou seja, acreditar *que* tal coisa é assim. Essa, para Ratzinger, é a diferença entre a fé do Novo Testamento e a do Antigo:

A fé, como o Novo Testamento a entende, é mais do que uma confiança fundamental; é o meu Sim a um conteúdo que compele a minha crença. A existência desse conteúdo é um constituinte estrutural da fé cristã, porque aquele em quem cremos não é um homem qualquer, mas o Logos, a Palavra de Deus, em quem está contido o sentido do mundo – sua verdade.⁹⁰²

⁸⁹⁸ RATZINGER, J. Um passado que não lhes diz respeito (janeiro de 1994), p. 99.

⁸⁹⁹ RATZINGER, J., Principles of Catholic Theology, p. 398.

⁹⁰⁰ “... the rationality of faith develops of necessity from the love that is intrinsic to it: the love that comes from faith must be a prudent love that is not content with providing the other with bread but also teaches him to see” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 337).

⁹⁰¹ “Such a faith is not just a blind gesture, an empty confidence, an adherence to a secret doctrine or the like. On the contrary, it wants to open men’s eyes, to open their eyes to truth” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 337).

⁹⁰² “Faith, as the New Testament understands it, is more than a fundamental trust; it is my Yes to a content that compels my belief. The existence of this content is a structural constituent of Christian faith, because he whom we believe is not just any man but the Logos, the Word of God, in whom is contained the meaning of the world – its truth” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 337).

Ao se referir ao Logos, a verdade divina, Ratzinger demonstra que a fé cristã traz consigo um conhecimento que conduz à verdade.⁹⁰³ Isso significa que o ser humano pode conhecer a verdade. Em 1999,⁹⁰⁴ ao analisar a encíclica de João Paulo II, *Fides et Ratio*, Ratzinger afirmou que o papa entende a filosofia em um sentido mais amplo e mais de acordo com suas origens, aquele que ratifica que o ser humano pode conhecer a verdade:

A pergunta que ele faz é se o homem pode e é capaz de conhecer a verdade, as verdades básicas sobre si mesmo, sobre sua origem e sobre seu futuro, ou se ele vive em uma penumbra incapaz de ser esclarecida, devendo, em última análise, resignar-se a tratar só de questões úteis. O peculiar da fé cristã no mundo das religiões é afirmar que nos diz a verdade sobre Deus, o mundo e o homem; ela pretende ser a *religio vera*, a religião da verdade. “Eu sou o caminho, a verdade e a vida.” Nessas palavras do Evangelho de São João (14,6), acha-se expressa a pretensão fundamental da fé cristã. Sobre essa pretensão se baseia a tendência missionária da fé: somente se é a verdade, a fé cristã interessa a todos os homens; se fosse apenas uma variante cultural das experiências religiosas humanas, simbolicamente codificadas e nunca decifradas, então ela deveria permanecer em sua cultura e deixar as demais nas suas.

Isso, porém, significa que a questão acerca da verdade é a pergunta essencial da fé cristã, e, nesse sentido, ela inevitavelmente se relaciona com a filosofia. Se tivesse de caracterizar brevemente a intenção da encíclica, diria: ela quis reabilitar a questão da verdade em um mundo caracterizado pelo relativismo; ela quis que a verdade voltasse a ter validade na situação da ciência atual – que embora procure verdades, desqualifica muitas vezes a questão da verdade como não-científica. Não sendo assim, a fé perderia o ar que respira. A encíclica quis dar novo ânimo à aventura da verdade. Com isso, fala para muito além do âmbito da fé, e também para o interior do mundo da fé.⁹⁰⁵

3.3. A Razão

Que ensina Ratzinger acerca da razão? Abaixo serão nomeados os conceitos principais.

3.3.1. A Razão é necessária para a fé

Desde os primeiros anos da docência do jovem professor Ratzinger (na Universidade de Bonn, entre 1959 a 1963), a preocupação com o tema “razão” e a

⁹⁰³ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 92.

⁹⁰⁴ RATZINGER, J. Fé, verdade e tolerância, p. 235.

⁹⁰⁵ RATZINGER, J. Fé, verdade e tolerância, p. 167 - 168.

sua relação com a “fé” fez parte de sua pesquisa.⁹⁰⁶ Em 1959, aos 32 anos, Ratzinger iniciou sua atividade como professor de Teologia Fundamental na Universidade de Bonn. Em sua palestra inaugural, ele escolheu o tema: *o Deus da fé e o Deus dos filósofos*.⁹⁰⁷ No prólogo, datado de 1960, Ratzinger escreveu: “a elaboração que agora dou à publicação é uma reprodução da aula inaugural que, por ocasião da minha convocação para a cátedra de Teologia Fundamental da Faculdade Católica de Teologia da Universidade de Bonn, foi realizada em 24 de junho de 1959”.⁹⁰⁸

Na Introdução, Ratzinger recorda que o tema – o Deus da fé e o deus dos filósofos – é bastante antigo. Sua história explícita, porém, inicia com uma pequena folha de pergaminho poucos dias após a morte de Blaise Pascal que ele encontrou costurada no forro do casaco do morto. Essa folha, denominada *Memorial*, noticiava a transformação ocorrida a Pascal na noite do dia 23 para o dia 24 de novembro de 1654:

Começa, depois de uma indicação muito cuidadosa do dia e da hora, com as palavras: ‘Fogo, Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não o dos filósofos e sábios’. O matemático e filósofo Pascal havia experimentado o Deus vivo, o Deus da fé, e em tal encontro vivo com o tu de Deus, ele compreendeu, com espanto manifestamente alegre e sobressaltado, quão diferente é a irrupção da realidade de Deus em comparação com o que a filosofia matemática de um Descartes, por exemplo, sabia dizer sobre Deus.⁹⁰⁹

Esse mesmo assunto, Ratzinger apresentou, novamente, em uma mensagem radiofônica de 1969:

Lembramo-nos com certeza de que Pascal, um dos grandes espíritos das ciências da natureza nascentes, usava no forro do casaco um bilhete cozido com as seguintes palavras: ‘O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob; não o Deus dos filósofos’. Ele tinha experimentado vivamente o Deus em forma humana, o Deus próximo, o

⁹⁰⁶ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 108.

⁹⁰⁷ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 30.

⁹⁰⁸ “La elaboración que doy ahora a la publicidad es una reproducción de la lección inaugural que, con motivo de mi llamamiento para la cátedra de Teología Fundamental de la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Bonn, mantuve el 24 de junio de 1959” (RATZINGER, J., El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, prólogo, p. 7, tradução minha).

⁹⁰⁹ “Comienza, tras una indicación muy cuidadosa del día y de la hora, con las palabras: ‘Fuego, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y los sabios’. El matemático y filósofo Pascal había experimentado al Dios vivo, al Dios de la fe, y en tal encuentro vivo con el tú de Dios, comprendió, con asombro manifestamente gozoso y sobresaltado, que distinta es la irrupción de la realidad de Dios en comparación con lo que la filosofía matemática de un Descartes, por ejemplo, sabía decir sobre Dios” (RATZINGER, J., El Dios de la fe y el Dios de los filósofos, prólogo, p. 8, tradução minha).

Deus que fala, o Deus que age, o Deus que ama, o Deus que se ira, e só desse modo tinha descoberto o ser Deus de Deus, em contraposição com as construções da reflexão humana; mas quanto tempo não teve de sofrer até que, passando para lá do Antigo Testamento, se acendesse para ele o fogo da sarça ardente e se lhe tornasse perceptível a voz do Deus vivo!⁹¹⁰

Retornando ao texto *o Deus da fé e o Deus dos filósofos*, em sua leitura, Ratzinger justapôs dois posicionamentos: o primeiro era de Tomás de Aquino, que defendia que o entendimento cristão de Deus é visto, basicamente, como elevar e completar (mas não destruir), a ideia filosófica de Deus.⁹¹¹ Ratzinger explica:

... para Tomás, o Deus da religião e o Deus dos filósofos se confundem completamente; o Deus da fé, ao contrário, e o Deus da filosofia, são parcialmente distintos; o Deus da fé supera o Deus dos filósofos, acrescenta-lhe algo. *A religio naturalis* – ou seja: toda religião fora do cristianismo – não tem, nem pode ter, nenhum conteúdo superior ao que lhe oferece a doutrina filosófica de Deus. Tudo o que está acima ou em contradição com esta é queda e confusão. Fora da fé cristã, a filosofia é, segundo Tomás, a mais alta possibilidade do espírito humano em geral.⁹¹²

Para Tomás de Aquino, a fé cristã procura uma nova imagem de Deus, mais elevada e que nunca pode forjar-se e pensar a razão filosófica. Todavia, a fé também não contradiz a doutrina filosófica de Deus:

A fé cristã em Deus aceita em si a doutrina filosófica de Deus e a consoma. Resumidamente: o Deus de Aristóteles e o Deus de Jesus Cristo são um e o mesmo; Aristóteles conheceu o Deus verdadeiro, que podemos apreender na fé de forma mais profunda e puramente, assim como nós, na visão de Deus ao lado de lá, um dia apreenderemos mais intimamente e mais de perto a essência divina. Poder-se-ia talvez dizer sem violência do estado de coisas: a fé cristã é, para o conhecimento filosófico de Deus, algo como a visão do fim dos tempos de Deus é para a fé. Estes são três graus de um caminho inteiro unitário.⁹¹³

⁹¹⁰ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e saber” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 17.

⁹¹¹ CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 30.

⁹¹² “... para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de la filosofía, se distinguen parcialmente; el Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. *La religio naturalis* – y esto es: cada religión fuera del cristianismo – no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosofía de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con ésta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general” (RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 12, tradução minha).

⁹¹³ “La fe cristiana em Dios acepta en si la doctrina filosófica de Dios y la consoma. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y él mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina. Se podría tal vez decir sin violencia del estado de cosas: la fe cristiana es, al conocimiento filosófico de Dios, algo así como la visión del fin de los tiempos de Dios es a la

O segundo posicionamento que Ratzinger justapôs foi o do teólogo reformado suíço Emile Brunner (1889 – 1966). Para Brunner, o Deus cristão, revelado na Bíblia como tendo um nome e sendo assim pessoal, endereçável e uno, é concebido, basicamente, como contrário à tendência fundamental da ideia filosófica, que concebe o divino em geral, como impessoal:⁹¹⁴

Brunner liga sua doutrina de Deus ao surpreendente fato de que Deus na Bíblia tem um nome. Este é, sem dúvida, um estado de coisas contrário à tendência fundamental da doutrina filosófica de Deus. A filosofia quer precisamente no particular e no plural, que tem um nome, avançar para o geral, para o conceito. O que tem um nome é particular, ao lado dele é o mesmo; mas a filosofia busca o conceito que, como designação do geral, é a estrita oposição do nome. Assim, a doutrina filosófica de Deus aspira consistentemente, longe do nome de Deus, em direção ao seu conceito. É tanto mais pura, quanto mais longe do nome chegou ao mero conceito.⁹¹⁵

A solução de Ratzinger para o dilema entre os dois teólogos foi afirmar que o deus dos filósofos e o Deus da fé pertencem um ao outro: o único, pessoal, endereçável, chamado Deus da revelação bíblica é o Uno, o Absoluto da filosofia grega, o metafísico, ao lado do qual não há e não pode haver outro.⁹¹⁶

Finalmente, as notícias das propriedades divinas que podemos tirar da Bíblia também apontam na mesma direção. Nela, talvez, a imagem bíblica de Deus seja tocada mais de perto do que nunca com a doutrina de Deus dos filósofos, e por isso tem favorecido, como nada mais, a relação entre os dois. Conceitos como eternidade, onipotência, unidade, verdade, bondade e santidade de Deus não indicam, é claro, simplesmente a mesma coisa na Bíblia e na filosofia, mas aproximações consideráveis não podem ser ignoradas. A intenção de remeter acima de todos os poderes intramundanos o poder originário que move o mundo é comum a ambos.⁹¹⁷

fe. Se trata de tres grados de un camino entero unitario” (RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 13, tradução minha).

⁹¹⁴ CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 30.

⁹¹⁵ “Brunner anuda su doctrina de Dios al hecho sorprendente de que Dios en la Biblia tiene nombre. Este es, sin duda, un estado de cosas contrario a la tendencia fundamental de la doctrina filosófica de Dios. La filosofía quiere precisamente sobre lo particular y plural, que lleva nombre, avanzar hasta lo general, hasta el concepto. Lo que lleva nombre es particular, junto a él hay igual; pero la filosofía busca el concepto, que, en cuanto designación de lo general, es la contraposición estricta del nombre. Así aspira consecuentemente la doctrina filosófica de Dios, lejos del nombre de Dios, hacia su concepto. Es tanto más pura, cuanto más lejos del nombre ha llegado hacia el mero concepto” (RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 14, tradução minha).

⁹¹⁶ CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 30.

⁹¹⁷ “Finalmente, apunta también en la misma dirección la noticia de las propiedades divinas que podemos tomar de la Biblia. En ella se toca tal vez más cercanamente que nunca la imagen bíblica de Dios con la doctrina de Dios de los filósofos, y por lo mismo ha favorecido como nada la puesta en relación de ambas. Conceptos como eternidad, omnipotencia, unidad, verdad, bondad y santidad de Dios no indican, desde luego, sin más, lo mismo en la Biblia y en la filosofía, pero no pueden ignorarse aproximaciones considerables. La intención de remitir por encima de todos los pode-

Em 1968, na obra *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger também explicou sobre o Deus da fé e o Deus dos filósofos.⁹¹⁸ Voltou a fazê-lo em 1999,⁹¹⁹ no colóquio que fez na Universidade de Paris IV (Sorbone), com o tema: *Verdade no Cristianismo*.⁹²⁰ No debate com o filósofo ateu Paolo Flores D'Arcais (1944 –), no ano 2000, o assunto voltou ao centro das atenções,⁹²¹ em razão da divulgação do texto anterior *Verdade no Cristianismo*. A exposição a seguir é uma síntese dos ensinamentos contidos nesses textos e em outros que o fundamentam.

Nos primeiros séculos da Era Cristã, houve uma crise religiosa que foi descrita por Ratzinger, no ano 2000, como “a crise dos deuses”.⁹²² Naquele tempo, foi necessário que os primeiros cristãos tomassem a decisão de definir a sua fé. Havia, segundo Ratzinger, o dilema dos “mitos das religiões” e do “racionalismo filosófico”.⁹²³ Como superá-lo? Ratzinger procura o caminho na descrição que Agostinho de Hipona fez sobre o escritor romano Marcus Terentius Varro (116 – 27 a.C.). Para Varro, há “... três gêneros de teologia, isto é, da ciência racional dos deuses: a teologia mítica, a teologia física e a teologia civil...”.⁹²⁴ Quais são os agentes dessas teologias? Segundo ele, “chama-se mítica a teologia de que usam, sobretudo, os poetas, natural a dos filósofos, civil a do povo”.⁹²⁵ Qual o conteúdo dessas teologias?

[Na mítica] ... há muitas ficções contrárias à dignidade e natureza dos imortais. Nella se diz que um deus procede da cabeça, outro, de uma coxa, outro nasceu de gotas de sangue. Também se diz que os deuses roubaram, cometeram adultério, se submeteram ao homem. Enfim, atribuem-se-lhes todas as fraquezas, não apenas as de qualquer homem, mas as do mais desprezível dos homens.⁹²⁶

[A natural] ... é aquela acerca da qual os filósofos nos deixaram muitos livros em que se questiona: os deuses – que são eles? Onde residem? Qual a sua origem?

ríos intramundanos al poder originario que mueve el mundo les es común a ambas” (RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, p. 28 - 29, tradução minha).

⁹¹⁸ RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 128 - 140.

⁹¹⁹ RATZINGER, J., *Fé, verdade e tolerância*, p. 235.

⁹²⁰ RATZINGER, J. *Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões* (janeiro de 2000), p. 11 – 28.

⁹²¹ RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. *Deus existe?* São Paulo: Planeta, 2009.

⁹²² RATZINGER, J.; D'ARCAIS, P. *Deus existe?: debate entre Ratzinger e d'Arcais*, p. 30.

⁹²³ BERTUCI, H. *A opção da Igreja Primitiva pela filosofia: o Deus da fé e o Deus dos filósofos em Joseph Ratzinger*, p. 198.

⁹²⁴ SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VI, 5.

⁹²⁵ Marcus Terentius Varro. Apud SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VI, 5.

⁹²⁶ Marcus Terentius Varro. Apud SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VI, 5.

Quais as suas qualidades? Existem desde determinada época, ou são eternos? Provêm do fogo, como crê Heráclito? Provêm dos números, como afirma Pitágoras, ou dos átomos como pretende Epicuro? E outras questões que se podem ouvir mais facilmente dentro das paredes de uma escola do que cá fora, no fórum.⁹²⁷

A civil trata do culto, pois “... nas cidades, os cidadãos e principalmente os sacerdotes devem conhecer e praticar. É nela que se vê — quais os deuses que cada um deve oficialmente venerar, com que ritos e com que sacrifícios”.⁹²⁸ Segundo Agostinho, Varro desdenhou da teologia mítica porque “... declarou, sem sombra de ambiguidade, que se cometia com fábulas mentirosas uma grande injúria contra a natureza dos deuses, porque podia fazê-lo, e ousava fazê-lo, porque se sentia impune. Não falava, porém, da teologia natural nem da teologia civil, mas sim da fabulosa; julgava que podia livremente incriminar esta”.⁹²⁹ Percebe-se que a teologia mítica era desprezada porque não apresentava a verdade. Era como uma sombra que indicava uma presença real, mas que não podia ser confiável na apresentação dessa realidade. Nas palavras de Ratzinger (ditas em 1999):

... o que os poetas dizem são imagens que não devem ser tomadas no seu sentido físico; mas são, porém, imagens que exprimem o indizível para aquelas pessoas às quais era proibida a estrada real da união mística. Se bem estas imagens, como tais, não sejam a verdade, justificam-se como aproximações do que deve permanecer inefável.⁹³⁰

Dessas considerações, duas perguntas devem ser feitas. A primeira: onde pode ser encontrada a verdade? Segundo Varro, a verdade pertence à teologia natural. Esse é um dos principais motivos de seus elogios a ela. Nas palavras de Agostinho: “Varrão nada encontra de censurável nesta chamada teologia natural, que é a especialidade dos filósofos...”.⁹³¹ A segunda pergunta: onde pode ser encontrada a religião? Para Varro, na teologia civil. Torna-se claro que ele coloca em dois locais diferentes a religião e a verdade. Por que faz isso? Segundo Ratzinger, ao partilhar a “... a imagem estoica de Deus e do mundo; [Varrão] definiu Deus como (...) ‘a alma que dirige o mundo por meio do movimento e da razão’, em outros termos, como a alma do mundo, que os gregos chamam cosmos

⁹²⁷ Marcus Terentius Varro. Apud SANTO AGOSTINHO, A cidade de Deus, VI, 5.

⁹²⁸ Marcus Terentius Varro. Apud SANTO AGOSTINHO, A cidade de Deus, VI, 5.

⁹²⁹ SANTO AGOSTINHO, A cidade de Deus, VI, 5.

⁹³⁰ RATZINGER, J. O Cristianismo – a verdadeira religião? (1999), p. 155.

⁹³¹ SANTO AGOSTINHO, A cidade de Deus, VI, 5.

(...) Essa alma do mundo, todavia, não recebe culto. Não é objeto de *religio*".⁹³² A adoração, religião ou culto, portanto, não estão na ordem da *res* (realidade), mas dos *mores* (costumes). A conclusão desse ensino de Varro não pode ser outro: "Não foram os deuses que criaram o Estado, foi o Estado que instituiu os deuses, cuja veneração é essencial para a ordem do Estado, e para o bom comportamento dos cidadãos. A Religião é, na sua essência, um fenômeno político".⁹³³

Ao observar essas duas realidades, a Igreja Primitiva teve que fazer uma escolha entre seguir os mitos das religiões (teologia mítica) ou o racionalismo filosófico (teologia natural). Dessa escolha estaria assegurado o seu futuro. Qual seria a verdadeira busca pela verdade? Qual conduziria a uma visão correta da realidade? Qual preservaria a doutrina cristã na época da crise dos deuses? De acordo com Ratzinger, a escolha que a Igreja Primitiva fez para definir a essência de sua mensagem foi optar pelo racionalismo filosófico. Ele escreve: "como já vimos, a fé cristã fez a sua escolha: contra os deuses das religiões pelo Deus dos filósofos, ou seja, contra o mero mito do hábito pela verdade do ser. A partir disso, a Igreja Primitiva foi acusada de que seus seguidores eram ateus".⁹³⁴ O cristianismo foi além do conceito filosófico de Deus e o transformou. Isso significa que a religião cristã não apenas se apropriou de um conceito filosófico sobre Deus, mas trouxe a ele uma amplitude mais pessoal. Ratzinger explica:

O Deus dos filósofos, que se deixou em seu lugar, no entanto, apareceu aos antigos como não religiosamente significativo, mas uma mera realidade acadêmica, extrarreligiosa. Agora, deixá-lo em seu lugar e professar a fé única e exclusivamente nele dava toda a impressão de irreligiosidade, parecia uma negação da *religio* e, portanto, do ateísmo. Na suspeita do ateísmo, com o qual o cristianismo primitivo deve lutar, reconhece-se claramente sua orientação espiritual, sua opção unicamente pela verdade do ser, contra a religião e seus hábitos desprovidos de verdade.⁹³⁵

⁹³² RATZINGER, J. Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões (janeiro de 2000), p. 14.

⁹³³ RATZINGER, J. Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões (janeiro de 2000), p. 14.

⁹³⁴ "Come già abbiamo visto, la fede cristiana ha fatto la sua scelta: contro gli dèi delle religioni per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere. A partire da questo, alla chiesa primitiva si rinfacciava che i suoi seguaci fossero degli ateisti" (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 133, tradução minha).

⁹³⁵ "Il Dio dei filosofi, che si lasciava al suo posto, appariva però agli antichi come religiosamente non significativo, bensì una mera realtà accademica, extra-religiosa. Ora, il lasciarlo al suo posto e il professare di credere unicamente ed esclusivamente in lui dava tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava un rinnegamento della religio, e quindi ateismo. Nel sospetto di ateismo, col quale dovete battersi il cristianesimo primitivo, si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione unicamente per la verità dell'essere, contro la religio e la sua consuetudine priva di verità" (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 133, tradução minha).

