



Thadeu Lopes Marques de Oliveira

Hermenêutica da Fé:
método e natureza da teologia
segundo Joseph Ratzinger

Tese de doutorado

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
Programa de Pós-Graduação em Teologia

Rio de Janeiro
Dezembro de 2023



Thadeu Lopes Marques de Oliveira

Hermenêutica da Fé:
método e natureza da teologia
segundo Joseph Ratzinger

Tese de Doutorado

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

Orientador: Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Dezembro de 2023



Thadeu Lopes Marques de Oliveira

Hermenêutica da Fé:
método e natureza da teologia
segundo Joseph Ratzinger

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

Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador
PUC-Rio

André Luiz Rodrigues da Silva
PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima
PUC-Rio

Tiago de Fraga Gomes
PUC-RS

José Francisco de Assis Dias
UNIOESTE

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

Thadeu Lopes Marques de Oliveira

Graduou-se em teologia pelo Seminário Teológico Batista de Niterói e pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro e obteve o seu mestrado e doutorado em teologia pela PUC-Rio. Atuou como professor visitante no Seminário Teológico Batista de Niterói. Autor do livro *Filosofia da Religião e a sua importância para o cristianismo protestante brasileiro*, bem como diversos artigos publicados em periódicos de teologia e ciências da religião. Membro do grupo de pesquisa *A teologia de Joseph Ratzinger e o Magistério de Bento XVI*.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Thadeu Lopes Marques de

Hermenêutica da fé : método e natureza da teologia segundo Joseph Ratzinger / Thadeu Lopes Marques de Oliveira ; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2023.

276 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Filosofia hermenêutica. 3. Joseph Ratzinger. 4. Metodologia teológica. 5. Natureza da teologia. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD:200

À minha esposa Thiene e
nossos filhos Sofia e Théo.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, a Deus, pelo dom da vida e por todas as oportunidades de crescimento que me proporcionou.

À minha esposa Thiene e minha filha Sofia que acompanharam toda a minha caminhada acadêmica e sempre me apoiaram incondicionalmente.

Ao meu orientador Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira, além de um excelente e competente orientador, sempre agiu como um amigo, fato que tornou esse percurso mais leve.

A toda a minha família, em especial meus pais. Além desses, sou eternamente grato aos familiares que sempre me apoiaram em tudo.

Aos professores Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva e Professora Dr. Maria de Lourdes Corrêa Lima que acompanharam o desenvolvimento do projeto de pesquisa e da tese, tendo contribuindo com a sua evolução significativamente.

A todos os professores que participaram da banca de avaliação da tese.

Agradeço aos amigos Cônego Leandro Câmara e Padre Everaldo Bom Robert pelas preciosas ajudas e incentivos. Também à fundamental ajudas e incentivos dos amigos: Christiano Gomes Ferraz, Jeferson Grijó, Agnaldo Vieira, Vítor de Souza Siqueira, Luiz Claudio Moraes Correa.

A todos os amigos e irmãos na fé, bem como as igrejas e comunidades de fé que me apoiaram para que até aqui chegasse.

Aos Professores, Colaboradores e Colegas Alunos do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio pela amizade, convivência e trabalho conjunto.

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

Resumo

Oliveira, Thadeu Lopes Marques; Ferreira, Antonio Luiz Catelan. **Hermenêutica da Fé: método e natureza da teologia segundo Joseph Ratzinger**. Rio de Janeiro, 2023. 276p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Por meio de uma revisão bibliográfica de caráter histórico, analítico e qualitativo, abordou-se a temática da teologia compreendida como hermenêutica da fé e suas implicações no método teológico de Joseph Ratzinger. O objeto formal dessa tese é o método teológico de Ratzinger sob a perspectiva da teologia compreendida como hermenêutica da fé, no contexto da relação entre hermenêutica, teologia e método. Da expressão “hermenêutica da fé”, é possível compreender as características do método teológico como praticado por Joseph Ratzinger. Portanto, essa pesquisa realiza uma análise histórica, dogmática e teológica sobre o desenvolvimento do método teológico, com o objetivo de situar o autor analisado no contexto da história da questão. Também se fez necessário recorrer a um percurso de caráter histórico e analítico sobre a compreensão da hermenêutica, com o intuito de captar de forma mais precisa o uso do termo hermenêutica pelo autor estudado. Por fim, com base no duplo percurso, essa tese analisa a obra de Joseph Ratzinger para definir o emprego particular que ele faz da expressão hermenêutica da fé e como tal substrato reflete-se em sua metodologia teológica, também delineada e analisada em sua compreensão da natureza da teologia.

Palavras-chave

Filosofia hermenêutica; Joseph Ratzinger; Metodologia teológica; Natureza da teologia

Abstract

Oliveira, Thadeu Lopes Marques; Ferreira, Antonio Luiz Catelan. **Hermeneutics of Faith: method and nature of theology according to Joseph Ratzinger**. Rio de Janeiro, 2023. 276p. Doctoral Tesis – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

Through a bibliographical review of a historical, analytical and qualitative nature, the theme of theology understood as a hermeneutics of faith and its implications for Joseph Ratzinger's theological method was approached. The formal object of this thesis is Ratzinger's theological method from the perspective of theology understood as a hermeneutics of faith, in the context of the relationship between hermeneutics, theology and method. From the expression “hermeneutics of faith”, it is possible to understand the characteristics of the theological method as practiced by Joseph Ratzinger. Therefore, this research carries out a historical, dogmatic and theological analysis of the development of the theological method, with the aim of placing the analyzed author in the context of the history of the issue. It was also necessary to resort to a historical and analytical course on the understanding of hermeneutics, with the aim of capturing more precisely the use of the term hermeneutics by the author studied. Finally, based on a double path, this thesis analyzes the work of Joseph Ratzinger to define the particular use he makes of the hermeneutic expression of faith and how this substrate is reflected in his theological methodology, also outlined and analyzed in his understanding of nature of theology.

Keywords

Hermeneutic philosophy; Joseph Ratzinger; Theological methodology;
Nature of theology

Sumário

1. Introdução.....	14
1.1. Problema originante.....	14
1.2. Hipótese.....	17
1.3. Estado da questão.....	18
1.4. Objetivo geral e específicos.....	20
1.5. Plano da tese.....	21
2. Método teológico: história e conceito.....	22
2.1. Conceito inicial de método teológico.....	22
2.2. História e desenvolvimento do método teológico.....	24
2.2.1. Método teológico das Sagradas Escrituras.....	25
2.2.2. Padres da Igreja.....	28
2.2.2.1. Padres Apostólicos e Apologetas.....	29
2.2.2.2. Padres Alexandrinos: Clemente e Orígenes.....	32
2.2.2.3. Padres Pós Nicenos Orientais.....	35
2.2.2.4. Padres Pós Nicenos Ocidentais.....	39
2.2.2.5. Síntese conclusiva