Contra essa concepção, os teólogos explicaram que Deus não é impessoal, não é um ser que só existe no pensamento; é, antes, um ser que se relaciona, que fala com os homens, que se importa com eles e que ouve as suas orações. Então, segundo Ratzinger, quando o Deus “... que o pensamento descobre se encontra no interior de uma religião como [Deus] que fala e age, então se concilia pensamento e fé”.⁹³⁶ Ele também afirmou que a fé cristã, ao optar decisivamente “... apenas pelo Deus dos filósofos e, conseqüentemente, declarando-o como o Deus a quem se pode orar e que fala ao homem, atribuiu a esse Deus dos filósofos um significado completamente novo, removeu-o da esfera puramente acadêmica e o transformou profundamente”.⁹³⁷

Retornando ao pensamento de Agostinho, Ratzinger é enfático ao proclamar: “o que surpreende é que, sem nenhuma hesitação, Agostinho situa o cristianismo no âmbito da ‘teologia física’, no âmbito do esclarecimento filosófico”.⁹³⁸ De fato, na obra *A Cidade de Deus*, Agostinho enaltece o racionalismo filosófico na pessoa de Platão (427 – 347 a.C.) e afirma que ele está próximo dos cristãos: “se, pois, para Platão, sábio é o que imita, o que conhece, o que ama a este Deus e encontra a sua felicidade em participar da sua vida, que necessidade haverá de examinar os demais? Nenhum deles estará mais próximo de nós que os platônicos”.⁹³⁹ Alhures, Agostinho afirma qual teologia, na classificação de Varro, deve ser enaltecida por buscar a verdade: “cedam pois estas duas teologias — a fabulosa e a civil — aos filósofos platônicos que reconhecem o verdadeiro Deus como autor das coisas, fonte luminosa da verdade, dispensador da felicidade eterna”.⁹⁴⁰ Embasando-se na Tradição Bíblica, Agostinho ensinou que “... o cristianismo não se fundamenta nas imagens e presságios míticos, cuja justificação reside na sua utilidade política, mas baseia-se naquele divino, cuja realidade pode ser comprovada pela análise racional”.⁹⁴¹ Assim, o Bispo de Hipona percebeu uma identidade

⁹³⁶ RATZINGER, J. A pretensão da verdade posta em dúvida, p. 14.

⁹³⁷ “... solo per il Dio dei filosofi e dichiarandolo di conseguenza come il Dio chi è possibile pregare e che parla all'uomo, ha attribuito a questo Dio dei filosofi un significato del tutto nuovo, lo ha sottratto alla sfera puramente accademica e lo ha profondamente trasformato” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 134, tradução minha).

⁹³⁸ RATZINGER, J. O Cristianismo – a verdadeira religião? (1999), p. 155.

⁹³⁹ SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 5.

⁹⁴⁰ SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, VIII, 5.

⁹⁴¹ RATZINGER, J. O Cristianismo – a verdadeira religião? (1999), p. 156.

clara entre a busca de Deus na Bíblia e os ensinamentos dos grandes filósofos.⁹⁴² Ele afirma:

Devido a esta imutabilidade e a esta simplicidade, os platônicos compreenderam que Deus fez todos os seres e por nenhum pôde ser feito. Realmente observaram que tudo o que existe é corpo ou vida, que a vida é coisa superior ao corpo, que a forma do corpo é sensível e a da vida é inteligível. Puseram, portanto, a forma inteligível acima da forma sensível. Ora nós chamamos sensível ao que pode ser percebido pela vista e pelo tacto do corpo; inteligível ao que pode ser captado pelo olhar do espírito.⁹⁴³

Para Ratzinger, Agostinho “... identifica o monoteísmo bíblico com os conhecimentos filosóficos sobre a razão de ser do mundo, que se formaram, em variações diversificadas, na filosofia antiga”.⁹⁴⁴ Se a teologia natural é a base para a razão, e da mítica provêm as fábulas já ultrapassadas para os “iluminados” como Platão (427 – 347 a.C.), quando Agostinho classifica a religião cristã como teologia natural, ele rompe com o paradigma da época, e prova que, no Cristianismo,

... o conhecimento racional tornou-se religião, e não o seu adversário. E porque foi assim, porque o cristianismo entendeu-se a si mesmo com a vitória sobre a desmitologização, como vitória do conhecimento e, com ele, como vitória da verdade, deve-se considerar a si mesmo como universal e ser levado a todos os povos. Não é uma religião específica, que reprime outras.⁹⁴⁵

3.3.2. A razão desligada da fé: A razão pura, sem sentido

De acordo com Rowland, “aqueles que estudam as culturas da modernidade [...] se assemelham a restauradores de obras de arte, que trabalham individualmente para compreender uma ou duas peças de um grande mosaico, a fim de discernir onde elas se encaixaram, alguma vez, na pintura”.⁹⁴⁶ A modernidade inicia-se no século 16, com as tendências europeias partindo de culturas decididamente distintas: a católica e a protestante.⁹⁴⁷ Ratzinger insere a essência da modernidade na formulação do filósofo italiano Giambattista Vico (1688 – 1744), que foi antagô-

⁹⁴² BERTUCI, H. A opção da Igreja Primitiva pela filosofia: o Deus da fé e o Deus dos filósofos em Joseph Ratzinger, p. 205.

⁹⁴³ SANTO AGOSTINHO, A cidade de Deus, VIII, 6.

⁹⁴⁴ RATZINGER, J. O Cristianismo – a verdadeira religião? (1999), p. 156.

⁹⁴⁵ RATZINGER, J. O Cristianismo – a verdadeira religião? (1999), p. 156.

⁹⁴⁶ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 150 – 151.

⁹⁴⁷ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 355 – 356.

nico à equação escolástica *verum est ens* (“a verdade é o ente”), colocando em seu lugar a *verum quia factum*, com a qual se reconhece como verdadeiro apenas o que é realizado pelo ser humano.⁹⁴⁸ Sobre o ponto de partida do modernismo,⁹⁴⁹ Ratzinger afirmou, em 1968: “graças aos conhecimentos históricos de que hoje dispomos, estamos em condições de abarcar o caminho do espírito humano, até onde alcança o olhar...”.⁹⁵⁰ Esse olhar constata que “... nos vários períodos da evolução do espírito, houve diversas maneiras de colocar-se frente à realidade, por exemplo, a mentalidade mágica ou a metafísica ou, finalmente, hoje em dia, a científica (tendo por parâmetros as ciências naturais)”.⁹⁵¹ E elucida que cada propensão tem a ver com a fé: “Cada uma dessas tendências humanas básicas tem relação com a fé, de um ou de outro modo, e cada uma delas também, à sua maneira, lhe causa estorvos. Nenhuma delas se cobre com a fé, mas também nenhuma se conserva neutra frente à fé...”.⁹⁵²

Ratzinger reflete que houve a desistência de procurar o que são as “coisas em si”; mergulhar na “essência do próprio ser”. Parece que tal esforço é infrutífero. “Acomoda-nos à nossa perspectiva, ao visível no sentido mais amplo do termo, àquilo que cabe debaixo dos nossos instrumentos de medir e de pesar. A metodologia da ciência natural baseia-se nessa delimitação ao fenômeno. É o que parece bastar-nos”,⁹⁵³ ele escreve. A gênese do modernismo, portanto, trata-se de uma “mudança espiritual” preparada por Descartes (1596 – 1650) e formada por Immanuel Kant (1724-1804), sendo precedidos exatamente por Vico, que “... provavelmente, foi o primeiro a apresentar um conceito completamente novo de verdade e de conhecimento, tornando-se o ousado antecessor da típica fórmula do espírito moderno, quanto ao problema da verdade e da realidade”.⁹⁵⁴

À equação escolástica *Verum est ens* (o ente é a verdade), Vico contrapôs sua fórmula: *Verum quia factum* (o reconhecível como verdadeiro é apenas aquilo que nós mesmos fazemos). Para Ratzinger, “essa fórmula parece-me representar o fim da velha metafísica e o início do espírito, especificamente, moderno. A revolução do pensamento moderno contra todo o passado está presente aqui com uma

⁹⁴⁸ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 157.

⁹⁴⁹ BERTUCI, H. Fé Cristã, Razão e Secularismo: uma síntese do pensamento de Joseph Ratzinger, p. 130 – 133.

⁹⁵⁰ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 25.

⁹⁵¹ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 25.

⁹⁵² RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 25.

⁹⁵³ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 25.

⁹⁵⁴ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 26.

precisão inimitável”.⁹⁵⁵ Contudo, a crítica de Ratzinger ao pensamento moderno é que, se na Antiguidade e na Idade Média o “ser” é verdadeiro e pode ser reconhecido pelo motivo de ter sido criado por Deus (*Creator Spiritus*) – pensado pelo intelecto divino, no período moderno a obra humana é fortuita (passageira) e todo saber humano se resume à *techne* (capacidade artesanal, sem nível de ciência real), indicando que o que conta é o que é feito pelo ser humano.⁹⁵⁶

A história das relações entre fé e razão no período da modernidade foi demonstrada também nas mensagens radiofônicas emitidas no fim dos anos sessenta (talvez, Ratzinger já estivesse na Universidade de Ratisbona (1969 – 1977), publicadas, posteriormente, sobre o título *Fé e Filosofia*, nas quais Ratzinger oferece uma precisa história das relações entre fé e razão no âmbito alemão.⁹⁵⁷ Ele inicia: “O dilema em que a fé cristã se encontra hoje tem diversos motivos. Mas um dos mais importantes consiste no facto de a fé se ver abandonada pela filosofia e, por via disso, se achar de repente colocada, por assim dizer, não vácuo”.⁹⁵⁸ “Na Antiguidade e na Idade Média, a fé era veiculada aos homens na medida em que a filosofia lhes oferecia uma imagem do mundo na qual essa fé podia assumir o seu lugar com sentido”.⁹⁵⁹ Já no início da Época Moderna, porém, a filosofia criou um tipo de zona de passagem entre as ciências exatas, nas quais Deus deveria ser metodicamente colocado entre parênteses, e o local próprio da fé:

Não obstante as inúmeras diferenças, havia ainda um núcleo de uma metafísica comum, reconhecida quase unanimemente, que se referia a Deus como o criador de todas as coisas, como o fundamento espiritual que projectou o universo e que, assim, assegurava no pensamento uma base correspondente à representação de um Deus que fala e que se revela.⁹⁶⁰

Essa unidade do pensamento filosófico, desde Kant, se encontrou cada vez mais em ruptura. Acima de tudo, desapareceu quase completamente a certeza de que o ser humano poderia, de forma convincente, sondar além do âmbito da física a essência das coisas e o seu fundamento. “Naturalmente, existiram e existem ain-

⁹⁵⁵ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 26.

⁹⁵⁶ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 157 – 158.

⁹⁵⁷ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 108.

⁹⁵⁸ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 57.

⁹⁵⁹ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 57.

⁹⁶⁰ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 57.

da pensadores que, numa fina discussão com Kant, continuam a defender que é possível tal metafísica e que pretendem ainda assegurar com os seus sucessores um espaço na consciência humana.”⁹⁶¹ Entretanto, mesmo onde se continua a fazer metafísica, a situação de outrora já não pode ser restaurada, pois não há uma filosofia, contudo, apenas filosofias. Assim sendo, afirma Ratzinger:

... a aceitação de uma filosofia deixa de ser um assentimento a um processo geral do espírito humano, para passar a ser uma decisão que se pode justificar, mas que toma posição perante as demais, igualmente justificáveis. A fé não pode, portanto, encontrar nenhum ponto de ligação firme e seguro no espaço do pensamento humano e, quando faz essa tentativa, não encontra se não um vazio a que se agarrar.⁹⁶²

Quando Kant ainda estava vivo, o teólogo luterano alemão Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) tentou, ineditamente, dar uma resposta a essa situação, condicionando o percurso da teologia luterana na Alemanha durante um século: ele constatou que no ser humano há muitas formas não comunicáveis entre si de se voltar para o mundo e captar o real, cada uma com os seus significados próprios. As três províncias do espírito humano eram o entendimento, a vontade e o sentimento: ao entendimento corresponde à ciência; à vontade, o *ethos*; e ao sentimento, a religião, definida por Schleiermacher como intuição e sentimento do universo, ou seja, como sentido e gosto pelo infinito. Depois descreveu esse sentimento como o sentimento da dependência absoluta. De acordo com Ratzinger:

O racionalismo do período iluminista tinha tentado reconduzir a religião a um conjunto de proposições compreensíveis para todos os homens; para lá das religiões positivas, o iluminismo pretendia reconstruir uma religião da razão pura, que deveria congrega todos os homens. Este produto artificial de uma religião fabricada sinteticamente na aproveita da reflexão foi desfeito pela crítica de Kant como uma bola de sabão. Com a sua ideia, Schleiermacher alcançou a independência da religião relativamente às tentativas da metafísica, em relação ao cismar da pura razão em geral: a religião é ter a vivência, a experiência do infinito e a dependência do homem a seu respeito; a religião é, deste modo, algo próprio e, enquanto domínio humano do espírito, completamente independente das reflexões metafísicas.⁹⁶³

⁹⁶¹ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 58.

⁹⁶² RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 58.

⁹⁶³ RATZINGER, J. Conferência sob o tema “Fé e filosofia” à Emissora Radiofônica da Baviera (1969), p. 59 – 60.

Ratzinger, nesse texto, explica algumas questões sobre o Iluminismo. Esse movimento será bastante comentado por Ratzinger ao longo de sua carreira. Por isso, a seguir, será feita uma síntese do que Ratzinger entendia por Iluminismo. Dado esse evidente interesse pelo pensamento cristão por parte do Iluminismo, é bastante previsível que Ratzinger tenha se preocupado com as perspectivas e posições do Iluminismo.

3.3.3 Ratzinger e a razão iluminista

3.3.3.1. O Iluminismo na História: movimentos de purificação da razão

De que maneira Ratzinger observa o Iluminismo? Para ele, a aliança entre fé e razão, ou seja, entre a dimensão natural e a sobrenatural, supõe uma autêntica “ilustração” para a fé cristã e uma manifesta elevação para a razão humana. A nova razão proposta encontra-se longe tanto dos excessos e das restrições do racionalismo, como do vazio e da ausência de horizontes de alguns irracionalismos da pós-modernidade.⁹⁶⁴ O pesquisador ganha profunda compreensão das conclusões expostas por Ratzinger quando lê no contexto dos postulados filosóficos da tradição filosófica ocidental moderna e pós-moderna, às quais tem fortemente sido moldadas pelo movimento iluminista do décimo oitavo século que varreu grande parte da Europa ocidental.

Percebe-se, desse modo, que a teologia de Ratzinger possui um caráter contextual, se por contexto se implica não exatamente tendências sociológicas (que Ratzinger, claramente, possui pouca estima, devido ao que ele percebe ser a sua natureza transitória), mas “contexto” como refletido no pensamento crítico dos tempos, isto é, que indica padrões de pensamentos.⁹⁶⁵

A razão aberta, que Ratzinger defende, concilia-se com a simplicidade e o sentimento necessários para a vida humana e a fé cristã. A inteligência entra plenamente no mundo das religiões (inclusive no cristianismo) ao mesmo tempo em que a razão recebe mais amplos horizontes graças à fé (o verdadeiro receptáculo da revelação divina). Por isso, não é qualquer tipo de razão ou iluminismo que

⁹⁶⁴ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 168.

⁹⁶⁵ AGBAW-EBAL, M., Light of reason, light of faith, p. 345.

servirá: Ratzinger propõe um “verdadeiro iluminismo” que adere uma razão universal e aberta à fé; não a uma razão do tipo técnica e puramente matemática.⁹⁶⁶

A primeira apreensão que Ratzinger tem de um movimento iluminista é de “aproximação” com a fé cristã. Seu ensino geral é que o cristianismo caminhou junto com a ilustração desde o início dele, identificando-se e confundindo-se com ela na crítica das religiões míticas.⁹⁶⁷ A seguir, serão citados alguns textos em que Ratzinger explicou essa identificação “natural” entre Cristianismo e Iluminismo.

Em 1975,⁹⁶⁸ Ratzinger escreveu três teses para embasar a unidade entre fé, razão e universalidade.⁹⁶⁹ A última delas afirma: “A fé educa o indivíduo. Exige modos diferentes de educação de acordo com a situação de cada um e estabelece para cada modo os pontos de referência de que precisa para se tornar mais do que somente conhecimento”.⁹⁷⁰ Isso significa que “o núcleo da cultura é a própria fé. A fé não toma lugar, por assim dizer, ao lado do aprendizado e do conhecimento cultural como uma área de escuridão separada da iluminação”.⁹⁷¹ A Igreja Antiga aplicou à fé, e reivindicou para si mesma, o conceito fundamental do mundo cultural antigo: *παιδεία*. “A fé é *eruditio*, a civilização do homem, seu desenvolvimento em abertura e profundidade. Uma fé indiferente que se justapõe à vida como algo não assimilado e quase mágico não seria fé cristã.”⁹⁷²

A fé cristã, que age na convicção de que cada ser humano tem uma vocação particular, estará mais inclinada a apontar para a igualdade dos vários modelos e a reconhecer, na sinfonia de muitas vocações, a unidade e o valor igual de todas. É verdade que “... a consciência cristã ainda não está totalmente formada para esse modo de pensar e tem muitos erros para combater. Uma filosofia de vida construída sobre a inveja não poderia ter se tornado tão poderosa se não houvesse catego-

⁹⁶⁶ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 168 - 169.

⁹⁶⁷ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 162.

⁹⁶⁸ RATZINGER, J., Principles of Catholic Theology, p. 398.

⁹⁶⁹ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 115.

⁹⁷⁰ “Faith educates the individual. It requires different modes of education according to the situation of each and establishes for every mode the points of reference it needs to become more than just knowledge” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 342).

⁹⁷¹ “The nucleus of culture is faith itself. Faith does not take place, as it were, alongside learning and cultural knowledge as an area of darkness cut off from enlightenment” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 342, tradução minha).

⁹⁷² “Faith is eruditio, the civilizing of man, his development in openness and depth. An indifferent faith that is juxtaposed to life as something unassimilated and quasi-magic would not be Christian faith” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 342, tradução minha).

rização para se alimentar”.⁹⁷³ Por outro lado, não resistirá, por muito tempo, uma sociedade e uma humanidade em que as pessoas em carreiras de serviço (em hospitais, por exemplo) não encontrem mais sentido em seu serviço, e a irritação universal destruir a vida em comum.

A revelação de Deus foi para os simples – não por ressentimento contra os grandes, como diria Nietzsche, mas porque eles possuem aquela preciosa ingenuidade que está aberta à verdade e não sujeita à tentação intelectual do niilismo. Esse deve ser o fundamento do grande respeito que o cristão deve sempre sentir por aqueles que são simples de coração. A educação cristã deve ser multifacetada, diferenciada, mas uma no fato de ser uma educação para a reverência, para a superação de preconceitos e para a busca da verdadeira igualdade em meio à diversidade. É assim que serve a paz; é assim que serve a humanidade. Assim é verdadeiramente conforme a fé.⁹⁷⁴

Com essas palavras, Ratzinger ensina que a fé cristã se trata de uma fé ilustrada pela razão, mas sem cair em presunção ou prepotência. Desse modo, a fé cristã se trata de uma razão universalmente aberta também aos simples.⁹⁷⁵ Essa concepção de Ratzinger trouxe críticas por parte do historiador italiano Vincenzo Ferrone (1954 –). Ele afirmou que o ex-prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé dava a impressão de querer exorcizar o Iluminismo, fazendo dele uma espécie de filho (ainda que impertinente) do cristianismo.

Ratzinger desenvolveu a tese de uma Igreja que “na dialética do Iluminismo suspende as condições do Iluminismo”, isto é, previne sua degeneração, guardando a verdadeira mensagem emancipatória gerada pelo *Logos*.⁹⁷⁶ Será que há exagero na exposição de Ratzinger? Será que o Iluminismo do século 17 pode ser considerado um fato isolado na história do pensamento humano? Para Ratzinger, a resposta é negativa.

⁹⁷³ “... Christian consciousness is not yet fully formed to this way of thinking and has many errors to combat. A philosophy of life built on envy could not have become so powerful if there had been no categorizing for it to feed on” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 342, tradução minha).

⁹⁷⁴ “God's revelation was to the simple - not out of resentment against the great, as Nietzsche would have it, but because they possess that precious naiveté that is open to truth and not subject to the intellectual temptation of nihilism. This should be the foundation of the great respect the Christian should always feel for those who are simple of heart. Christian education must be many-leveled, differentiated, but nevertheless one in the fact that it is an education for reverence, for the overcoming of prejudice and for the search for true equality in the midst of diversity. That is how it serves peace; that is how it serves humanity. That is how it is truly conformable to the faith” (RATZINGER, J. Faith and Education (1975), p. 342, tradução minha).

⁹⁷⁵ BLANCO SARTO, P., Joseph Ratzinger – Razón y cristianismo, p. 116-117.

⁹⁷⁶ FERRONE, V., Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger, p. 6.

Em 1964,⁹⁷⁷ ao analisar a história das religiões, Ratzinger ensinou que o primeiro grande passo da história das religiões constitui-se na transição das experiências confiantes dos primitivos aos grandes mitos; o segundo e decisivo passo encontra-se na ruptura com o mito. É nesse que se localiza a revolução monoteísta, “... cuja expressão clássica se encontra em Israel. Nela se rejeita o mito como qualidade humana, afirmando-se a *absolutesz do chamado divino* exemplificado pelos profetas”.⁹⁷⁸ Por fim, o terceiro passo encontra-se no “iluminismo”, cuja primeira grande realização deu-se na Grécia:

Nela dominou o mito como forma de conhecimento pré-científica, estabelecendo-se a *absolutesz do conhecimento racional*. A religião tornou-se sem significado; no melhor dos casos, mantendo uma função formal, com vistas a um cerimonial político (= orientado para a Polis).⁹⁷⁹

Ratzinger afirma que o Iluminismo é um movimento que se dá na história quando é preciso purificar os mitos. Por exemplo, as divindades das “religiões dos gentios”, no Antigo Testamento, foram criticadas: “Uma dura crítica aos deuses de mentira, autofabricados, que, em sua implacabilidade, com frequência pouco se diferenciam do racionalismo trivial das ideias do Iluminismo (cf. p. ex., Is 44,6-20)”.⁹⁸⁰

Em outro texto, de 1968,⁹⁸¹ Ratzinger fala do paralelismo que encontra no “iluminismo” grego e judeu. Para ele, entre os deuses da mitologia religiosa e o Deus do conhecimento filosófico desenvolveu-se uma relação de tensão cada vez maior ao longo da história, isto desencadeou na crítica dos mitos pelos filósofos, de Xenófanes (570 – 475 a. C.) a Platão (427 – 347 a. C) – este último havia empreendido a tentativa de demolir o mito clássico de origem homérica, para substituí-lo por um novo mito mais adequado ao *logos*.⁹⁸² Em 1984,⁹⁸³ sobre o mesmo tema, Ratzinger escreveu: “Desde Platão, a filosofia viveu sempre do diálogo crí-

⁹⁷⁷ RATZINGER, J., Fé, verdade e tolerância, p. 233.

⁹⁷⁸ RATZINGER, J. Unidade e pluralidade das religiões: o lugar da fé cristã na história das religiões (1964), p. 29-30 (grifo do autor).

⁹⁷⁹ RATZINGER, J. Unidade e pluralidade das religiões: o lugar da fé cristã na história das religiões (1964), p. 30.

⁹⁸⁰ RATZINGER, J. Unidade e pluralidade das religiões: o lugar da fé cristã na história das religiões (1964), p. 23.

⁹⁸¹ RATZINGER, J. Prefazione alla prima edizione, p. 26 – 27.

⁹⁸² RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 129.

⁹⁸³ ZECCA, A. Introducción, p. 10.

tico com a grande tradição religiosa. Sua dignidade própria sempre permaneceu ligada à dignidade das tradições, a partir das quais lutou pela verdade”.⁹⁸⁴ Retornando ao texto de 1968, Ratzinger escreveu:

A pesquisa de hoje é cada vez mais da ideia de que há um paralelismo surpreendente, temporal e de conteúdo, entre a crítica filosófica dos mitos na Grécia e a crítica profética dos deuses em Israel. As duas críticas certamente partem de pressupostos completamente diferentes e perseguem propósitos inteiramente diferentes. Mas o movimento do *lógos* contra o *mythos*, tal como se desenvolveu através do trabalho do espírito grego no iluminismo filosófico, suficiente a conduzi-lo ao fim necessariamente à queda dos deuses, corre substancialmente paralelo ao iluminismo praticado pela literatura profética e sapiencial em sua desmitologização dos poderes divinos em favor do único Deus.⁹⁸⁵

Em 1984, Ratzinger situou o irromper do pensamento de Deus para uma exigência básica da razão humana na crítica à religião dos profetas de Israel e dos livros sapienciais da Bíblia:

Quando neles são severamente ridicularizados os deuses autofabricados, e quando a estes se opõem um único Deus verdadeiro e real, estamos diante do mesmo movimento espiritual que pode ser encontrado nos pré-socráticos do antigo iluminismo grego. Quando os profetas veem no Deus de Israel a razão criadora de toda realidade, trata-se claramente de crítica religiosa em favor de uma visão correta da realidade. Aqui a fé de Israel ultrapassa claramente os limites de uma religião do povo; ela representa uma exigência universal, onde a universalidade está ligada à racionalidade.⁹⁸⁶

3.3.3.2. O Iluminismo do século 18: a emancipação da razão

No século 18, o movimento iluminista, que varreu grande parte da Europa, notavelmente a França, Inglaterra e Alemanha, veio a significar variadas coisas

⁹⁸⁴ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia (Conferência de 1984), p. 18.

⁹⁸⁵ “La ricerca odierna è sempre più dell’idea che ci sia un sorprendente parallelismo, temporale e contenutistico, fra la critica filosofica dei miti in Grecia e la critica profetica agli dèi in Israele. Le due critiche partono certo da presupposti completamente diversi e perseguono finalità del tutto differenti. Ma il movimento del *lógos* contro il *mythos*, così come si è sviluppato ad opera dello spirito greco nell’illuminismo filosofico, tanto da condurre alla fine necessariamente alla caduta degli dèi, corre sostanzialmente parallelo all’illuminismo praticato dalla letteratura profetica e sapienziale nella sua demitizzazione delle potenze divine a favore dell’unico Dio” (RATZINGER, J., Introduzione al cristianesimo, p. 129 - 130, tradução minha).

⁹⁸⁶ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia (Conferência de 1984), p. 22.

para diferentes pessoas, ganhando variações de correntes de pensamentos. Mesmo com as especificidades nacionais e culturais, o elemento comum que atravessou as fronteiras nacionais foi o apelo à razão como ponto de partida e interpretação para o comportamento individual e coletivo. Não há dúvida de que o Iluminismo foi particularmente perspicaz em seus desafios para a ortodoxia cristã tradicional.⁹⁸⁷ Dado o evidente interesse pelo pensamento cristão por parte do Iluminismo, é bastante previsível que Ratzinger tenha se preocupado com as perspectivas e posições iluministas. Para Ratzinger, o Iluminismo faz crítica duradoura à fé revelada, crítica que a Igreja deve continuar a se engajar e responder, pois tocou na relação fundamental entre fé e razão, e entre o Deus de Abraão Isaac e Jacó e o Deus dos filósofos.⁹⁸⁸ De que maneira, porém, deve-se responder aos críticos? O teólogo Maurice Ashley Agbaw-Ebai afirma que Ratzinger adota uma atitude respeitável e aberta para as reivindicações do Iluminismo em relação a Cristo e à Igreja, na qual ele está interessado em ouvir o que eles têm a dizer, com o propósito de se preparar para o desafio das posições iluministas e convidá-los para o que se pode denominar de “conversão intelectual”, ou seja, “... ir além dos limites da mera razão, além dos postulados da racionalidade científica”.⁹⁸⁹ Ratzinger escreveu, em 1981:⁹⁹⁰ “Ao mesmo tempo, já deve ficar claro que a questão não pode ser tratada em abstrato. Adquire seu perfil concreto através da era moderna aberta pelo Iluminismo, que pretende inaugurar a história da libertação após a longa história da escravidão e superstição”.⁹⁹¹ Depois, ele não hesitou em reconhecer que “o primeiro passo na história moderna foi o *sapere aude*, use a tua razão, do Iluminismo”.⁹⁹² Com esse brado, entendeu-se que o ser humano não devia mais continuar a viver na fase da infância, mas se tornar maduro; não se submeter simplesmente à autoridade e à tradição, mas usar sua própria razão. Dessa forma, conclui Ratzinger: “A liberdade se revela aqui como libertação da força normativa da tradição. A vontade e a inteligência do outro não devem mais se vincular, porque somente a

⁹⁸⁷ AGBAW-EBAI, M., *Light of reason, light of faith*, p. 1.

⁹⁸⁸ AGBAW-EBAI, M., *Light of reason, light of faith*, p. 1.

⁹⁸⁹ “... going beyond the limits of mere reason, beyond the postulates of scientific rationality” (AGBAW-EBAI, M., *Light of reason, light of faith*, p. 346).

⁹⁹⁰ RATZINGER, J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, p. 260.

⁹⁹¹ “In pari tempo dovrebbe essere già chiaro che la questione non può venir trattata in astratto. Essa acquista il suo profilo concreto attraverso l'epoca moderna aperta dall'illuminismo, che intende inaugurare la storia della liberazione dopo la lunga storia della schiavitù e della superstizione” (RATZINGER, J. *Libertà e vincoli nella chiesa* (1981), p. 175).

⁹⁹² “Il primo passo della storia moderna è stato il *sapere aude*, usa la tua ragione, dell'illuminismo.” (RATZINGER, J. *Libertà e vincoli nella chiesa* (1981), p. 175).

própria inteligência pode mostrar à vontade o caminho”.⁹⁹³ Esses conceitos, porém, podem ser purificados e amadurecidos pela mensagem cristã.

Diante de um Iluminismo laico e secular, “... encarnado pelos *philosophes* e seus seguidores, alheio às suas raízes cristãs, inevitavelmente destinado a se degradar em totalitarismo, a existência histórica de uma *katholische Aufklärung*, por muito tempo subestimada, foi indicada para esse fim”.⁹⁹⁴ Ratzinger, portanto, não condena o Iluminismo como um todo: sua crítica se dá quando o Iluminismo do século 18 emancipou a razão da fé, deixando-a sem horizonte. Ao emancipar a razão da fé, o Iluminismo do tempo atual afastou Deus do cotidiano. Segundo o teólogo alemão, quando se afasta Deus da realidade, ocorre a perda dos fundamentos.

⁹⁹³ “La libertà si rivela qui come liberazione dalla forza normativa della tradizione. La volontà e l'intelligenza di un altro non devono più vincolare, perché solo la propria intelligenza può indicare alla volontà la via” (RATZINGER, J. Libertà e vincoli nella chiesa (1981), p. 176).

⁹⁹⁴ “La libertà si rivela qui come liberazione dalla forza normativa della tradizione. La volontà e l'intelligenza di un altro non devono più vincolare, perché solo la propria intelligenza può indicare alla volontà la via” (FERRONE, V., Lo strano Illuminismo di Joseph Ratzinger: Chiesa, modernità e diritti dell'uomo. Roma: Editori Laterza, 2013).

4. Os desafios acerca da relação entre fé e razão no pensamento de Joseph Ratzinger

Segundo o teólogo João Duque (1964 –), uma das dimensões da fé é a práxis. A época atual, para ele, valoriza a razão prática: “mas, se é verdade que a ligação entre crer e fazer, entre fé e práxis constitui algo saliente na nossa época, isso não significa que represente total novidade.”⁹⁹⁵ No Novo Testamento, por exemplo, já se encontra esta convicção; em Gálatas 5,6, lê-se sobre “... a fé que atua pelo amor”, e Tiago 2,17: “... a fé, se não tiver obras, por si só está morta”. Na alta escolástica, falava-se em *fides caritate formata*, uma tematização que abraçou a questão da práxis e foi assumida por tradições teológicas posteriores.⁹⁹⁶ Neste capítulo, serão apresentados desafios práticos do pensamento de Joseph Ratzinger (1927 –) acerca da relação entre fé e razão para o tempo atual.

4.1. O Desafio Teológico

O primeiro desafio do pensamento de Ratzinger acerca da relação entre fé e razão para o tempo atual é o teológico. Este se divide em três temas.

4.1.1. O correto conceito de Deus molda a conduta

O primeiro desafio teológico que a mensagem de Ratzinger traz para o tempo atual é o correto conceito de Deus molda a conduta. Tudo tem a ver com o significado que o termo “Deus” possui para cada indivíduo que lança sobre ele a fé. Existe a pergunta por Deus no pensamento filosófico.⁹⁹⁷ O biólogo ateu britânico Richard Dawkins (1941 –), sobre o argumento da existência de Deus, escreveu: “Os filósofos, no decorrer dos séculos, levaram mesmo o argumento teológico a sério, tanto contra ele como a favor.”⁹⁹⁸ Questões filosóficas sobre Deus também foram refletidas no Cristianismo. Este mesmo se considerou, na sua gênese, a con-

⁹⁹⁵ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 142.

⁹⁹⁶ DUQUE, J., *Homo Credens – para uma teologia da fé*, p. 142.

⁹⁹⁷ CORETH, E., *Deus no pensamento filosófico*, p. 16.

⁹⁹⁸ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 119.

tinuidade do pensamento filosófico. Ratzinger escreveu: “No início de sua história (...) o cristianismo considerava-se a si próprio como filosofia, ou mesmo como a filosofia por excelência.”⁹⁹⁹ A pergunta sobre Deus esteve presente na unidade entre religião e filosofia. “A pergunta por Deus, porém, não tem sua origem na filosofia.”¹⁰⁰⁰ Conceitos e representações de Deus ou do que é divino descendem da fé religiosa, e esta antecede de longe o pensamento filosófico.¹⁰⁰¹ Na história das religiões, o contato com o divino sempre foi essencial. Ratzinger afirma que “o essencial da religião é a relação do Homem com o desconhecido, para além de si mesmo, com o que a fé chama Deus, e a capacidade do Homem de entrar nessa relação originária, a partir de tudo que é palpável, mensurável.”¹⁰⁰² O teólogo reformado holandês Louis Berkhof (1873-1957), na mesma linha, explicou: “A religião consiste em uma relação verdadeira, viva e consciente entre um homem e seu Deus, determinada pela revelação que Deus fez de si mesmo e expressa em uma vida de adoração, comunhão e serviço.”¹⁰⁰³ A religião “pressupõe que Deus existe, que se revelou a si mesmo e que capacitou o homem para que se aproprie desta revelação.”¹⁰⁰⁴ Pela necessidade desta relação, não é equivocado afirmar que “não há cultura histórica, seja ela tão antiga e distante ou tão proximamente familiar a nós, tão primitiva ou superdesenvolvida, na qual não existiria ou não tenha existido religião. Isto é historicamente comprovado.”¹⁰⁰⁵ Portanto, “não há e nunca houve cultura, no sentido de uma configuração histórica total das formas de vida humana e de suas determinações, sem religião. Esta sempre pertenceu aos bens culturais de um povo ou de um contexto cultural comum.”¹⁰⁰⁶ Sobre isso, Cícero (106-43 a.C.) escreveu: “Que povo, que raça existe que não tenha, mesmo sem qualquer tipo de educação, um conhecimento antecipado dos deuses?”¹⁰⁰⁷ E: “Todos os povos estão de acordo quanto ao essencial desta questão: em todos é inata a

⁹⁹⁹ RATZINGER, J. Fé, filosofia e teologia (Conferência de 1984), p. 15.

¹⁰⁰⁰ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 16.

¹⁰⁰¹ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 16.

¹⁰⁰² RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 19.

¹⁰⁰³ “La religión consiste en una relación verdadera, viva y consciente entre un hombre y su Dios, determinada por la revelación que de sí mismo ha hecho Dios, y expresada en una vida de adoración, comunión y servicio” (BERKHOF, L., Introducción a la Teología sistemática, p. 102) [tradução minha].

¹⁰⁰⁴ “Presupone que Dios existe, que se ha revelado a sí mismo y que ha capacitado al hombre para que se apropie esta revelación” (BERKHOF, L., Introducción a la Teología sistemática, p. 102) [tradução minha].

¹⁰⁰⁵ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 17.

¹⁰⁰⁶ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 17.

¹⁰⁰⁷ CÍCERO, M., Da natureza dos deuses, I, 43.

ideia de que os deuses existem, ela está como que gravada no ânimo. Quanto à sua natureza, há muita discórdia; porém, ninguém nega que eles existem.”¹⁰⁰⁸

Os deuses tinham forte influência nas culturas antigas. Na cultura grega havia, por exemplo, o termo *Theos*, com o sentido de “deus”. Por mais que a etimologia desta palavra ainda não tenha sido esclarecida, o que se sabe é que originalmente foi um título presente na religião politeísta grega. Ali, “os deuses eram representados em forma antropomórfica como seres pessoais que exerciam uma influência determinante sobre o mundo e a sorte dos homens, mas que, quanto a eles, dependiam de um destino superior.”¹⁰⁰⁹ Juan Estrada Díaz (1945 –), teólogo católico espanhol, explicou que toda a filosofia grega está marcada pela ideia da necessidade (*moira*) que é subjacente à ordem cósmica e que possui origem divina desde os tempos da tradição mitológica. A necessidade do mundo, nas origens (cosmogonia) ou em seu sentido (cosmologia), é o que torna o cosmo inteligível: é isso que traz o princípio de adequação entre a mente e a realidade; o que determina todo o pensamento grego, encontrando sua primeira explícita formulação em Parmênides (530-460 a.C.). “O determinismo impera na ordem cósmica com o que se tende a ver a liberdade humana como mera ausência de coações externas, e somente com Sócrates, apesar de ter antecedentes em Protágoras, começa a perfilar-se a ideia de que o homem é capaz de um projeto e pode escolher o bem.”¹⁰¹⁰ E: “O é necessário e o Divino convergem e emolduram a teologia, a cosmologia e a antropologia. Realidade, verdade e necessidade se equivalem, refletindo a grandeza do cosmo mítico que se impõe ao homem.”¹⁰¹¹ A cosmologia torna-se a referência para a ordem social e a filosofia da natureza, a base para compreender a conduta humana de acordo com as diferentes escolas filosóficas, por exemplo, estoicos, epicureus e céticos da época helenista. Porém, com Epicuro (341-270 a.C.) ocorre o afastamento dos deuses das preocupações humanas e mesmo da origem e ordem do cosmo. Assim, “a indiferença e distanciamento dos deuses das preocupações humanas e do curso do mundo dissolve radicalmente a antiga uni-

¹⁰⁰⁸ CÍCERO, M., Da natureza dos deuses, II, 12.

¹⁰⁰⁹ Theos. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 556-557, vol. I.

¹⁰¹⁰ ESTRADA DIAZ, J., Deus Nas tradições filosóficas, p. 45, Vol. 1.

¹⁰¹¹ ESTRADA DIAZ, J., Deus Nas tradições filosóficas, p. 45, Vol. 1.

dade do universo mitológico, onde a interação dos deuses, os homens e do cosmos é total.”¹⁰¹²

Por não serem “deuses-criadores”, os deuses gregos não eram considerados externos ao universo e transcendentos: “O cosmos incluía tanto os deuses como os homens. A influência dos deuses não era universal, pois era limitada pela natureza e atributos de cada um deles.”¹⁰¹³ Desde os tempos imemoráveis, as pessoas criam em e adoravam Deus (ou os deuses) antes de começarem a pensar filosoficamente. “A religião é mais originária que a filosofia, pois expressa uma relação espontânea do homem com Deus ou com poderes divinos antes de ser refletida no pensamento.”¹⁰¹⁴ Portanto, pode-se afirmar que “a questão de Deus sempre foi uma das primeiras e mais importantes questões da vida do homem. Tornou-se, por isso, uma interrogação fundamental do pensamento filosófico.”¹⁰¹⁵ Era costume, no mundo pagão, que os deuses moldassem a cultura dos povos. A religião cristã, trazendo um conceito de Deus, em certos aspectos, diferente, continuou enfatizando que o correto conceito de Deus molda a conduta. Ratzinger, fazendo uma ponte entre aquela época e a de hoje, pretende ensinar quem é Deus, para que este conceito traga uma conduta ética correta e a paz entre as pessoas. Ele afirmou que está convencido, de fato, que a crise que se vive na Igreja e na humanidade “... está intimamente ligada à exclusão de Deus como um tema com o qual a razão pode adequadamente se preocupar – uma exclusão que levou à degeneração da teologia primeiro no historicismo, depois no sociologismo e, ao mesmo tempo, ao empobrecimento da filosofia.”¹⁰¹⁶ Para ele, do mesmo modo que “... todos os dias precisamos respirar, assim como todos os dias precisamos de luz e de alimento, assim como, também todos os dias, precisamos de amizade e, na realidade, precisamos de determinadas pessoas, a relação com Deus pertence aos elementos que sustentam absolutamente a vida.”¹⁰¹⁷

¹⁰¹² ESTRADA DIAZ, J., Deus Nas tradições filosóficas, p. 46, Vol. 1.

¹⁰¹³ Theos. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, p. 557, vol. I.

¹⁰¹⁴ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 16.

¹⁰¹⁵ CORETH, E., Deus no pensamento filosófico, p. 10.

¹⁰¹⁶ “[...] is closely allied to the exclusion of God as a topic with which reason can properly be concerned – an exclusion that has led to the degeneration of theology first into historicism, then into sociology and, at the same time, to the impoverishment of philosophy” (RATZINGER, J. What is Theology? (1979), p. 316) [tradução minha].

¹⁰¹⁷ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 11.

O tempo atual é marcado por uma crescente reivindicação de que Deus não existe. Dois autores sintetizam os clamores de uma geração, representando um ateísmo militante que pretende tornar todos, se possível, ateus. Dawkins resume, logo de início, a questão do que deseja para os leitores de seu livro: *Deus, um Delírio*: “Se este livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando o terminarem.”¹⁰¹⁸ Dawkins chama a atenção para o privilégio dado à religião em discussões públicas sobre questões éticas na imprensa e no governo. De acordo com ele, “sempre que surge uma controvérsia sobre a moral sexual ou reprodutiva, pode-se apostar que haverá líderes religiosos dos mais diversos grupos de fiéis proeminentemente representados em comissões influentes, ou em mesas-redondas no rádio ou na televisão.”¹⁰¹⁹ Dawkins não sugere que se deve censurar tais opiniões, porém, pergunta: “... por que nossa sociedade corre a ouvi-los, como se fossem especialistas comparáveis a, digamos, um filósofo da moralidade, um advogado de família ou um médico?”¹⁰²⁰ Desdenhando dos escritores humanos das Escrituras, o neurocientista cristão Sam Harris (1967 –) afirmou: “Chegou a hora de admitirmos, desde os reis e presidentes até a população comum, que não há provas de que qualquer livro tenha sido escrito pelo Criador do universo.”¹⁰²¹ E: “A Bíblia, parece certo, foi o trabalho de homens e mulheres que viviam no deserto, achavam que a Terra era plana, e para os quais um carrinho de mão teria sido um espantoso exemplo de tecnologia.”¹⁰²² Ratzinger, à vista desta situação, em seu sistema teológico, instrui que crer em Deus faz a diferença na vida das pessoas. Uma de suas perguntas essenciais é: “o que significa realmente quando uma pessoa decide crer em Deus, o Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra?” Para ele, o conteúdo de tal decisão poderá ser, talvez, mais bem compreendido, quando se percebem dois mal-entendidos atuais que falham em levar em conta o significado essencial de tal fé.¹⁰²³ Quais são estas duas dificuldades? Ei-las a seguir.

A primeira “... consiste em considerar o problema de Deus como algo puramente teórico que, em última análise, em nada não altera nem o curso do mundo

¹⁰¹⁸ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 47.

¹⁰¹⁹ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 47

¹⁰²⁰ DAWKINS, R., *Deus, um delírio*, p. 47

¹⁰²¹ HARRIS, S., *A morte da fé*, p. 50.

¹⁰²² HARRIS, S., *A morte da fé*, p. 50.

¹⁰²³ RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 77.

nem o curso de nossas vidas.”¹⁰²⁴ É próprio da filosofia positivista afirmar que algumas questões não são passíveis de verificação ou falsificação, isto é, não há possibilidade de se provar que são verdadeiras ou falsas, o que justifica a alegação de que não têm importância prática. De fato, quando algo é praticamente impossível de se provar ou também não pode ser refutado, indica que nada muda na convivência humana, seja ele verdadeiro ou falso. O Cristianismo seria um desses casos, pois ele chegou a estranhos e contraditórios compromissos, sendo usado para fins monárquicos e posteriormente nacionalistas, hoje sendo somente uma espécie de apêndice do pensamento marxista. Quem pensa assim, pode ser “... tentado a considerar a fé dos cristãos como um medicamento fictício e ineficaz, que pode ser usado como quiser, porque não tem conteúdo real.”¹⁰²⁵ A segunda dificuldade caminha na direção totalmente oposta. Ela defende que “... a fé em Deus é apenas um meio de uma determinada práxis social, pode ser plenamente explicada a partir dessa práxis e, além disso, desaparece quando essa práxis se extingue.”¹⁰²⁶ Neste caso, a fé teria sido inventada “... para consolidar o domínio e manter os homens sujeitos aos poderes estabelecidos. Aqueles que veem no Deus de Israel um princípio revolucionário, estão, em princípio, de acordo com esta abordagem, só que identificam a ideia de Deus com a práxis que consideram ser a correta.”¹⁰²⁷ Em resposta a estas duas dificuldades a respeito da fé no Deus judaico-cristão, Ratzinger afirma que um leitor da Bíblia não pode alimentar a menor dúvida sobre o caráter prático da confissão do Deus Todo-Poderoso. Segundo ele, “para a Bíblia, está claro que um mundo sob a palavra de Deus é radicalmente diferente de um mundo sem Deus; além disso, nada permanece o mesmo quando Deus é dispensado e, inversamente, tudo muda quando um homem se volta para

¹⁰²⁴ “[...] consiste en considerar el problema de Dios como algo puramente teórico que, en última instancia, en nada altera ni la marcha de mundo ni el rumbo de nuestras vidas” (RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 77) [tradução minha].

¹⁰²⁵ “[...] tentado a considerar la fe de los cristianos como una ficticia medicina ineficaz, que puede utilizarse como se quiera, porque no tiene auténtico contenido” (RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 77) [tradução minha].

¹⁰²⁶ “[...] la fe en Dios es sólo un medio de una determinada praxis social, se puede explicar totalmente desde esta praxis y, por lo demás, desaparece cuando esta praxis se extingue” (RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 77) [tradução minha].

¹⁰²⁷ “[...] para consolidar el dominio y para mantener a los hombres sometidos a los poderes establecidos. Aquellos que ven en el Dios de Israel un principio revolucionario, están, en principio, de acuerdo con este planteamiento, sólo que identifican la idea de Dios con la praxis que consideran ser la correcta” (RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 77-78) [tradução minha].

Deus.”¹⁰²⁸ A tese de Ratzinger é que um correto conceito de Deus molda a conduta dos seres humanos para melhor.

4.1.2. O Deus pessoal que se relaciona

O segundo desafio teológico que a mensagem de Ratzinger traz ao tempo atual é que o Deus cristão é pessoal e se relaciona. O entendimento filosófico grego de deus não era pessoal: os filósofos buscavam a origem de todas as coisas e o princípio que formava o mundo. No processo da racionalização e moralização, conduzido pela crítica e reflexão, ocorreu uma transformação essencial no conceito grego de deus: “As formas divinas foram espiritualizadas e, finalmente, substituídas por conceitos gerais tais como ‘a razão mundial’, ‘o divino’, e o ‘ser’, que influenciaram e formaram o mundo, como poderes que lhe davam significado e ordem criadora.”¹⁰²⁹ No sincretismo helenístico, as variadas divindades gregas (e estrangeiras) foram assimiladas e até equiparadas como consequência do reconhecimento de que, por detrás dos vários nomes, permaneciam as mesmas entidades, o que fazia com que a honra prestada a uma divindade fosse guiada à divina Totalidade. Este desenvolvimento “(...) atingiu seu auge no neoplatonismo, onde o divino é o Universal que não tem existência objetiva nem personalidade. É a própria existência, que se manifesta através de uma série de hipóteses e emanações no mundo, sendo que é o fundamento e força que está por trás de tudo quanto existe.”¹⁰³⁰ Ratzinger cita duas características do deus dos filósofos. Em primeiro lugar, ele afirma que, essencialmente, o Deus filosófico é somente relacionado consigo próprio.¹⁰³¹ Este Deus se apresenta como “um neutro”, como o conceito supremo; “(...) este Deus compreendido como o puro ser ou a ideia pura, a girar eternamente fechado em si mesmo, jamais se inclinando para o homem e para o seu pequeno mundo, este Deus cuja pura eternidade e imutabilidade exclui qual-

¹⁰²⁸ “Para la Biblia es claro que un mundo bajo la palabra de Dios es radicalmente distinto de un mundo sin Dios, más aún, que nada sigue igual cuando se prescinde de Dios y, a la inversa, que todo cambia cuando un hombre se vuelve a Dios” (RATZINGER, J., *La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo* (1975), p. 78) [tradução minha].

¹⁰²⁹ Theos. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 557, vol. I.

¹⁰³⁰ Theos. In: COENEN, L.; BROWN, C. (Orgs.), *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, p. 557, vol. I.

¹⁰³¹ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*, p. 106.

quer relação para com o mutável ...”.¹⁰³² Em segundo lugar, o Deus filosófico é puro pensamento, ou seja, “... em sua base está a convicção: pensar e só pensar é divino.”¹⁰³³ Este Deus encontrava-se em “esfera puramente acadêmica”,¹⁰³⁴ sendo considerado “[...] somente ideia da ideia, eterna matemática do universo ...”.¹⁰³⁵

O Cristianismo não hesitou em caminhar na contramão de tal apreensão filosófica: ao longo dos séculos, os teólogos e os cristãos não hesitaram em se referir a Deus em termos pessoais. Há, no mínimo, três argumentos para se referir a Deus como pessoa. Em primeiro lugar, “... o cristianismo atribuiu a Deus toda uma série de qualidades como, por exemplo, amor, fidelidade e propósito, que parecem apresentar fortes associações pessoais.”¹⁰³⁶ Em segundo, foi destacado que a prática cristã da oração parece ter se inspirado no modelo do relacionamento que existe entre uma criança e seus pais.¹⁰³⁷ Para Ratzinger, “na questão da oração (...) o problema de Deus e a compreensão básica da realidade são atingidos também tácita e necessariamente.”¹⁰³⁸ Assim, a decisão de orar possui um caráter muito englobante: “... significa reconhecer que há um amor criativo do qual vive também cada indivíduo e que é acessível a cada indivíduo. Um amor criador do qual vem o mundo e que por ser eterno é simultâneo com cada indivíduo.”¹⁰³⁹ Na oração, o ser humano reconhece que “... não está sozinho, mas existe só por ser olhado e amado, devendo aceitar ativamente este ser olhado, a impossibilidade de encobrir a sua existência, a incapacidade de a isolar, para não encalhar na contradição consigo mesmo, na separação das suas próprias razões.”¹⁰⁴⁰ Em terceiro lugar, “a ‘reconciliação’, uma das principais metáforas soteriológicas de Paulo, baseia-se claramente no modelo das relações humanas.”¹⁰⁴¹ Isso quer dizer que a transformação que ocorre, através da fé, no relacionamento entre Deus e os seres humanos pecadores é apresentado na Escritura como uma reconciliação entre duas pessoas.¹⁰⁴²

¹⁰³² RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 103.

¹⁰³³ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 107.

¹⁰³⁴ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 102.

¹⁰³⁵ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 103.

¹⁰³⁶ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 318.

¹⁰³⁷ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 318.

¹⁰³⁸ RATZINGER, J., A oração no nosso tempo, p. 109.

¹⁰³⁹ RATZINGER, J., A oração no nosso tempo, p. 109.

¹⁰⁴⁰ RATZINGER, J., A oração no nosso tempo, p. 109.

¹⁰⁴¹ MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 318.

¹⁰⁴² MCGRATH, A., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 318.

Ratzinger sempre foi adepto do “personalismo”, por entender que esta visão de Deus enobrece não somente a pessoa divina, mas também a relação entre Deus e os seres humanos. De acordo com o filósofo italiano Nicola Abbagnano (1901-1990), o termo “personalismo” indica uma doutrina teológica “... que afirma a personalidade de Deus como causa criadora do mundo, em oposição ao panteísmo, que identifica Deus como o mundo. Foi nesse sentido originário que o termo foi empregado primeiro por Schleiermacher ...”.¹⁰⁴³ A referência a Deus como pessoa constituirá uma das constâncias do pensamento teológico de Ratzinger.¹⁰⁴⁴ Ele afirmou que, em sua pesquisa teológica, o personalismo geral o interessou muito. A obra *A Virada do Pensamento*, do teólogo moral católico alemão Theodor Steinbüchel (1888-1949), com sua descrição da passagem do predomínio do neokantismo para fase personalista, foi uma leitura-chave para Ratzinger.¹⁰⁴⁵ Este se recordou de uma circunstância feliz quando estudava no seminário de Freising: foi encarregado da sala de estudos dos alunos – já que não havia quartos particulares – um teólogo que acabava de voltar da prisão militar inglesa, o alemão Alfred Läßle (1915-2013), o qual posteriormente ficaria famoso como um dos mais fecundos autores religiosos do século XX. “Antes da guerra ele tinha começado, sob a orientação do teólogo moral de Munique, Theodor Steinbüchel, seu trabalho de dissertação teológica sobre a noção de consciência do cardeal Newman ...”.¹⁰⁴⁶ Läßle, portanto, apresentou a Ratzinger os trabalhos do cardeal John Henry Newman (1801-1890): isso incluiu a famosa *Carta Endereçada a sua Alteza o Duque de Norfolk*. Läßle teve a convicção de que para Ratzinger – do mesmo modo de que como para ele próprio, Newman chegou a ser uma paixão intelectual. É importante destacar que “o lema escolhido por Newman tinha sido o muito agostiniano *Cor ad cor loquitur* (O coração fala ao coração), e Ratzinger foi atraído por esse respeito às ‘razões do coração’, muito ao estilo de Pascal.”¹⁰⁴⁷ Ratzinger recorda que a presença de Läßle se revelou, para os alunos, bem estimulante, por causa dos amplos conhecimentos que tinha a respeito da história da filosofia e, também, por seu gosto pelo debate. Ratzinger cita: “Li os dois volumes da fundamentação filosófica da teologia moral, de Steinbüchel, que acabava de aparecer

¹⁰⁴³ Personalismo. In: ABBAGNANO, N., Dicionário de filosofia, p. 882.

¹⁰⁴⁴ BLANCO SARTO, P., La teología de Joseph Ratzinger, p. 125.

¹⁰⁴⁵ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 49-50.

¹⁰⁴⁶ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 50.

¹⁰⁴⁷ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 23.

em uma nova edição, e encontrei neles, sobretudo, uma introdução ao pensamento de Heidegger e Jaspers, bem como as filosofias de Nietzsche, Klages e Bergson.”¹⁰⁴⁸

Uma obra de Steinbüchel bastante importante para Ratzinger foi *A Transformação do Pensar*: ele percebeu que do mesmo modo que se pensava “... poder constatar na física uma crítica da imagem mecanicista do mundo e uma volta a uma nova abertura para o desconhecido, e, por conseguinte, para Deus, o conhecido desconhecido, assim houve também na filosofia uma nova volta à metafísica, que a partir de Kant se tornara inacessível.”¹⁰⁴⁹ Steinbüchel, que a princípio tinha iniciado seus estudos com a referência teórica de Georg Hegel (1770-1831) e o socialismo, apresentou no livro mencionado a partida para o personalismo, efetuada pelo filósofo austríaco Ferdinand Ebner (1882-1931), o qual, também tinha representado uma reviravolta em seu caminho de pesquisa. Ratzinger afirma que o encontro com o personalismo, que depois se viu realizado, com força nova e convincente, no grande pensador judeu Martin Buber (1878-1965), “... foi um evento que marcou profundamente o meu caminho espiritual, e liguei, espontaneamente, esse personalismo ao pensamento de Agostinho que, em suas *Confissões*, veio-me ao encontro com toda a sua paixão e profundidade humanas.”¹⁰⁵⁰ De fato, o personalismo e o espiritualismo de Agostinho de Hipona (354-430) constituíram uma das mais importantes influências intelectuais de Ratzinger, ao mesmo tempo em que ele tentava continuar dialogando com o pensamento ético e metafísico que fundamenta o cristianismo. “Essa ausência da dimensão pessoal constituiu uma dificuldade – pelo menos teórica – de sintonizar com o pensamento tomista e escolástico, que ele resolverá com o tempo. O personalismo constitui, assim, um dos pressupostos do pensamento ratzingeriano ...”¹⁰⁵¹ Sobre as diferenças entre Agostinho e Tomás de Aquino (1225-1274), Ratzinger explicou: “E depois também me interessou muito, desde o início, Santo Agostinho, como contrapeso, por assim dizer, de São Tomás de Aquino.”¹⁰⁵² Isto foi evidenciado no exame para a livre-

¹⁰⁴⁸ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 50.

¹⁰⁴⁹ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 50.

¹⁰⁵⁰ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 50.

¹⁰⁵¹ “Esta ausencia de la dimensión personal constituía una dificultad – al menos teórica – para sintonizar con el pensamiento tomista y escolástico, que con el tiempo irá resolviendo. El personalismo constituye de esta manera uno de los presupuestos del pensamiento ratzingeriano [...]” (BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, p. 125, tradução minha).

¹⁰⁵² RATZINGER, J., *O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*, p. 50.

docência de Ratzinger. Ele narra que, já que sua tese de doutoramento tinha sido sobre a Igreja Antiga, o seu orientador, o Professor Gottlieb Söhngen (1892-1971), teólogo e filósofo católico alemão, constatou que o exame para a livre-docência deveria ser sobre a Idade Média ou sobre a época moderna. Sobre isso, Ratzinger explica: “Em todo o caso, eu devia analisar o conceito de revelação em São Boaventura. Ele sabia que eu tinha mais afinidades com a corrente agostiniana do que com a tomista, por isso orientou-me para São Boaventura, que ele próprio também conhecia muito bem e admirava.”¹⁰⁵³

Sobre Agostinho, Ratzinger afirmou que ele era um verdadeiro bispo, escrevendo livros enormes, o que faz com que seja perguntado como ele foi capaz de fazer isso além de todas as coisas diárias que tinha de tratar. “Mas, como bispo, tinha sobretudo de lidar constantemente com todas as querelas do Estado e com todos os problemas das pessoas simples, e procurava manter a coesão dessa atividade.”¹⁰⁵⁴ Eram tempos inquietos, pois foi o início da migração dos povos. “Santo Agostinho também é um modelo, pois embora tivesse tanta sede de meditação e de trabalho espiritual, se entregou completamente às pequenas tarefas do dia a dia, e quis estar disponível para as pessoas.”¹⁰⁵⁵ E continua: “O que nessa altura me impressionou não foi tanto o seu ministério pastoral, que eu não conhecia assim tão bem, mas a frescura e a vivacidade do seu pensamento.”¹⁰⁵⁶ E sobre Tomás de Aquino? O que afirmou Ratzinger? Percebemos que ele “... nunca se encantou pelo tomismo pré-conciliar, e foi muito sincero sobre isto em várias entrevistas concedidas posteriormente, durante o período no qual foi Prefeito da Congregação Para a Doutrina da Fé (1891-2005).”¹⁰⁵⁷ Ratzinger afirmou: “penetrar o pensamento de Tomás de Aquino, porém, foi para mim um pouco difícil. Sua lógica cristalina me parecia por demais fechada dentro de si mesma, e impessoal e acabada demais.”¹⁰⁵⁸ Ele também disse: “A escolástica tem a sua grandeza, mas é tudo muito impessoal. Precisa-se de um algum tempo até compreender e reconhe-

¹⁰⁵³ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 51.

¹⁰⁵⁴ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 50.

¹⁰⁵⁵ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 50.

¹⁰⁵⁶ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 50.

¹⁰⁵⁷ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 22.

¹⁰⁵⁸ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 51.

cer a sua tensão interior. Em Santo Agostinho, pelo contrário, o homem apaixonado, que sofre, que interroga, está sempre presente, e cada pessoa pode identificar-se com ele.”¹⁰⁵⁹

Ratzinger reconhece que sua dificuldade com a escolástica foi também consequência do filósofo de seu curso superior, Arnold Wilmsen (1897-1978), que ofereceu à turma um tomismo rígido, neoescolástico. Porém, reconhece Ratzinger, Wilmsen “... era uma pessoa interessante. Tinha sido operário na bacia do Ruhr. A paixão pelo saber tinha-o levado a economizar dinheiro para um estudo de filosofia.”¹⁰⁶⁰ O contato de Wilmsen com os professores de Munique, a nova fenomenologia, baseada no filósofo e matemático alemão Edmund Husserl (1859-1938), o tinha influenciado, mas acabou não lhe parecendo satisfatório. Wilmsen foi a Roma, encontrando na filosofia tomista, ensinada ali, o que estava procurando. Ratzinger concluiu: “Seu entusiasmo e sua profunda convicção impressionavam, mas agora ele não parecia mais alguém que procurava, e sim alguém que defendia apaixonadamente, contra qualquer questionamento, o que tinha encontrado. Nós, porém, como jovens, não deixávamos de ser questionadores.”¹⁰⁶¹ É importante afirmarmos que, ao considerar a escolástica impessoal, Ratzinger não deixa de considerar Tomás de Aquino uma intuição valiosa, isto é, ele não deixa de usar Aquino como uma fonte. De acordo com a teóloga católica australiana Tracey Rowland (1963 –), a necessidade de Ratzinger de que Agostinho seja um contrapeso a Tomás de Aquino parece não ter raízes em uma hostilidade essencial às proposições teóricas do tomismo clássico, mas na tendência dos tomistas contemporâneos,

“... certamente dos que dominavam as faculdades dos seminários antes do Concílio, para bifurcar filosofia e teologia como disciplinas completamente separadas e depois apresentar a fé católica como algo coerente com a razão científica, como se isso fosse a coisa mais importante a respeito dessa fé.”¹⁰⁶²

Ratzinger entende que esse tipo de tratamento diminui o esplendor e a coerência interna da fé.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁹ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 50.

¹⁰⁶⁰ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 51.

¹⁰⁶¹ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 51.

¹⁰⁶² ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 24-25.

¹⁰⁶³ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 24-25.

O Deus ensinado por Ratzinger se relaciona: “Não é um Deus silencioso, justamente porque não é somente natureza. Entrou na história, veio ao encontro do homem, e assim, agora, o homem pode encontrá-lo, pode-se ligar a Deus, pois Deus ligou-se ao homem.”¹⁰⁶⁴ Este Deus, além de se revelar graciosamente, também concede aos seres humanos uma vontade que não se torna alheia, mas próxima, porque é dada em graça. Ele ensina: “A vontade de Deus não é para o homem um poder estranho, que se impõe de fora, mas a orientação da sua própria natureza. Por isso, a revelação da vontade de Deus é a revelação daquilo que a nossa própria natureza pede – é uma graça.”¹⁰⁶⁵ A resposta humana à vontade de Deus é indicada por Ratzinger com a palavra “gratidão”: “Devemos, portanto, aprender novamente a ser gratos pelo fato de que, na Palavra de Deus, se manifesta a vontade de Deus e o sentido do nosso ser.”¹⁰⁶⁶ Mesmo ensinando em várias “... palestras dirigidas a plateias de especialistas, que Deus é o *logos* eterno, ou a razão na criação, Ratzinger interessou-se igualmente pelo tema de que Deus é amor, e na relação entre o amor e a fé entre a fé e a razão.”¹⁰⁶⁷

4.1.3. Cristo é a revelação máxima do amor de Deus

O terceiro desafio teológico que a mensagem de Ratzinger traz para o tempo atual é que Cristo é a revelação máxima do amor de Deus. O que é ser cristão? Ao citar o texto do evangelho que afirma que o maior e o primeiro mandamento é amar a Deus de todo o coração (Mateus 22,35-40), e o texto apostólico que afirma que o amor deve ser dispensado a todos (Romanos 13,9), Ratzinger conclui: “Esta é toda a exigência de Jesus. Aquele que a cumpre – o que ama – é cristão; eis tudo ...”.¹⁰⁶⁸ Amar é característica fulcral do ser cristão porque o crente imita seu Deus: “O amor que aqui se descreve como a essência do cristianismo exige de nós que procuremos amar como Deus ama. Ele não nos ama porque somos especialmente bons, especialmente serviçais, porque lhes somos úteis ou necessários; ama-nos,

¹⁰⁶⁴ RATZINGER, J., Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões (11/1999), p. 20.

¹⁰⁶⁵ RATZINGER, J., O Senhor nos é próximo na nossa consciência, na sua Palavra, na sua presença pessoal, na Eucaristia (Homilia sobre Dt 4,7, Munique, 1979), p. 450.

¹⁰⁶⁶ RATZINGER, J., O Senhor nos é próximo na nossa consciência, na sua Palavra, na sua presença pessoal, na Eucaristia (Homilia sobre Dt 4,7, Munique, 1979), p. 450.

¹⁰⁶⁷ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 23.

¹⁰⁶⁸ RATZINGER, J., Acima de tudo, o amor (Sermão de Advento, 1965), p. 48.

não porque nós somos bons, mas porque Ele é bom.”¹⁰⁶⁹ Deus ama a humanidade, “... inclusive nos farrapos do filho pródigo que já não traz nada consigo de valor.”¹⁰⁷⁰ O amor é um dos sentimentos mais nobres que Deus concedeu: é algo que os seres humanos precisam e expressam, mas não faz parte da natureza básica deles. Isto significa que o amor é algo que se possui, mas não algo que se é. De acordo com Josh McDowell (1939 –), teólogo protestante estadunidense, e Norman Geisler (1932-2019), filósofo e teólogo protestante estadunidense, para a Escritura Sagrada, “o amor reside em nós e opera por meio de nós mediante a presença do Espírito Santo, mas a sua fonte está além de nós. Desde que o amor é um absoluto, ele nunca muda. Portanto, a fonte suprema do amor deve ser tão imutável quanto o próprio amor.”¹⁰⁷¹ O apóstolo João ensina que a fonte do amor é o próprio Deus (1 João 4,16) e Paulo ensina que Deus derrama no coração humano, pelo Espírito Santo, o amor (Romanos 5,5). O ensino bíblico é que “em contraste com a Sua criação humana, Deus não *tem* amor, Ele *é* amor. A atividade do amor de Deus flui da Sua natureza de amor. Quando Deus ama, Ele está simplesmente sendo Ele mesmo.”¹⁰⁷²

O amor de Deus é manifestado em Cristo. De acordo com o teólogo católico James Corkery, “o que Ratzinger encontra ao examinar os documentos da fé é que Jesus Cristo é o coração e o centro de nossa salvação.”¹⁰⁷³ Ratzinger defende que Cristo é o centro da fé como: “... a forma pessoal do governo de Deus, que é a salvação; o único mediador unindo Deus e mundo; aquele que sozinho oferece verdadeira expiação pelo pecado; e aquele de cujo serviço de representar-nos diante de Deus depende todo o corpo da humanidade.”¹⁰⁷⁴ Portanto, Ratzinger “... fala de Cristo como o ápice da história da salvação.”¹⁰⁷⁵ A palavra que resume o que Deus fez pela humanidade em Cristo é: “amor”. Portanto, Cristo é a revelação máxima do amor de Deus. Ratzinger acentua que o Evangelho descreve que Jesus

¹⁰⁶⁹ RATZINGER, J., *Acima de tudo, o amor* (Sermão de Advento, 1965), p. 51.

¹⁰⁷⁰ RATZINGER, J., *Acima de tudo, o amor* (Sermão de Advento, 1965), p. 51.

¹⁰⁷¹ MCDOWELL, J.; GEISLER, N., *Amar é sempre certo*, p. 52.

¹⁰⁷² MCDOWELL, J.; GEISLER, N., *Amar é sempre certo*, p. 52, grifos do autor.

¹⁰⁷³ “What Ratzinger finds on examining the documents of the faith is that Jesus Christ is the heart and centre of our salvation” (CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 57) [tradução minha].

¹⁰⁷⁴ “[...] the personal form of God’s rule, which is salvation; the one mediator uniting God and world; he who alone offers true atonement for sin; and he on whose service of representing us before God the whole body of humanity depends” (CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 57) [tradução minha].

¹⁰⁷⁵ “[...] speaks of Christ as the apex of the history of salvation” (CORKERY, J., *Joseph Ratzinger’s theological ideas*, p. 57) [tradução minha].

afirmou que seu sangue “será derramado por vós”. O que isto significa? Basicamente quer dizer que “Porque vem derramado, no ser derramado, o sangue pode ser doado.”¹⁰⁷⁶ O que ocorre é que Jesus foi morto, sendo suspenso na Cruz e morrendo entre tormentos. “O seu sangue vem derramado, no primeiro momento, sobre o Monte das Oliveiras quando passa pela agitação interior diante da sua missão, depois na flagelação, na coroação de espinhos, na crucifixão e, depois da sua morte, no traspassamento do seu coração.”¹⁰⁷⁷ Percebe-se, claramente, que o que ocorre com Jesus é em primeiro lugar um ato de violência, de ódio, que tortura e destrói. Nesse ponto, encontra-se um mais profundo nível de transformação, já que “o ato de violência dos homens contra Ele, Ele o transforma, a partir de dentro, em um ato de autodoação em favor desses homens, em um ato de amor.”¹⁰⁷⁸ De modo dramático, tudo isso se manifestou na luta interior de Jesus sobre o Monte das Oliveiras: o que Jesus havia ensinado no sermão da Montanha, agora, ele coloca em prática: “não contrapor a violência outra violência, como poderia fazer, mas põe fim à violência transformando-a em amor. O ato do assassinato, da morte, vem transformado em amor, a violência vem vencida pelo amor. É esta a transformação fundamental sobre a qual apoia todo o resto.”¹⁰⁷⁹ Ratzinger afirma que esta é a verdadeira transformação de que o mundo tem necessidade, sendo a única que pode redimir o mundo: “Porque Cristo, em um ato de amor, transforma e vence a violência a partir de dentro, a própria morte vem transformada: o amor é mais forte que a morte. O amor permanece.”¹⁰⁸⁰ Deus é pessoa e se relaciona com o ser humano que também é pessoa. Corkery salienta que a humanidade foi criada para o diálogo com Deus. Porém, esse diálogo “nafragou” e Deus enviou seu Filho para restaurá-lo. “Esta palavra ‘enviou’ é importante: o Filho de Deus, o Segundo Adão, é enviado como a verdadeira ajuda ‘de fora’ para fazer por nós o que todas as nossas criações humanas (nossas próprias ajudas ‘de

¹⁰⁷⁶ RATZINGER, J., Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002), p. 412.

¹⁰⁷⁷ RATZINGER, J., Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002), p. 412.

¹⁰⁷⁸ RATZINGER, J., Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002), p. 413.

¹⁰⁷⁹ RATZINGER, J., Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002), p. 413.

¹⁰⁸⁰ RATZINGER, J., Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002), p. 413.

fora’) nunca poderiam fazer: nos traz de volta ao coração do Pai.”¹⁰⁸¹ Deus olha para a humanidade pessoalmente através do rosto humano de Jesus, seu Filho. “Nele, em sua vida e amor até o fim, encontramos uma afirmação de nós mesmos, uma aprovação final (o que Ratzinger chama de *Gutheissung*) que fornece a base sólida sobre a qual nossos próprios amores podem encontrar seu significado.”¹⁰⁸² Ratzinger defende que, se tal fundamento está faltando, ou seja, se o amor, que é a afirmação incondicional da existência de um outro particular, não é sustentado e, de fato, garantido por uma afirmação da existência do todo, logo, o significado do particular desmorona.¹⁰⁸³ Trazer e testemunhar esta mensagem do amor de Deus para as pessoas aflitas é grande consolação.

4.2. O Desafio Ético: Cristianismo X Moralismo

O desafio ético que a mensagem de Ratzinger, sobre fé e razão, traz para o tempo de hoje é enfatizar que o Cristianismo não pode ser ensinado como se fosse moralismo.

4.2.1. Salvação dos cristãos e a salvação do mundo

Um dos temas que Ratzinger procurou explicar, e que toca em sua explicação a respeito do Cristianismo X Moralismo, foi sobre a salvação dos cristãos e a salvação do mundo. Sobre o tema, há novos dilemas e novas soluções que precisam ser encontradas. Ratzinger escreveu: “O homem e o mundo inteiro estão de frente a novas expectativas. As novas situações criaram, também, novos problemas. A cada instante temos diante dos nossos olhos fatos novos e é por isto que precisamos procurar soluções e respostas novas para os problemas existentes.”¹⁰⁸⁴ Deste modo, “há, por vezes, até a necessidade de conciliar o que na aparência pa-

¹⁰⁸¹ “This word ‘sent’ is important: God’s Son, the Second Adam, is sent as the real help ‘from outside’ to do for us what all our human creations (our own helps ‘from outside’) could never do: bring us back to the heart of the Father” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 58) [tradução minha].

¹⁰⁸² “In him, in his life and love-to-the-end, we meet an affirming of us, an ultimate approval (what Ratzinger calls *Gutheissung*) that provides the solid ground upon which our own loves can find their meaningfulness” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 58) [tradução minha].

¹⁰⁸³ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 58.

¹⁰⁸⁴ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 139-140.

rece ser contraditório.”¹⁰⁸⁵ Ratzinger explicou, na década de 1960,¹⁰⁸⁶ que já não se endossa a opinião de Francisco Xavier (1506-1552), missionário católico navarro, pioneiro e cofundador da Companhia de Jesus, de que cada um dos seres humanos que não fosse atingido pelo trabalho missionário seria destinado ao inferno.¹⁰⁸⁷ Em outro lugar, no mesmo período, Ratzinger escreveu que o espanhol Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, viu, diante de si, um mundo irredento, que estava entregue à eterna condenação. “O pensamento de que todos os homens anteriores a Cristo e todos os que, depois dele, permanecem à margem da fé da Igreja, sofrem este destino, foi o que mais o impulsionou a se consagrar com tanto ardor à pregação do Evangelho.”¹⁰⁸⁸ Este pensamento é bastante comovedor e lúgubre. Sobre Inácio, Ratzinger afirma que “o pensamento de que todos os homens anteriores a Cristo e todos os que, depois dele, permanecem à margem da fé da Igreja, sofrem este destino, foi o que mais o impulsionou a se consagrar com tanto ardor à pregação do Evangelho.”¹⁰⁸⁹ A angústia que pode produzir esta ideia – bem como o desejo de servir a todos os ligados a ela – também se encontra na obra de Xavier: “Este fez os exercícios sob a direção de seu pai espiritual e, comovido por tais experiências, partiu para anunciar a palavra de Deus a todo o mundo e salvar da condenação eterna o maior número possível.”¹⁰⁹⁰ Ratzinger afirma que “se procurarmos repetir hoje a meditação de Inácio, reconheceremos logo que não podemos admitir plenamente estas ideias”,¹⁰⁹¹ pois “tudo o que cremos acerca de Deus e o que sabemos do homem impede-nos de aceitar que fora da Igreja não há salvação, e que todos os homens anteriores a Cristo tenham-se condenado.”¹⁰⁹² E conclui: “O que nos preocupa não é se os outros podem salvar-se e como. Estamos convencidos de que Deus pode fazê-lo, com nossa teoria ou sem ela, com nossa sutileza ou sem ela, e de que não necessita que o ajudemos com nossas reflexões.”¹⁰⁹³ Segundo ele, Deus não dividiu a história “... em uma metade luminosa e a outra escura. Não dividiu os homens em ‘salvos’ e ‘condenados’. Só existe uma única e indivisível história, caracterizada em sua

¹⁰⁸⁵ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 139-140.

¹⁰⁸⁶ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 13.

¹⁰⁸⁷ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 140.

¹⁰⁸⁸ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 32.

¹⁰⁸⁹ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 32.

¹⁰⁹⁰ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 32.

¹⁰⁹¹ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 32.

¹⁰⁹² RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 32-33.

¹⁰⁹³ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 33.

totalidade pela fraqueza e miséria do homem, e situada sob o compassivo o amor de Deus, que a abraça e acolhe completamente.”¹⁰⁹⁴ Estas observações de Ratzinger não negam a natureza missionária da Igreja, pois não resignam o fato de que as missões estão relacionadas com a questão da salvação; mas indicam que as missões se fundamentam especialmente no fato de que a Igreja possui uma dinâmica própria e tarefas específicas a desempenhar neste mundo: “Uma de suas tarefas é a de abrir-se perante todos os homens, manifestando assim, simbolicamente, a hospitalidade de Deus, o qual convidou todos os homens a serem participantes do banquete nupcial preparado por seu Filho.”¹⁰⁹⁵ Deste modo, é por meio do trabalho missionário que “... a Igreja deixa transbordar o amor de Deus sobre o mundo. As missões existem ainda para que a História possa alcançar o seu fim, isto é, para que o corpo dilacerado da humanidade possa readquirir a sua integridade e a sua unidade.”¹⁰⁹⁶ As missões abrem o evangelho para a humanidade, buscando a unidade, em Cristo. Porém, continua Ratzinger, a essência do pecado é fechar-se no egoísmo. “O pecado é um mistério de separação e de dilaceração. É ele que reduz a humanidade a uma infinidade de frações egoístas. (...) A essência do cristianismo, pelo contrário, é a união e o encontro com todos os membros dispersos da humanidade.”¹⁰⁹⁷

4.2.2. O Cristianismo não é moralismo

A preocupação de Ratzinger com o tema “salvação dos cristãos e a salvação do mundo” é que ele não seja abordado sob a ótica de qualquer tipo e moralismo. Mas, o que é moralismo? Rowland ensina que “o termo moralismo refere-se, geralmente, à tendência racionalista kantiana de reduzir o cristianismo às dimensões de uma estrutura ética, ou de identificar a fé com a obediência a uma lei.”¹⁰⁹⁸ Ratzinger se preocupa sobre o motivo pelo qual determinado grupo deve praticar a fé cristã, dia a dia, uma exigência para que suportem o peso do dogma e da moral cristã. Duas perguntas são essenciais: qual é propriamente a realidade cristã que supera o puro moralismo? Qual o ponto específico do Cristianismo que justifica e

¹⁰⁹⁴ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 26.

¹⁰⁹⁵ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 140.

¹⁰⁹⁶ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 141.

¹⁰⁹⁷ RATZINGER, J., O novo povo de Deus, p. 141.

¹⁰⁹⁸ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 101.

nos força a ser cristãos e a viver como tais? Para Ratzinger, “o cristianismo não é moralismo. O cristianismo é a realidade da história comum a Deus e ao homem. Nessa história, em que predomina o dom de Deus, nós aprendemos a agir como homens.”¹⁰⁹⁹ O que é moral para o cristão? Segundo Ratzinger, é algo bem simples: “é amizade com o Senhor, é viver e caminhar com Ele. Tudo isso se resume no duplo amor de Deus e do homem: essa é a síntese de toda a moral. O resto é interpretação e explicação.”¹¹⁰⁰ Percebe-se que, para Ratzinger, o antídoto para o moralismo é ação religiosa feita em consciência e amor: “Ratzinger propôs a teologia da Primeira Carta de São João: Deus é amor, e aquele que permanece fiel ao amor, permanece em Deus e Deus permanece nele. Sua solução era uma teologia centrada no amor divino.”¹¹⁰¹ Ele afirmou: “Tornar-se cristão não significa, pois, conseguir algo para si mesmo; significa, pelo contrário, sair do egoísmo que só pensa em si mesmo, e caminhar para a nova forma de existência do que vive para os demais.”¹¹⁰² E: “Ser o cristão significa, pois, sempre e antes de tudo, livrar-se do egoísmo do que só vive para si mesmo, e incorporar-se na grande orientação fundamental do existir para os outros.”¹¹⁰³ Existir para os outros é ato *par excellence* cristão. Ratzinger deixa isso claro quando estuda as relações entre fé e razão.

4.3. O Desafio Confessional e Social: a teologia na universidade

4.3.1. Teologia e confissão religiosa

A teologia é sempre confessional: seja católica, protestante, judaica, islâmica ou outra. O teólogo católico César Alves explicou que “durante o exercício do trabalho em Teologia é necessária a inserção numa confissão religiosa. O teólogo desenvolve sua reflexão de dentro de uma confissão religiosa. Isto é válido para qualquer Teologia.”¹¹⁰⁴ O teólogo reformado brasileiro Augustus Lopes definiu que “ser confessional pressupõe um credo. Como o nome já indica, uma confissão

¹⁰⁹⁹ RATZINGER, J., Ser cristiano em la era neopagana, p. 162.

¹¹⁰⁰ RATZINGER, J., Ser cristiano em la era neopagana, p. 162.

¹¹⁰¹ ROWLAND, T., A fé de Ratzinger, p. 101.

¹¹⁰² RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 40.

¹¹⁰³ RATZINGER, J., A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965), p. 41.

¹¹⁰⁴ ALVES, C., Método teológico e ciência, p. 83.

é um conjunto de conceitos e valores que declaramos ser a expressão da verdade.”¹¹⁰⁵ A confessionalidade é essencial para o teólogo, pois o faz não permanecer “... em cima do muro no que diz respeito à pertença a uma religião, ele trabalha a partir de uma perspectiva de dentro da confissão religiosa. Essa adesão metodológica, durante o exercício do trabalho em Teologia, é essencial e feita sem escrúpulos.”¹¹⁰⁶ É bela a definição cristã de teólogo delineada por Jared Wicks (1929 –), teólogo católico estadunidense: em suas palavras, o teólogo é “... um crente que participa da visão e da esperança transmitidas pela fé da Igreja, o que implica uma relação especial com os livros da Escritura reunidos na Bíblia. Juntamente com outros crentes, ele considera a Bíblia uma fonte de alimento pessoal e um guia digno de confiança.”¹¹⁰⁷ É necessário que o teólogo confie na sua confissão e retire dela os princípios de suas argumentações. A confessionalidade não deve ser como um castelo fechado, com água e crocodilos ao redor, evitando que se entre nele; um lugar desse tipo espanta qualquer pessoa que queira se aproximar, pois parece uma “casa mal-assombrada”, cheia de mistérios e austeridade. Um indivíduo confessional deve ser como um castelo, belo e sublime, acessível com sua porta sempre aberta, cuja ponte sem obstáculos conduza ao seu interior todos os que desejarem conhecer seus contornos. Logo, “o confessional é como um castelo bem arejado e com excelente recepção para o diálogo que não relativize, sob nenhuma circunstância, a verdade.”¹¹⁰⁸ Como nas palavras acima, esta pesquisa segue a linha de Alves: “Longe de tolher e acorrentar o exercício da Teologia, a confissão religiosa é um elemento metodológico que o impulsiona e tonifica, que o alenta e revigora. Privar-se dessa adesão confessional seria como ficar sem comida nem bebida, desnutrir-se e definhar.”¹¹⁰⁹

Ser confessional é obedecer. Ratzinger enaltece uma fé que é ligada à obediência e à redescoberta do que cada pessoa é: criatura de Deus. Ele escreve que a fé é obediência e

Obediência significa que nós redescobrimos a imagem essencial do nosso ser – a criaturidade – e com isso nos tornamos verdadeiros. Significa que reconhecemos a

¹¹⁰⁵ LOPES, A., Confessionalidade e liberdade acadêmica, p. 1.

¹¹⁰⁶ LOPES, A., Confessionalidade e liberdade acadêmica, p. 83.

¹¹⁰⁷ WICKS, J., Introdução ao método teológico, p. 39.

¹¹⁰⁸ BERTUCCI, H., A teologia da vocação em Joseph Ratzinger, p. 53.

¹¹⁰⁹ ALVES, C., Método teológico e ciência, p. 84.

relação de responsabilidade como forma fundamental da nossa vida e com isso o poder se converte de ameaça em esperança.¹¹¹⁰

Esta obediência não é cega e nem a qualquer coisa: ela “... diz respeito ao próprio Deus; ela pressupõe de um lado uma relação viva e vigilante com Deus e de outra a torna possível porque só quem obedece pode perceber Deus.”¹¹¹¹ Esta obediência, para Ratzinger, é devida a Bíblia no âmbito da Igreja. Ele explica que “... a obediência a Deus é uma obediência à sua Palavra. Devemos nos aproximar da Bíblia com aquele espírito de temor e obediência que nos últimos tempos está correndo o risco de ser perdido.”¹¹¹² Ele critica as pessoas que, individualmente ou em grupo, criam a sua própria Bíblia em oposição à totalidade da Escritura e da Igreja, alegando que isto não é mais obediência a Deus, “... mas apoteose da própria posição com a ajuda de uma montagem de textos, na qual a escolha e as omissões se fundamentam sobre as próprias posições preferidas.”¹¹¹³ A interpretação católica, seguida por Ratzinger, é que “[...] a maneira justa de considerar o mistério de Deus é acima de tudo adequar-se à medida da fé do Corpo de Cristo, quer dizer, da Igreja.”¹¹¹⁴ Qual a relação entre Escritura e Igreja? Ratzinger explica: “Certamente, como Palavra de Deus, a Escritura está acima da Igreja, que deve deixar-se guiar e purificar por ela. Mas ela não está fora do Corpo de Cristo: uma leitura privada nunca pode penetrar na sua essência mais íntima e específica.”¹¹¹⁵ Deste modo, uma leitura correta da Escritura pressupõe que a leiamos onde ela fez e faz história, onde ela não é testemunha do passado, mas força viva no presente: “na Igreja do Senhor, com os seus olhos, os olhos da fé. Neste sentido, a obediência à Escritura é sempre obediência à Igreja; caímos na abstração se procuramos desligar a Igreja da Bíblia ou usá-la contra ela.”¹¹¹⁶

4.3.2. O Lugar da teologia na Universidade

A teologia precisa ter lugar na Universidade. Clodovis Boff (1944 –), teólogo e filósofo brasileiro, ensina que o lugar da teologia entre as ciências, e por

¹¹¹⁰ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 15, v. I.

¹¹¹¹ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 15, vol. I.

¹¹¹² RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 15-16, vol. I.

¹¹¹³ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 16, vol. I.

¹¹¹⁴ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 18, vol. I.

¹¹¹⁵ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 18, vol. I.

¹¹¹⁶ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 18, vol. I.

consequência, na “casa das ciências”, a saber, a Universidade, se justifica pelo fato de que cada ciência tematiza o “ser parcial” que remete a um Fundamento e Sentido Absoluto.¹¹¹⁷ A teologia concede o fundamento às ciências. Ao explicar o nome da disciplina “Teologia Fundamental”, João Libanio (1932-2014), padre jesuíta e teólogo brasileiro, comparou as transições rápidas de nossa época com o nome “Teologia Fundamental”: “Do mundo das experiências diárias, dos conhecimentos tecnológicos, do avanço em ramos das ciências, elas se deslocam espontaneamente para as verdades de outra natureza.”¹¹¹⁸ Diante disso, o que acontece com as verdades da fé, as convicções pessoais e os compromissos de natureza definitiva, como o matrimônio, os votos solenes e o celibato clerical? Tudo entraria no mesmo rol das mudanças? Aqui entra o nome escolhido para uma importante disciplina acadêmica católica: a “Teologia Fundamental”. Ratzinger explica que “a teologia fundamental está relacionada sobretudo com a ‘revelação’. O que é, afinal? Pode existir uma ‘revelação’? E perguntas semelhantes.”¹¹¹⁹ É interessante que o nome desta disciplina recorda “fundamento”. Libanio declara que “... a metáfora do fundamento indica precisamente a natureza estável, imutável da realidade. Fundamento não muda. Se isso acontecesse, o prédio cairia.”¹¹²⁰ A teologia traz os fundamentos da existência, o sentido das coisas. Deste modo, toda ciência do condicional permanece aberta para a ciência do Incondicional. “Por sua parte, a teologia está aberta às demais ciências, pois precisa delas para se constituir como discurso concreto.”¹¹²¹ Esta abertura da teologia para as demais ciências é reconhecida também por Alves, ao afirmar que é “... rico e proveitoso o trabalho na interface entre a Teologia e as demais disciplinas científicas, movimente as Ciências da Religião ...”;¹¹²² também, por Nuno Martins (1963 –), teólogo católico português, que reconhecendo que o diálogo entre teologia e filosofia encontra no método teológico, por sua própria natureza, um lugar particularíssimo, não se pode olvidar que o diálogo entre ciências não deve ficar reduzido somente entre teologia e filosofia: pois “Com efeito, a realidade humana é sumamente complexa, estudada por muitos saberes, entre os quais avultam os das ciências exactas e da

¹¹¹⁷ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 67, grifo do autor.

¹¹¹⁸ LIBANIO, J., Introdução à Teologia Fundamental, p. 17.

¹¹¹⁹ RATZINGER, J., O sal da terra, o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio, p. 51.

¹¹²⁰ LIBANIO, J., Introdução à Teologia Fundamental, p. 17.

¹¹²¹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 67.

¹¹²² ALVES, C., Método teológico e ciência, p. 84.

própria técnica”;¹¹²³ e por Boff, ao afirmar que para realizar sua tarefa, a teologia (a inteligência da fé), “... lança mão dos vários recursos do saber humano. Todas as ciências são consideradas por ela como instrumentos, ou melhor, como *mediações* (os medievais falavam em ‘servas’) no sentido de compreender mais plenamente as realidades da fé.”¹¹²⁴

A partir desta amizade entre teologia e outros saberes, a pergunta seguinte é: qual a relação entre teologia e outras ciências? Boff afirma que essa relação não é do tipo ditatorial, mas democrático, pois

... a teologia serve-se dos recursos das ciências, respeitando sempre sua autonomia específica, mas também reservando-se o direito, que lhe dá a transcendência da fé sobre toda forma de razão, de criticar as pretensões pseudofilosóficas ou pseudoteológicas da chamada “razão moderna”.¹¹²⁵

Especialmente, nos últimos tempos, as ciências humanas foram assumidas no pensamento teológico como substitutas do lugar da filosofia.

Tal originou, muitas vezes, uma fragmentação do pensar teológico e, por outro lado, a introdução de modos de pensar que lhe eram completamente exteriores, de tal forma que a teologia chegou a ser tomada como uma soma dos conhecimentos das várias ciências acerca de Deus.¹¹²⁶

É verdade que “a teologia não pode esperar de outras ciências a definição do seu método.”¹¹²⁷ A teologia possui o estatuto de reflexão superior e científica que ele concede a capacidade de definir o seu método e o seu objeto, assumindo-os como fonte de um conhecimento orgânico, e depois, pela capacidade de dialogar com outras disciplinas científicas através desses instrumentos. “Deste diálogo, nenhuma das ciências se encontra hoje dispensada. E, assim, a teologia não deixará de ter em conta os resultados obtidos pelas disciplinas das ciências naturais.”¹¹²⁸ Entretanto, pelo fato de olharem os seres humanos como criadores de cultura e não somente como sujeitos às leis naturais, as ‘ciências humanas’ constituem, hoje, um interlocutor essencial do pensamento teológico, já que foi “... no seio do mundo do homem e na sua história que o Verbo de Deus se fez carne: é

¹¹²³ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 192.

¹¹²⁴ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 67.

¹¹²⁵ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 67.

¹¹²⁶ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 192.

¹¹²⁷ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 192.

¹¹²⁸ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 192.

ainda hoje a experiência humana, em todas as suas dimensões, que a Palavra continua a falar.”¹¹²⁹ De que maneira se realiza o diálogo entre teologia e ciências humanas? Um dos modos é por meio do conjunto de saberes que as ciências concedem à teologia. Martins declara que “as ciências humanas proporcionam igualmente um conjunto de saberes que constituem uma preciosa ajuda para a teologia.”¹¹³⁰

4.3.3. Teologia e demais campos do saber na *Gaudium et Spes*

No âmbito católico, a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a igreja no mundo de hoje*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, traz afirmações conciliares a respeito do sentido teológico que o mundo assume por si próprio.¹¹³¹ Por exemplo, o texto afirma que muitos coetâneos parecem temer que a íntima ligação entre a atividade humana e a religião é obstáculo para autonomia dos seres humanos, das sociedades e das ciências. A Constituição explica que “se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia.”¹¹³² E continua: “para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador.”¹¹³³ Na criação, todas as coisas possuem consistência, verdade, bondade e leis próprias: a estas, o ser humano deve respeitar e reconhecer os métodos peculiares de cada ciência e arte.

Por esta razão, a investigação metódica em todos os campos do saber, quando levada a cabo de um modo verdadeiramente científico e segundo as normas morais, nunca será realmente oposta à fé já que as realidades profanas e as da fé têm origem no mesmo Deus.¹¹³⁴

Assim, “... quem se esforça com humildade e constância por perscrutar os segredos da natureza é, mesmo quando disso não tem consciência, como que conduzido pela mão de Deus, o qual sustenta todas as coisas e as faz ser o que

¹¹²⁹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 192.

¹¹³⁰ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 193.

¹¹³¹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 193.

¹¹³² Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³³ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³⁴ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

são.”¹¹³⁵ O Concílio criticou duas atitudes em relação às ciências gerais. Em primeiro lugar, os cristãos que não reconheceram a autonomia legítima da ciência e que, pelas controvérsias, alegaram que fé e ciência eram incompatíveis ao

... deplorar certas atitudes de espírito que não faltaram entre os mesmos cristãos, por não reconhecerem suficientemente a legítima autonomia da ciência e que, pelas disputas e controvérsias a que deram origem, levaram muitos espíritos a pensar que a fé e a ciência eram incompatíveis.¹¹³⁶

Em segundo, um entendimento equivocado da expressão “autonomia das realidades temporais”. Se por esta se entende “... que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais acertos. Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste.”¹¹³⁷ Diante disso, “... todos os crentes, de qualquer religião, sempre souberam ouvir a sua voz e manifestação na linguagem das criaturas. Antes, se se esquece Deus, a própria criatura se obscurece.”¹¹³⁸ Em outro lugar, na *Gaudium et Spes*, o Concílio Vaticano II também declara que o povo de Deus, conduzido pela fé que acredita ser do Espírito do Senhor, “... esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus.”¹¹³⁹ Depois, a Constituição cita uma de suas mais belas frases: “Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas.”¹¹⁴⁰ Estas explicações deixam claro a importância da fé. Ensinam, ainda, que a atividade humana manifesta a grandeza de Deus, com suas leis e valores, as quais serão descobertas gradualmente pelos seres humanos, e estes as utilizando e organizando.¹¹⁴¹ É neste legado de harmonia e cautela que o Concílio Vaticano II observa as relações entre teologia e as demais ciências.

¹¹³⁵ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³⁶ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³⁷ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³⁸ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 36.

¹¹³⁹ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 11.

¹¹⁴⁰ Concílio Vaticano II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, 11.

¹¹⁴¹ MARTINS, N., Introdução à teologia, p. 193.

4.3.4. Teologia e liberdade acadêmica

Ratzinger entende que a ciência da teologia deve se fazer presente na Universidade. Em um texto de 1982,¹¹⁴² denominado “Natureza e liberdade do sistema acadêmico”, Joseph Ratzinger iniciou escrevendo: “O adjetivo ‘acadêmico’ provoca hoje reações conflitantes. Lembra, em primeiro lugar, coisas velhas e empoeiradas, uma teoria que se instalou em seu próprio mundo privado passando ao largo das exigências da realidade.”¹¹⁴³ O nome também recorda que o fundador da Academia foi o filósofo Platão (427-347 a.C.). No entanto, “... o platonismo é visto por muitos como a fuga para o mundo irreal das ideias puras, como a essência de uma superada orientação do espírito, apesar de todas as reabilitações de Platão que se podem observar, por exemplo, na ciência natural ou na política.”¹¹⁴⁴ Hoje, só há um brilho quando se diz a palavra “acadêmico”, quando a ela é unida a palavra “liberdade”. Atualmente, tem-se ouvido, de modo empírico, indivíduos defendendo que deve existir um espaço livre para o espírito – local em que cada um possa obedecer somente às suas próprias regras pessoais; uma esfera em que o indivíduo sinta que não está subordinado a nenhuma norma externa. Para Ratzinger, “a luta que se trava aqui conhece muitas modalidades. Trata-se, por um lado, da defesa das disciplinas ‘inúteis’ – as assim chamadas ciências do espírito – contra a prepotência do útil.”¹¹⁴⁵ É preciso reconhecer que as ciências naturais não foram descobertas para serem isoladas ou tornadas fracas: elas também lutam pela liberdade para que elas próprias possam determinar seu objeto, não sendo obrigadas a receber ordens das imposições do mercado. Por fim, existe “... o clamor particular dos teólogos por sua liberdade acadêmica frente à instituição da Igreja, seu desejo de poderem determinar suas próprias questões e resultados, como o fazem, por exemplo, os filósofos.”¹¹⁴⁶ Se a visão de liberdade do ensino não for correta, ela pode se tornar utilitarista, perdendo seu fundamento intrínseco. Para Ratzinger,

quando a verdade deixa de ser um valor em si mesma, quando deixa de ser merecedora de empenho e atenção, o conhecimento só poderá ser avaliado através da uti-

¹¹⁴² RATZINGER, J., *Naturaleza y misión de la teología*, p. 11.

¹¹⁴³ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 27.

¹¹⁴⁴ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 27.

¹¹⁴⁵ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 27.

¹¹⁴⁶ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 27-28.

lidade. Nesse caso ele já não se justifica por si mesmo, mas apenas pelos objetivos a cujo serviço se encontra.¹¹⁴⁷

O utilitarismo no ensino acadêmico é perigoso, porque faz com que o conhecimento da verdade não se justifique por si mesmo, mas somente pelos objetivos daqueles que querem manipulá-la, tornando válida a regra “os fins justificam os meios”. Um mundo desse tipo seria impossível de ser habitado, pois, se o ser humano não pudesse de nenhum modo reconhecer ele próprio a verdade, mas somente a utilidade das coisas, para isso ou para aquilo, logo, a regra de qualquer ação e de todo o pensar seria o mero uso e o consumo, fazendo com que o mundo se transformasse unicamente em “matéria para a prática”. A grande alternativa do tempo atual está entre a liberdade do fazer e a liberdade da verdade. Contudo, se a liberdade do fazer não se deixar tolher pela verdade, ela torna-se a ditadura dos fins, causando um mundo onde a verdade seja transcurada e o ser humano seja apenas aparentemente livre, mas ainda escravo. Ratzinger conclui: “Só quando a verdade tiver valor em si mesma, e quando ver a verdade for mais importante do que todos os êxitos e sucessos, só então é que seremos livres. E por isso a liberdade verdadeira é apenas a liberdade da verdade.”¹¹⁴⁸

4.4. Desafio Político: a politização da fé

4.4.1. A natureza da missão da Igreja é espiritual

Para Ratzinger, quando a Igreja vive a mensagem da Escritura ela se torna, realmente, poder de Deus para a salvação: “A Escritura viva na Igreja viva é ainda hoje a potência presente de Deus no mundo, uma potência que continua a ser fonte inesgotável de esperança através de todas as gerações.”¹¹⁴⁹ O que importa para a Igreja é a mensagem de salvação a ser apresentada. Nem mesmo a simpatia de seus padres é tão importante quanto o entendimento de que a mensagem que se apresenta é, em primeiro lugar, de salvação. Em 1998, Ratzinger escrevia:

¹¹⁴⁷ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 30-31.

¹¹⁴⁸ RATZINGER, J., *Natureza e liberdade do sistema acadêmico* (1982), p. 32.

¹¹⁴⁹ RATZINGER, J., *O poder dos cristãos* (janeiro de 1988), p. 18, Vol. I

... devo lamentar também o radical abuso que vejo com frequência nas expressões de sacerdotes em si zelosos e bondosos, que dizem: certo, o cristianismo como é apresentado para nós não seria aceito pela juventude, mas a Igreja institucional estraga tudo.¹¹⁵⁰

Ratzinger critica a expressão “Igreja institucional” pelo perigo da oposição que ela implica: “O fato que o padre seja mais simpático ao grupo de jovens que o bispo é normal. Mas que isso sirva de base para construir a oposição dos dois conceitos de Igreja não é mais normal.”¹¹⁵¹ Se a adesão ao Cristianismo não visa a totalidade da Igreja, mas a sua imagem

... simpática representada pelo sacerdote ou pelo dirigente leigo, essa adesão é construída sobre a areia, sobre um discurso feito em nome próprio: conta mais a capacidade específica do animador que o Poder dentro do qual ele está (...) o Poder é substituído pela força da capacidade específica.¹¹⁵²

Ratzinger tem a consciência de que o específico da Igreja não é que nela existam pessoas simpáticas; isso é sempre desejável e, sem dúvida, acontecerá permanentemente.

O específico é a sua *exusia*: a elas são dados força e poder para pronunciar as palavras da salvação, para realizar ações de salvação das quais o homem tem necessidade e que não tem a capacidade para realizar por si mesmo. Ninguém pode se apropriar do Eu de Cristo ou do Eu de Deus.¹¹⁵³

Até mesmo quando o sacerdote afirma: “eu te absolvo dos teus pecados”, ele deve ter a consciência de que não é ele quem absolve, mas Deus e isso muda tudo. Sendo assim, o sacerdote fala por Deus e “... ele só pode fazê-lo por força daquele Poder que o Senhor deu à sua Igreja. Sem esse poder ele é apenas um agente social e nada mais. Isto é certamente digno de respeito, mas na Igreja nós procuramos uma Esperança mais alta que deriva de um poder maior.”¹¹⁵⁴ Ratzinger conclui: “se as palavras do poder que vem de Deus não são mais pronunciadas e se não permanecem firmemente ancoradas no seu fundamento, o calor humano do pequeno grupo não adianta muito. O essencial se perde e o grupo percebe logo

¹¹⁵⁰ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 20, vol. I.

¹¹⁵¹ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 20, vol. I.

¹¹⁵² RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 20, vol. I.

¹¹⁵³ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 20, vol. I.

¹¹⁵⁴ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 21, vol. I.

isso.”¹¹⁵⁵ Assim, o sacerdote não pode evitar o sofrimento da conversão que pede do cristão aquilo que este não pode dar por si mesmos e que o introduz diretamente no âmbito da Potência de Deus que é a sua verdadeira esperança.¹¹⁵⁶

Ao falar sobre o seminário católico, em 1990, Ratzinger o apresentou como uma “casa espiritual”, retirando de cena que seu ajuntamento era somente social. A expressão “casa espiritual” precisa ser explicada: “Em sentido bíblico, o termo ‘casa’ significa não tanto o edifício, mas a estirpe, a família.”¹¹⁵⁷ “A palavra ‘espiritual’ deriva do Espírito Santo, ou seja, daquela força criadora sem a qual não existiria nada real.”¹¹⁵⁸ A expressão “casa espiritual” não pode indicar, pelo hábito linguístico moderno, uma casa em sentido figurado e, portanto, irreal; o seminário deve ser, acima de tudo, uma “casa espiritual”, porque “... só uma ‘casa espiritual’, edificada pelo Espírito Santo, é uma casa autêntica.”¹¹⁵⁹ Joseph Ratzinger afirma, com razão, que “os laços que derivam do Espírito Santo são mais radicados, mais fortes e mais vivos que o parentesco de sangue. Pessoas que se unem porque foram tocadas pelo Espírito Santo são mais próximas entre si quando poderiam ser por parentesco.”¹¹⁶⁰ O seminário é casa espiritual, porque está edificado pelo Espírito Santo para ser o local de ensino da Escritura Sagrada e da Tradição da Igreja. Os seminaristas estão unidos perenemente a Jesus Cristo, aquele que não foi gerado pela carne, mas pela vontade de Deus. “Isso dá uma harmonia interior, uma característica nova, uma nova razão de vida, mais forte que qualquer diversidade natural, e faz crescer o verdadeiro parentesco espiritual.”¹¹⁶¹ Deste modo, o seminário pode se renovar continuamente, uma vez que nele os alunos se deixam guiar por Jesus Cristo na construção dessa casa espiritual.

Na conferência *Teólogos de Centro*, de 1992, em comemoração aos vinte anos da revista teológica *Communio*,¹¹⁶² Ratzinger enfatizou que a comunhão dos seres humanos entre si é possível a partir de Deus que, através de Jesus Cristo, os reúne no Espírito Santo, de modo que eles se tornem comunidade, ou seja, Igreja, no verdadeiro sentido da palavra.

¹¹⁵⁵ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 21, vol. I.

¹¹⁵⁶ RATZINGER, J., O poder dos cristãos (janeiro de 1988), p. 21, vol. I.

¹¹⁵⁷ RATZINGER, J., Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), p. 38-39.

¹¹⁵⁸ RATZINGER, J., Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), p. 39.

¹¹⁵⁹ RATZINGER, J., Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), p. 39.

¹¹⁶⁰ RATZINGER, J., Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), p. 39.

¹¹⁶¹ RATZINGER, J., Seminário: não um hotel, mas uma casa (fevereiro de 1990), p. 39.

¹¹⁶² RATZINGER, J., Teólogos de centro (julho de 1992), p. 113.

A Igreja, da qual fala o Novo Testamento, é uma Igreja “do alto”, não do alto que os homens criam, mas do Alto real, do qual Jesus diz: “Vós sois de baixo, eu do alto”. A partir dele, o “baixo” também adquire um novo significado, porque “Ele desceu às mais baixas profundezas da terra”.¹¹⁶³

Para o então Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, não havia dúvida de que a “eclesiologia de baixo” “... implica consideração da Igreja como uma grandeza puramente sociológica e deixa de lado Cristo como Pessoa agente. Nesse caso, não podemos mais falar de Igreja, mas de uma comunidade de que se propõem objetivos religiosos.”¹¹⁶⁴ A Igreja possui natureza espiritual – esta é a tese eclesiológica fundamental de Ratzinger.

4.4.2. A salvação humana não se dá através da política

Há duas dicas para a leitura sobre o tema “politização da fé” em Ratzinger, apontadas pelo teólogo católico brasileiro Rudy Assunção, que precisam ser citados. Primeiramente, “muitos dos textos ratzingerianos nasceram da preocupação dele com a situação da Europa, ainda mais depois do ano de 1989, quando cai o muro de Berlim e o marxismo começa a declinar na União Soviética.”¹¹⁶⁵ Depois, “... é importante notar que a preocupação dele com o Estado e com a política em geral está intimamente relacionada – até o ponto de ter aí a sua origem – com o intento de delimitar o espaço de ação ‘política’ da Igreja ou mesmo de entender a organização interna dela.”¹¹⁶⁶ A síntese do pensamento de Ratzinger sobre a relação de fé e política é bem delimitada por Lieven Boeve (1966 –), teólogo católico belga: “Apesar do fato de que a política está relacionada com a salvação humana, a salvação humana não pode ser realizada através da política. Quem visa isso contribui mais para a alienação da pessoa moderna do que para a sua libertação.”¹¹⁶⁷

¹¹⁶³ RATZINGER, J., Teólogos de centro (julho de 1992), p. 118.

¹¹⁶⁴ RATZINGER, J., Teólogos de centro (julho de 1992), p. 119.

¹¹⁶⁵ ASSUNÇÃO, Rudy, Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 238.

¹¹⁶⁶ ASSUNÇÃO, Rudy, Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 238.

¹¹⁶⁷ “Despite the fact that politics is related to human salvation, human salvation cannot be realized through politics. Whoever aims at this, contributes instead to the alienation of the modern person rather than his or her liberation” (BOEVE, L., Christian faith, Church and world, p. 133) [tradução minha].

4.4.2.1. Gustavo Gutiérrez e a teologia da libertação

Esta é uma das principais razões pelas quais Ratzinger critica bastante a teologia da libertação:¹¹⁶⁸ de acordo com sua perspectiva, a teologia da libertação representa uma politização da fé em muitas de suas variações, levada adiante pela aplicação da hermenêutica marxista à Bíblia.¹¹⁶⁹ Libanio discorda de quem afirma que a teologia da libertação possui ênfase marxista; ele escreveu que a opção pelos pobres se faz constitutiva da fé cristã e que não existe fé cristã sem opção pelos pobres:

Faz parte, portanto, da raiz mesma da fé. Não se trata de nenhum sociologismo, nem antropologismo, mas decorre da própria revelação. Não se baseia, como adversários conservadores acusam, em traços da análise marxista. Funda-se na própria opção que Deus Pai fez pelo pobre ...¹¹⁷⁰

Porém, estas palavras de Libanio destoam da gênese da teologia da libertação descrita por João Carlos de Almeida (1964 –), teólogo católico brasileiro. Segundo ele, o teólogo católico peruano Gustavo Gutiérrez (1928 –), considerado – contra sua vontade, o “pai da teologia da libertação”,¹¹⁷¹ fez reflexões que estavam ligadas aos movimentos sacerdotais organizados na América Latina, especialmente depois do Concílio Vaticano II (1962-1966). Almeida escreveu: “Não podemos esquecer que foi em uma conferência no ONIS (*Oficina Nacional de Investigación Social*) – um desses movimentos, organizados no Peru –, em 1968, que Gutiérrez utilizou pela primeira vez a expressão ‘Teologia da Libertação’.”¹¹⁷² Em 1973, Gutiérrez participou do encontro de fundação da Federação Latino-americana de Movimentos Sacerdotais, da qual era um dos dirigentes. Um dos objetivos dessa Federação era se inserir no movimento revolucionário de libertação, por meio da via socialista. “Nesse contexto, é preciso pontuar a participação ativa de Gutiérrez em outro movimento: *Cristianos por el Socialismo*, originalmente chileno e posteriormente de arcadura internacional. O movimento surgiu em um encontro no Chile, em que Gutiérrez fez uma conferência sobre ‘marxismo

¹¹⁶⁸ Christian faith, Church and world, p. 133.

¹¹⁶⁹ ASSUNÇÃO, R., Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”, p. 238.

¹¹⁷⁰ LIBANIO, J., Introdução à Teologia Fundamental, p. 84.

¹¹⁷¹ GRENZ, S.; OLSON, R., A teologia do século 20, p. 255.

¹¹⁷² ALMEIDA, J., Teologia da solidariedade, p. 45.

e cristianismo’.”¹¹⁷³ “O objetivo do encontro novamente era refletir sobre a participação dos cristãos na construção do socialismo no Chile.”¹¹⁷⁴ Em 1972, com grande sucesso, foi organizado novamente no Chile o segundo encontro dos *Cristianos por el Socialismo*, contando com a presença de mais de 400 delegados de vários países. O Chile, nesse período, vivia a euforia socialista com Salvador Allende (1908-1973), um médico e político social-democrata chileno, fundador do Partido Socialista local, que governou seu país de 1970 a 1973. Allende enviou representante mensagem para o encontro de 1972. De acordo com Almeida, “Gutiérrez, novamente, foi presença marcante. No documento final desse encontro é proposta uma aliança estratégica dos cristãos revolucionários com os marxistas no processo de libertação do continente.”¹¹⁷⁵ Percebe-se, portanto, que houve aliança entre a teologia da libertação e o pensamento marxista desde o início.

4.4.2.2. As observações de Ratzinger à obra de Gustavo Gutiérrez

Esta pesquisa não tem como objetivo desmerecer a obra de Gutiérrez, a quem o autor respeita como pessoa e acadêmico, e sim, resumir o motivo da crítica de Ratzinger àquele. Segundo Corkery, o que Ratzinger escreveu sobre Gutiérrez foi a “... mais aguda de todas as suas críticas à teologia da libertação e provém do seu teólogo e não da caneta do seu Cardeal-Prefeito.”¹¹⁷⁶ A crítica de Ratzinger se concebe em três níveis:

- (1) libertação de natureza econômica, social e política (o nível *socioeconômico*);
- (2) libertação para a criação de um novo ser humano numa sociedade solidária (o nível *utópico*); e (3) libertação do pecado (o nível *teológico*), tornando possível a comunhão com Deus e com os outros.¹¹⁷⁷

Ratzinger entende que esses três níveis colapsam efetivamente no nível (2), a utopia. A maior parte do que interessa ao nível teológico (3) é absorvido por este

¹¹⁷³ ALMEIDA, J., Teologia da solidariedade, p. 45.

¹¹⁷⁴ ALMEIDA, J., Teologia da solidariedade, p. 45.

¹¹⁷⁵ ALMEIDA, J., Teologia da solidariedade, p. 45.

¹¹⁷⁶ “[...] and comes from his theologian’s rather than from his Cardinal-Prefect’s pen” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 75) [tradução minha].

¹¹⁷⁷ “(1) liberation of an economic, social and political nature (the socio-economic level); (2) liberation for the creation of a new human being in a society of solidarity (the utopian level); and (3) liberation from sin (the theological level) as making it possible to have communion with God and others” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 76, grifos do autor) [tradução minha].

nível (2), porque a preocupação é fazer comunidade com os outros: sendo isso substancialmente articulado ao nível (3). O nível socioeconômico (1) não tem uma concepção empiricamente fundamentada e bem pensada, sendo sugada para o nível (2), o utópico, o do novo ser humano. Portanto, racionalidade científica e fé – níveis (1) e (3), respectivamente – são colocadas a serviço do nível utópico: a força motriz de todo o projeto de Gutiérrez.¹¹⁷⁸ Gutiérrez, portanto, vê a salvação em termos essencialmente intramundanos e os seres humanos caminham em direção a uma utopia, um futuro *material*, intramundano (como a “ordem fraternal”), conforme a sociedade sem classes de Karl Marx. Corkery conclui que Ratzinger defende que

... Gutiérrez inverte a prioridade do *logos* sobre o *ethos*. Pois é agora o *ethos* que produz o *logos*: da *matéria* da história emerge o futuro *significativo*. Ratzinger declara que essa posição é filosoficamente irracional: o significado (*Sinn*) não pode vir do absurdo (*Unsinn*).¹¹⁷⁹

Ratzinger observa que as teses de Gutiérrez transformam a esperança cristã em um programa político. Porém, nem a pessoa humana nem a história devem ser identificadas com Deus, para que ser humano e salvação sejam valorizados de modo coerente. Para Ratzinger, teologia e política só se tocam pela ética quando se respeita a imagem humana bíblica, que faz jus à liberdade e ao valor de cada pessoa. “Essa compreensão da política não oferece projetos exclusivamente socioeconômicos, nem oferece uma salvação final a ser realizada por meio da política.”¹¹⁸⁰ A salvação política depende do *ethos* humano, da formação da consciência e da relação simultânea racional e moral com a realidade, com sua fonte na razão empírica e moral.¹¹⁸¹

¹¹⁷⁸ CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 76.

¹¹⁷⁹ “[...] Gutiérrez reverses the priority of logos over ethos. For it is now ethos that produces logos: from the matter of history emerges the meaningful future. Ratzinger declares this position to be philosophically irrational: meaning (*Sinn*) cannot come from nonsense (*Unsinn*)” (CORKERY, J., Joseph Ratzinger’s theological ideas, p. 76, grifos do autor) [tradução minha].

¹¹⁸⁰ “This understanding of politics does not offer exclusively socio-economic projects, nor does it offer a final salvation to be realized through politics” (BOEVE, L., Christian faith, Church and world, p. 133) [tradução minha].

¹¹⁸¹ BOEVE, L., Christian faith, Church and world, p. 133.

4.4.2.3. O ser humano é um ser político – mas não pode ser resumido em política

No prefácio à edição de 2000 da sua *magnum opus* “*Introdução ao Cristianismo*”, Ratzinger resumiu sua crítica ao marxismo e à teologia da libertação. Ele afirmou que “o ano de 1968 assinala a rebelião de uma nova geração que não só julgou insuficiente, cheia de injustiças, de egoísmo e de avareza a obra de reconstrução do pós-guerra, como reputou errado e fracassado todo o percurso da história a partir da vitória do cristianismo.”¹¹⁸² Deste modo, “ela começaria a fazer tudo melhor, edificando, finalmente, o mundo da liberdade, da igualdade e da justiça; além disso estava convencida de ter encontrado na grande corrente do pensamento marxista o caminho que levaria a essa meta.”¹¹⁸³ O século XX, para Ratzinger, tentou trazer resposta a uma dificuldade – com respeito à religião – própria do século XIX. A questão era que “durante o século XIX formara-se a convicção de que a religião pertence ao âmbito subjetivo e particular ao qual deveria restringir-se. Fazendo parte da esfera subjetiva, ela não podia ser uma força determinante no grande processo da história e nas decisões que deviam ser tomadas.”¹¹⁸⁴ Era premente retirar o Cristianismo daquele gueto ao qual tinha sido relegado durante o século XIX, para que ele pudesse ser envolvido novamente com o mundo em sua totalidade.¹¹⁸⁵ A grande pergunta era: “como fazer isso?” A nova geração procurou a resposta por meio de revoluções. Assim, em 1968, em Paris, ficou demonstrado que as ideias ventiladas nas academias eclesiais tinham a capacidade de ganhar as ruas rapidamente, transformando-se em “prática”: celebrava-se uma eucaristia revolucionária que provocava uma nova fusão entre a Igreja e o mundo sob o signo da revolução, a qual pretendia ser o ponto de partida para um tempo melhor. “A participação decisiva de comunidades estudantis católicas e protestantes nas transformações revolucionárias operadas em universidades dentro e fora da Europa acabou indicando a mesma direção.”¹¹⁸⁶

Não há dúvidas de que o local que mais inflamou essa nova transformação de ideias em prática, isto é, o lugar onde mais se destacou essa nova fusão entre

¹¹⁸² RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 11.

¹¹⁸³ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 11.

¹¹⁸⁴ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 12.

¹¹⁸⁵ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 12.

¹¹⁸⁶ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

impulso cristão e a ação política no mundo, foi a América Latina. “Durante mais de uma década, a teologia da libertação parecia indicar a nova direção na qual a fé deveria de tornar-se novamente formadora do mundo porque se unia de uma nova maneira com as descobertas e injeções do momento histórico.”¹¹⁸⁷ Para Ratzinger, sobre a situação da América Latina, não se pode, de fato, negar que havia ali “... em grau assustador problemas como opressão, dominação injusta, concentração de propriedade e poder nas mãos de poucos e exploração dos pobres, nem havia como negar a necessidade de ação.”¹¹⁸⁸ Gutiérrez narra que “o ano de 1968 não se apresenta fácil na América Latina. A ditadura Brasileira está em seu momento mais agressivo, o regime militar na Argentina busca reprimir duramente o movimento popular, o México viverá a terrível matança de Tlatelolco.”¹¹⁸⁹ Existem, segundo Gutiérrez, arbitrariedades do governo de Belaúnde no Peru e de Frei no Chile que

... não despertam muitas esperanças, Bolívia e Colômbia veem intensificar seus conflitos. No Haiti, na Nicarágua e no Paraguai persistem governos opressores e corruptos. Estas situações não fazem senão agravar a permanente e profunda pobreza do povo latino-americano.¹¹⁹⁰

Portanto, a grande pergunta na América Latina daquele tempo era: como pode a Igreja Cristã cumprir a sua responsabilidade de comprovar a eficácia de sua mensagem de justiça? No âmbito católico, uma forte ênfase de resposta que surgiu foi a seguinte, nas palavras de Ratzinger: “Pareceu então ser Marx o grande guia. Cabia agora a ele o papel que, no século XIII, tinha sido de Aristóteles; a sua filosofia pré-cristã (e portanto ‘pagã’) precisou ser batizada para que a fé e a razão pudessem encontrar a sua relação correta.”¹¹⁹¹ Porém, Ratzinger vê dificuldades nesta escolha, pois aquele que aceita Karl Marx (1818-1883) – em qualquer das variantes neomarxistas – como o representante de uma razão universal, não adota simplesmente uma filosofia (uma visão da origem e do sentido da existência); antes, assume, sobretudo, uma prática, já que essa filosofia é essencialmente uma *práxis* que cria verdade, em vez de pressupô-la. Assim, para ele, “quem faz de Marx o filósofo da teologia aceita a primazia dos elementos político e econômico

¹¹⁸⁷ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

¹¹⁸⁸ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

¹¹⁸⁹ GUTIÉRREZ, G., Densidad del presente, p. 18.

¹¹⁹⁰ GUTIÉRREZ, G., Densidad del presente, p. 18-19.

¹¹⁹¹ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

que passam a ser as verdadeiras forças da salvação ...”.¹¹⁹² Nessa perspectiva, “... a salvação do ser humano é realizada pela política e pela economia que determinam a face do futuro. A supremacia da práxis e da política significa sobretudo que Deus não é visto como ‘prático’.”¹¹⁹³

Será a visão de que Deus não é prático correta? Ratzinger acha estranho que a teologia da libertação tenha se transformado em uma espécie de “coqueluche” da opinião pública até mesmo em países capitalistas, “... a ponto de qualquer objeção ser encarada como um verdadeiro atentado contra o humanitarismo e a humanidade, naturalmente com a ressalva de que ninguém queria ver aplicadas as instruções práticas em sua própria esfera, em que se imaginava já ter atingido uma ordem social justa.”¹¹⁹⁴ Ratzinger afirma que “é verdade que o ser humano é um ‘ser político’, como disse Aristóteles, só que ele não pode ser reduzido à política e à economia.”¹¹⁹⁵ Sobre a dificuldade central que percebe na teologia da libertação, Ratzinger explica: “Vejo o problema verdadeiro e mais profundo das teologias da libertação na ausência *de fato* da ideia de Deus, o que acabou afetando naturalmente de modo decisivo também a figura de Cristo ...”.¹¹⁹⁶ E: “Não que se tenha negado a existência de Deus – de modo algum. Ele apenas era dispensável na ‘realidade’ que exigia toda a atenção. Carecia de função.”¹¹⁹⁷ Diante disso, é pergunta urgente se esta avaliação com respeito à questão de Deus como realidade descartada, sem nenhuma praticidade para a tarefa iminente de transformação do mundo, é apenas das teologias da libertação, ou se os cristãos, sem percebê-lo, se conformaram com este fato, transformando Deus em um assunto subjetivo, dizendo respeito apenas à esfera particular e não às atividades comuns da vida pública. Parece que os cristãos preferiram viver tendo como base a frase *etsi Deus non daretur* (para o caso de Deus não existir). Diante disso, não é preciso encontrar um caminho que seja considerado válido mesmo no caso de Deus não existir? De acordo com Ratzinger,

Por isso não foi mais que consequente que, na hora de sair do âmbito da igreja para avançar para o âmbito público em geral, a fé já não soubesse que função atribuir a

¹¹⁹² RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

¹¹⁹³ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 13.

¹¹⁹⁴ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 14.

¹¹⁹⁵ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 14.

¹¹⁹⁶ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 14, grifo do autor.

¹¹⁹⁷ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 14.

Deus, deixando-o ficar onde estava: no âmbito privado, na esfera íntima com a qual ninguém tem nada a ver.¹¹⁹⁸

Qual resposta conceder a estas questões? Ratzinger apela à praticidade de Deus segundo o Evangelho ensina: crer em Deus faz a diferença na vida das pessoas. É verdade cristã que “... Deus é ‘prático’, ele não é um mero fecho teórico qualquer para a visão do mundo, servindo eventualmente de consolo, diante do qual se estaca ou se passa simplesmente adiante.”¹¹⁹⁹ Deste modo, “quando Deus é deixado de lado, tudo parece inicialmente continuar como antes. Opções fundamentais arraigadas e as formas básicas da vida continuam em vigor, mesmo que tenham perdido a sua fundamentação.”¹²⁰⁰ Porém, tudo muda quando a mensagem de que Deus estaria morto passa a ser realmente percebida.¹²⁰¹ Em 1994,¹²⁰² Ratzinger afirma que, infelizmente, o tema “Deus” é amiúde marginal: “Fala-se muito de problemas políticos, econômicos, culturais e psicológicos. Pensam que Deus já é conhecido e que os problemas práticos da sociedade e do indivíduo são mais urgentes.”¹²⁰³ Em outras palavras: “falar de Deus não parece falar de uma realidade ‘prática’, de uma coisa que tem a ver com as nossas necessidades reais. E aqui Jesus nos corrige: Deus é a coisa mais prática e urgente para o homem.”¹²⁰⁴

4.4.2.4. Ratzinger e a opção pelos pobres

Será que Ratzinger é contra um dos lemas essenciais da teologia da libertação: “a opção pelos pobres?” De forma alguma. Ele afirma: “[...] devemos prestar mais atenção naqueles poucos textos em que o conceito de Evangelho aparece na boca do próprio Jesus. Aqui, é necessário frisar que o Evangelho (como em Isaías) vale sobretudo para os pobres.”¹²⁰⁵ Nos evangelhos, as ações da salvação e da cura estão ligadas: os cegos veem, os aleijados caminham, os leprosos são purificados e os mortos ressuscitam (Mateus 11,5; Lucas 7,22). Isto demonstra que “o Evangelho não é só palavra: é também ação. Nele, Deus se revela como aquele que

¹¹⁹⁸ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 15.

¹¹⁹⁹ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 15.

¹²⁰⁰ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 15.

¹²⁰¹ RATZINGER, J., Prefácio à reedição de 2000, p. 15.

¹²⁰² RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 121, vol. I.

¹²⁰³ RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 125.

¹²⁰⁴ RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 125.

¹²⁰⁵ RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 125.

age. Ele age sobretudo para quem precisa e o espera de coração aberto, confiando nele, que ele queira e possa salvá-los.”¹²⁰⁶ O Catecismo da Igreja Católica interpreta muito bem este fato: “O Reino pertence aos pobres e aos pequenos, isto é, aos que o acolheram com um coração humilde. Jesus é enviado para ‘evangelizar os pobres’ (Lc 4,18).”¹²⁰⁷ Jesus declara aos pobres “... bem-aventurados, pois ‘o Reino dos Céus é deles’ (Mt 5,3); foi aos ‘pequenos’ que o Pai se dignou revelar o que permanece escondido aos sábios e aos entendidos. Jesus compartilha a vida dos pobres desde a manjedoura até a cruz; conhece a fome, a sede e a indignação.”¹²⁰⁸ Por fim, Jesus “[...] identifica-se com os pobres de todos os tipos e faz do amor ativo para com eles a condição para se entrar em seu Reino.”¹²⁰⁹ Ao comentar estas palavras, Ratzinger afirma que o Catecismo demonstra a raiz mais profundo do que se chama hoje “opção preferencial pelos pobres”: “Torna-se evidente que ela não é uma opção que nós, como cristãos, podemos aceitar ou rejeitar, mas uma condição necessária que nasce da própria essência do Evangelho.”¹²¹⁰ Ratzinger demonstra que a opção pelos pobres faz parte não apenas de seu objetivo, mas faz também parte do alvo da Igreja Católica para que ela seja fiel ao evangelho de Jesus.

Os desafios apresentados neste capítulo enaltecem a prática cristã, procurando torná-la embasada em um correto entendimento de quem é Deus e de que se deve amar o próximo, exercendo corretamente a religião cristã. O verdadeiro evangelho é voltado aos outros, ultrapassando os limites de si e de qualquer egoísmo. A Universidade não deve ser apenas lugar de teorias – necessita ser lugar de exercer a prática do amor aos outros e levar este ensinamento para as práticas familiares, eclesiais e profissionais. A fé não se resume em política ou economia: ela precisa ser vivida no âmbito da missão espiritual do povo de Deus, tendo como combustível os ensinamentos de Cristo. Ratzinger deixa claro que o reino de Deus pertence aos pobres e aos pequenos, pois eles acolheram Jesus com um coração humilde. O amor aos pobres é condição essencial para se entrar no Reino de Deus.

¹²⁰⁶ RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 125.

¹²⁰⁷ CIC, 544.

¹²⁰⁸ CIC, 544.

¹²⁰⁹ CIC, 544.

¹²¹⁰ RATZINGER, J., O Evangelho e o catecismo (fevereiro de 1994), p. 126, Vol. I.

5. Considerações finais

Três indagações foram feitas sobre o tema “fé e razão”. A primeira diz: “É possível que a razão humana seja emancipada da fé cristã?”. Esta pesquisa, embasada essencialmente no pensamento de Joseph Ratzinger, conclui que não é possível que a razão humana seja emancipada da fé cristã. A fé cristã salva a razão e sua compreensão da realidade por lhe conceder a sua grandeza intrínseca que faz com que a razão entenda, perceba e valorize o que existe com uma visão holística dos fatos. A segunda pergunta é: “Sem a razão, por que a fé se torna mera superstição e vazia de sentido?” A resposta encontra-se no fato de que a razão, sendo um dom divino, contribui para que a fé tenha seus conteúdos mensurados pela racionalidade, não permitindo que ela, por causa dos desvios do coração humano pecador, alcançado pelo pecado original, caia nas garras da superstição e do engano. Uma fé sem razão é desprovida de sentido e, por não se sustentar, cai no sentimentalismo. A fé sem a razão cai, ainda, nos estrangulamentos das meras opiniões carentes de embasamento. Permanece uma fé vazia e egoísta, voltada somente para o próprio indivíduo. A terceira pergunta é: “Sem a fé, por que a razão autônoma se torna limitada?” A fé amplia o horizonte da razão, fazendo-a enxergar tudo pelo horizonte de Cristo. E, de que forma Jesus via a realidade? Sempre com amplidão. Quando, por exemplo, no Sermão da Planície, em Lucas 6, o evangelista afirma que Jesus estava em pé, a expressão “estar de pé” indica a grandeza do poder de Jesus, e o “lugar plano” conduz à extensão para a qual Jesus fala. O evangelho de Lucas sublinha isto ao afirmar que, além dos doze, com os quais descera do monte, tinha vindo uma grande quantidade dos discípulos de Jesus com ele, e uma multidão do povo da Judéia, de Jerusalém e da região costeira de Tiro e de Sidom, com o propósito de o escutar e ser curada por ele (Lucas 6,17ss). Torna-se visível, neste cenário, o significado universal deste Sermão, indicado pelas importantes palavras de Lucas: “Erguendo (*ἐπάρας*) os olhos para os seus discípulos, disse...” (Lucas 6,20). Isto quer dizer duas coisas: em primeiro lugar, aquele Sermão se dirige a toda a vastidão do mundo, presente e futuro; em segundo lugar, ele exige discipulado e somente pode ser verdadeiramente entendido e

vivido quando Jesus é seguido, e caminha-se com ele. Deste modo, a razão autônoma se torna limitada sem a fé por não contemplar a realidade com os olhos do autor da fé, Jesus, que sempre direciona o seu olhar para o próximo, para os necessitados e pobres de espírito.

Esta pesquisa procurou demonstrar que Cristianismo ainda possui solução válida e atual para as perguntas acima; soluções convincentes para estes dilemas humanos. O mundo é racional, pois vem da razão criadora, a própria Trindade Santa: esta é pessoal e se relaciona, sendo amor e comunhão. O Cristianismo procura ser a expressão da paz de Deus conduzida para os seres humanos, uma paz que vem ao coração humano, fazendo-o enxergar seus conflitos e dificuldades pelos olhos da fé. É belo saber que no livro de Isaías, a mensagem alegre, isto é, o evangelho, é anunciada aos pobres. A expressão “os pobres” já começa a ser ali uma designação do Israel que crê e que sofre por Deus, resistindo a todas as catástrofes da história, exatamente nos simples e nos pobres. Ratzinger ensina que a fé é a coragem de dar o passo em direção à abertura que percebe a grandeza e amplitude da realidade. A fé traz, em si, a profundidade da razão divina que cada ser humano não pode adentrar, por causa da fraqueza de seus olhos. Quando se encontra em local fechado, com pouca luz, os olhos parecem perceber tudo ao redor; porém, ao caminhar em direção ao sol, percebe-se que os olhos parecem se enfraquecer diante de tamanha luz e de imenso esplendor. Assim é o ser humano limitado por sua própria razão meramente instrumental: talvez, de boa vontade, pensa que pode enxergar tudo, até que, em sua direção, venha o transcendente, fazendo sua luz brilhar e ofuscar os sentidos humanos. Com esta grandeza à vista, cada ser humano, longe de sentir-se repreendido por uma força que lhe é estranha, pode ficar repleto de alegria e de coragem, visto que, agora, contempla a realidade com a força oriunda e sustentada pela fé – uma força não embasada pela violência, mas pelo o poder do amor divino.

Todos procuram a luz da verdade. Como alcançar tal prêmio tão cobiçado? A fé e a razão são o meio pelo qual o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade: Deus colocou no coração do ser humano o desejo de conhecer a verdade e de usar os recursos que a divindade lhe outorgou para chegar à verdade, amá-la e se deixar transformar por ela. Para que as pessoas conheçam a si mesmas, é necessário conhecer a verdade. É importante que se desperte novamente o interesse pela mensagem cristã, o interesse pela sua lógica intrínseca. O Cristia-

nismo contém um tesouro que deve ser redescoberto a cada nova geração. Por isso a ênfase correta de Ratzinger de que fazer missões é demonstrar o amor de Deus, levando-o a todas as pessoas. Para isso, o exemplo de cada cristão é essencial: deve-se viver não fechado em si mesmo, mas aberto aos outros, aberto ao amadurecimento oriundo da prática cristã diária. Esta maturidade é alcançada pela graça divina que conduz cada ser humano de fé a um encontro verdadeiro com Cristo, aquele que concede uma verdadeira apreensão sobre fé e razão, convidando cada coração a ampliar os horizontes de sua razão por meio da fé.

6. Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução: Oscar P. Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018. (Parte I: Livros I a X). [Coleção Pensamento Humano].

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução: Maria L. J. Amarante. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Clássicos de Bolso).

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé**. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção Patrística, n. 36).

AGOSTINHO. **Solilóquios; A vida feliz**. 3. ed. Tradução: Adaury Fiorotti; Nair de A. Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística, 11).

ALMEIDA, João C. **Teologia da solidariedade**: uma abordagem sobre a obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Tradução: Monjas Beneditinas. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

ALVES, César A. **Método teológico e ciência**: a Teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Loyola, 2019. (Coleção theologica).

ANSELMO DE CANTUÁRIA. Proslógio. *In: Idem*; ABELARDO, Pedro. **Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático; Lógica Para Principiantes; A História das Minhas Calamidades**. Tradução: Angelo Ricci; Ruy A. da C. Nunes. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 95 - 140. (Coleção “Os Pensadores”).

ANSELMO DE CANTUÁRIA; ABELARDO, Pedro. **Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático; Lógica Para Principiantes; A História das Minhas Calamidades**. Tradução: Angelo Ricci; Ruy A. da C. Nunes. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção “Os Pensadores”).

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Pedro C. Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2006. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor, n. 61).

ARISTÓTELES. Tópicos. *In: Idem*, **Tópicos; dos argumentos sofisticos**. Tradução: Leonel Vallandro / Gerd Bornheim. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 1 – 152.

ARISTÓTELES. **Tópicos; dos argumentos sofisticos**. Tradução: Leonel Vallandro / Gerd Bornheim. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ASSUNÇÃO, Rudy A. de. **Bento XVI, A Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”**: uma análise da visão do Papa teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Paulus; Campinas: Ecclesiae, 2018.

BARATELLA, Angelo Fernandes; PINTO, Antonio Joaquim. A racionalidade da fé em Blaise Pascal. **Caderno de graduação da FAE Centro Universitário**. Curitiba: 2016. p. 290 – 302.

BENEDICTO XVI *et al.* **Dios salve la razón**. Traducción Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.

BENOIT, André. **A atualidade dos Pais da Igreja**. Tradução: Dirson G. V. dos Santos. São Paulo: ASTE, 1966.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. 2. ed. São Paulo: Paulus / Loyola, 2009. [Promulgada em 29 de junho de 2009]. (Coleção Documentos do Magistério).

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas est**. São Paulo: Paulus / Loyola, 2006. [Promulgada em 25 de dezembro de 2005]. (Coleção Documentos do Magistério).

BENTO XVI. **Carta Encíclica Spe Salvi**. São Paulo: Paulus / Loyola, 2007. [Promulgada em 30 de novembro de 2007]. (Coleção Documentos do Magistério).

BERKHOF, Louis. **Introducción a la Teología sistemática**. Michigan: Libros Desafío, 2002.

BERTUCI, Heber R. A teologia da vocação em Joseph Ratzinger. **Sementes – Revista do Seminário Presbiteriano Ashbel Green Simonton**. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, p. 42-76, jul.-dez. 2022.

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. **História da Igreja**. Tradução: Ebion de Lima. São Paulo: Paulinas, 1963. (v. 1: Antiguidade Cristã).

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann. **História da Igreja**. Tradução: Ebion de Lima. São Paulo: Paulinas, 1964. (vol. 2: Idade Média).

BLONDEL, Maurice. *Apud Razão*. In: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 913 – 914. (Suplemento).

BOEVE, Lieven. Christian faith, Church and world. In: *Idem*; MANNION, Gerard (eds.). **The Ratzinger reader: mapping a theological journey**. York Road, London: T&T Clark International, 2010. p. 119-138.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. (Versão didática).

BOOTH, Wayne C.; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. **A arte da**

pesquisa. Tradução: Henrique A. R. Monteiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Ferramentas).

BUENO, Gustavo. ¡Dios salve la razón! *In*: BENEDICTO XVI *et al.* **Dios salve la razón.** Traducción Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 57 – 92.

BUSARELLO, Raulino. **Dicionário básico latino-português.** 7. ed. rev. Florianópolis: UFSC, 2012.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos:** uma história da Igreja cristã. Tradução Israel B. de Azevedo; Valdemar Kroker. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

CALVINO, João. **Efésios.** Tradução: Valter. G. Martins. São Paulo: Paracletos, 1998.

CALVINO, João. **Gálatas.** Tradução: Valter Graciano Martins. São Paulo: Paracletos, 1998.

CALVINO, João. **Salmos.** Tradução: Valter Graciano Martins. São Paulo: Paracletos, 1999. (v. 2: Salmos 31 - 68).

CARRAUD, Vincent. DESCARTES, René, 1596 – 1650. *In*: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia.** Tradução: Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 520 – 523.

CASALE, Umberto. ¿Fe y ciencia, una comunicación de saberes? *In*: RATZINGER, Joseph. **Fe y ciencia:** un diálogo necesario. Cantabria: Sal Terrae, 2011. p. 9 – 59.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da natureza dos deuses.** Lisboa: Nova Veja, 2004. (Coleção Referências).

CLARK, Gordon H. **De Tales a Dewey:** uma história da filosofia. Tradução: Wadislau Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

COMMUNIO: revista internacional de teologia e cultura, v. 26, n. 2, mai./ago. 2007.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus:** sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. São Paulo: Loyola, 2000.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico.** São Paulo: Loyola, 2009.

CORKERY, James. **Joseph Ratzinger's theological ideas:** wise cautions e legitimate hopes. Mahwah: Paulist Press, 2009.

COSTA, Hermisten M. P. da. **Noções de Lógica**. Agosto de 2001. Anotações parciais de aula da disciplina Lógica, ministrada no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, Capital. (Trabalho não publicado).

COSTA, Hermisten M. P. da. **Teologia sistemática: prolegômena**. Fevereiro de 2005. Anotações parciais de aula da disciplina Teologia Sistemática (Prolegômena/Teontologia e Antropologia), ministrada no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, São Paulo, Capital. (Trabalho não publicado).

COSTA, Paulo Cezar. Agir contra a razão é agir contra Deus. *Communio: revista internacional de teologia e cultura*, v. 26, n. 2, p. 329 - 336, mai./ago. 2007.

Credo quia absurdum. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 254.

Crença. In: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 218 – 219.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja dos apóstolos e dos mártires**. Tradução: Emérito Gama. São Paulo: Quadrante, 2014. (Coleção: História da Igreja de Cristo, v. 1).

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Definição. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 272.

Definição. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. 4. ed. rev. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010. p. 202.

Definição. In: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 230 – 234.

Definitio; Definire. In: BUSARELLO, Raulino. **Dicionário básico latino-português**. 7. ed. rev. Florianópolis: UFSC, 2012. p. 71.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução: Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Clássicos).b

DUQUE, João. **Homo Credens – para uma teologia da fé**. 2. ed. Lisboa: Universidade Católica, 2004.

Escolástica. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 401.

Escolástica. *In*: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 318.

ESTRADA DIAZ, Juan Antonio. **Deus Nas tradições filosóficas**. São Paulo: Paulus, 2003. (Vol. 1: Aporias e problemas da teologia natural).

Faculdade. *In*: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 493 – 494.

Faculdade. *In*: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 377 – 381.

FERREIRA, Júlio A. **Antologia teológica**. Brasília - DF: Livraria Cristã Unida, 1980. p. 231 - 455. (Ap. II).

Finis. *In*: BUSARELLO, Raulino. **Dicionário básico latino-português**. 7. ed. rev. Florianópolis: UFSC, 2012. p. 100.

FRANGIOTTI, Roque. **História da Teologia: período patrístico**. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção: Patrística).

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção: Paidéia).

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003.

GOMES, Cirilo F. **Riquezas da mensagem cristã: comentário ao “Credo do Povo de Deus”**. 2. ed. [Rev. e ampl.]. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1981.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão: do início até o Concílio de Calcedônia**. Tradução: Paulo Arantes/Vanuza H. F. de Mattos. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. (vol. 1).

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Densidad del presente. Lima: CEP, IBC, 1996. p. 139-140. *In*: ALMEIDA, João C. Teologia da solidariedade: uma abordagem sobre a obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. Tradução: Mário L. Rehfeldt / Gládis K. Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia. 1973.

HALL, Christopher A. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja**. Tradução: Rubens Castilho. Viçosa: Ultimato, 2000.

HARRIS, Sam. **A morte da fé: religião, terror e o futuro da razão**. Tradução: Claudio Carina / Isa M. Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOEKEMA, Anthony. **Salvos pela graça**: a doutrina bíblica da salvação. 2. ed. rev. Tradução: Wadislau G. Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

IRINEU DE LIÃO. **Demonstração da pregação apostólica**. Tradução: Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística, n. 33).

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Fides et ratio***. São Paulo: Paulinas, 2006. [Promulgada em 14 de setembro de 1998]. (Coleção A voz do Papa, n. 160).

JUSTINO DE ROMA. Diálogo com Trifão. *In: Idem, I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 109 - 324. (Coleção Patrística, n. 3).

JUSTINO DE ROMA. I Apologia. *In: Idem, I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 19 - 85. (Coleção Patrística, n. 3).

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Patrística, n. 3).

JUSTINO DE ROMA. II Apologia. *In: Idem, I e II Apologias; Diálogo com Trifão*. Tradução: Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 91 - 106. (Coleção Patrística, n. 3).

LACHELIER, Jules E. Nicolas. *Apud Razão*. *In: LALANDE, André. Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 913. (Suplemento).

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LACOSTE, Jean-Yves. Razão. *In: Idem, Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 1489 – 1492.

LACOSTE, Jean-Yves. Teologia. *In: Idem, Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 1707 – 1716.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: Fátima Sá Correia *et al.* 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de teologia fundamental**. Tradução: Luiz J. Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (Com a colaboração de Jean-Maurice de Montre).

LEWIS, Clive S. **Cristianismo puro e simples**. Tradução: Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIBANIO, João B. **Introdução à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Introduções).

LOPES, Augustus N. **Confessionalidade e liberdade acadêmica**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005. Carta de Princípios para a Universidade Presbiteriana Mackenzie.

MARCIÃO. Martírio de São Policarpo de Esmirna. *In*: QUINTA, Manoel (Ed.). **Padres apostólicos**. Tradução: Ivo Storniolo / Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2013. p. 147 – 157. (Coleção Patrística, n. 1).

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias**. Tradução: Orlando S. Moreira. São Paulo: Loyola, 1996. (v. II: A era do absolutismo).

MARTINS, Nuno Brás. **Introdução à teologia**. Lisboa: Universidade Católica, 2013.

MATOS, Alderi S. de. **Fundamentos da teologia histórica**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. (Coleção Teologia Brasileira).

MATTOS, Carlos L. de. Sto Anselmo: vida e obra. *In*: ANSELMO DE CANTU-ÁRIA; ABELARDO, Pedro. **Monólogo; Proslógio; A Verdade; O Gramático; Lógica Para Principiantes; A História das Minhas Calamidades**. Tradução: Angelo Ricci; Ruy A. da C. Nunes. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. VII - XIII. (Coleção “Os Pensadores”).

MCDOWELL, Josh; GEISLER, Norman L. **Amar é sempre certo**. São Paulo: Candeia, 1997.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à Teologia Cristã**. Tradução: Marisa K. A. de S. Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

Metafísica. *In*: *VOLTAIRE*. **Dicionário filosófico**. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006. p. 380.

MICHEL, Otto. πίστις. *In*: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Walter Hans Erich; BIETENHARD, Hans (Orgs.). **Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento**. 2. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1980. p. 625 – 637.

MICHEL, Otto. πίστις. *In*: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Tradução: Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 809 – 820. (v. I: A - M).

Moderno. *In*: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 791.

Moderno. *In*: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 693.

MOINGT, Joseph. **O Deus que vem ao homem**: do luto à revelação de Deus. São Paulo: Loyola, 2010. (vol. 1).

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. Tradução: Benôni Lemos. 15. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Filosofia, vol. 1).

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**. Tradução: Benôni Lemos. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2006. (Coleção Filosofia, vol. 2).

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística**. Tradução: Orlando L. Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

MÜLLER, Gerhard L. **Dogmática católica**: teoria e prática da teologia. Tradução: Volney Berkenbrock et al. Petrópolis: Vozes, 2015.

NOVAES FILHO, Moacyr A. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Santo Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

PADOVANI, Umberto A. **Filosofia da religião**. São Paulo: Melhoramentos, 1968.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Tradução: Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção “Os Pensadores”).

PIÉ-NINOT, Salvador. **La teología fundamental**: ‘Dar razón de la esperanza’ (1 Pe 3,15). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.

PLATÃO. **A república**: ou sobre a justiça, diálogo político. Tradução: Anna L. A. de A. Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Coleção Paideia).

PLATÃO. **Fedro**. Tradução: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2005. (Coleção A Obra Prima de Cada Autor, n. 60).

PRADES, Javier. Un testigo eficaz: Benedicto XVI. *In*: BENEDICTO XVI *et al.* **Dios salve la razón**. Traducción Lázaro Sanz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008. p. 7 – 27.

RAHNER, Karl (Coord.). **O problema da infalibilidade**: respostas à interpretação de Hans Küng. Tradução: Jesus Hortal. São Paulo: Loyola, 1976.

RATZINGER, Joseph. A fé como serviço (Sermão de Advento, 1965). *In*: *Idem*, **O que é ser cristão**. Caxias do Sul: Paulinas, 1969. p. 31-46.

RATZINGER, Joseph. A oração no nosso tempo. *In*: *Idem*, **Dogma e anúncio**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013. p. 107-118.

RATZINGER, Joseph. Contra o poder dos intelectuais (fevereiro de 1991). *In*: *Idem*, **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2014. p. 81-86. (vol. I: Discursos e Homilias (1986 - 1999)).

RATZINGER, Joseph. Contradições no livro “Infalível?”, de Hans Küng. In: RAHNER, Karl (Coord.). **O problema da infalibilidade**: respostas à interpretação de Hans Küng. Tradução: Jesus Hortal. São Paulo: Loyola, 1976. p. 92 – 112.

RATZINGER, Joseph. Cristianismo: a vitória da inteligência no mundo das religiões (11/1999). In: *Idem*, **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2015. p. 11-28. (v. II: Discursos e Homilias (2000 - 2004) e Debates (1993 – 2000)).

RATZINGER, Joseph. Eucaristia, comunhão e solidariedade (Conferência, Benevento, 10 jun 2002). In: *Idem*, **Teologia da liturgia**: O fundamento sacramental da existência cristã. Brasília: CNBB, 2019. p. 399-414.

RATZINGER, Joseph. Exame do problema do conceito de tradição. In: *Idem*; RAHNER, Karl. **Revelação e tradição**. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968. p. 15 – 59.

RATZINGER, Joseph. **Fe y ciencia**: un diálogo necesario. Cantabria: Sal Terrae, 2011.

RATZINGER, Joseph. Fé, filosofia e teologia (Conferência de 1984). In: *Idem*, **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 13-26.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**: preleções sobre o símbolo apostólico. São Paulo: Herder, 1970.

RATZINGER, Joseph. La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo (1975). In: *Idem*, **Teoría de los Principios Teológicos**: materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985. p. 77-87.

RATZINGER, Joseph. **Lembranças da minha vida**: autobiografia parcial (1927-1977). São Paulo: Paulinas, 2006.

RATZINGER, Joseph. **Naturaleza y misión de la teología**: ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.

RATZINGER, Joseph. Natureza e liberdade do sistema acadêmico (1982). In: *Idem*, **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 27-36.

RATZINGER, Joseph. **O novo povo de Deus**. 2. ed. São Paulo: Molokai, 2019.

RATZINGER, Joseph. **O sal da terra**: o cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio. Tradução: Inês M. de Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 1997. (Um diálogo com Peter Seewald).

RATZINGER, Joseph. O Senhor nos é próximo na nossa consciência, na sua Palavra, na sua presença pessoal, na Eucaristia (Homilia sobre Dt 4,7, Munique,

1979). In: *Idem*, **Teologia da liturgia**: O fundamento sacramental da existência cristã. Brasília: CNBB, 2019. p. 448-451.

RATZINGER, Joseph. Origem e natureza da Igreja. In: *Idem*. **Compreender a Igreja hoje**: vocação para a comunhão. Tradução: Mateus R. Rocha. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 29 – 29. (Curso de Teologia no Rio de Janeiro em 23 – 27/07/1990).

RATZINGER, Joseph. Prefácio à reedição de 2000. In: *Idem*. **Introdução ao Cristianismo**: preleções sobre o símbolo apostólico. Tradução: Alfred J. Keller. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 11 – 23.

RATZINGER, Joseph. **Ser cristiano em la era neopagana**. Madri: Editorial Encuentro, 1995. In: BLANCO SARTO, Pablo. **Joseph Ratzinger – uma biografia**. Tradução: Emérito da Gama. São Paulo: Quadrante, 2005.

RATZINGER, Joseph. Teólogos de centro (julho de 1992). In: *Idem*, **Ser cristão na era neopagã**. Campinas: Ecclesiae, 2014. p. 113-120. (vol. I: Discursos e Homilias (1986 - 1999)).

RATZINGER, Joseph. **Teoría de los principios teológicos**: materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985. (v. 178: Sección de teología y filosofía).

RATZINGER, Joseph. What is Theology? (1979). In: *Idem*, **Principles of Catholic Theology**: building stones for a fundamental theology. San Francisco: Ignatius, 1987. p. 315-322.

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo F. **Deus existe?** Tradução: Sandra M. Dolinsky. São Paulo: Planeta, 2009.

RATZINGER, Joseph; D'ARCAIS, Paolo F. Deus existe?: debate entre o Cardeal Joseph Ratzinger e Paolo flores d'Arcais. In: *Idem; Idem*. **Deus existe?** Tradução: Sandra M. Dolinsky. São Paulo: Planeta, 2009. p. 25-85.

RATZINGER, Joseph; RAHNER, Karl. **Revelação e tradição**. Tradução: Belchior Cornélio da Silva. São Paulo: Herder, 1968.

Razão. In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. ampl. São Paulo: Martin Fontes, 2007. p. 969 – 974.

Razão. In: LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 912 – 917.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2003. (vol. 1: Antiguidade e Idade Média). [Coleção Filosofia].

ROWLAND, Tracey. **A fé de Ratzinger**: a teologia do Papa Bento XVI. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” / Campinas: Ecclesiae, 2013.

SANTO AGOSTINHO. A verdadeira religião. *In: A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução: Nair de A. Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 25 - 138. (Coleção Patrística, n. 19).

SANTO AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução: Nair de A. Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística, n. 19).

SARTO, Pablo B. **La teología de Joseph Ratzinger**: una introducción. 2. ed. Madrid: Pelicano; Palabra, 2011.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Fé e razão**: uma questão atual? São Paulo: Ipiranga, 2005.

SCHAFF, Philip. **History of the Christian Church**. AGES Software Albany, OR USA, 1997. (v. 8). [The ages digital library, Historical].

SESBOÛÉ, Bernard. **La infalibilidad de la Iglesia**: historia y teología. Cantabria: Sal Terrae, 2014.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Fé e razão na *Apologia da Religião Cristã* de Pascal. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 29 – 44, jan. – jun. 2001.

SPROUL, Robert C. **Eleitos de Deus**. Tradução: Gilberto C. Cury. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

STRONG, Augustus Hopkins. **Teologia sistemática**. Tradução: Augusto Victorino. São Paulo: Hagnos, 2003. (v. I).

Theos. *In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 556-557. (vol. I: A - M).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução: Odilão Moura. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre correia. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2016. (v. 1: Ia Pars).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre correia. 4. ed. Campinas: Ecclesiae, 2016. (v. 3: IIa IIæ).

TRUEMAN, Carl R. **O imperativo confessional**. Tradução: Josaiás C. Ribeiro Jr. Brasília: Monergismo, 2012.

VERWEYEN, HansJürgen. Razão / Fé. *In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. Dicionário de teologia fundamental*. Tradução: Luiz J. Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 606 – 609.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico**. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2006.

WICKS, Jared. **Introdução ao método teológico**. Tradução: Nadyr de S. Penteado. São Paulo: Loyola, 1999.

WRIGHT, Robert K. McGregor. **A soberania banida: redenção para a cultura pós-moderna**. Tradução: Heber C. de Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

διακονία. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 53.

διαλογίζομαι. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 54.

εἶδος. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 64.

λόγος. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 127.

ὄρος. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 148.

σχολή. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 202.

ψυχή. *In*: GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico do N.T. grego/português**. Tradução: Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2003. p. 226.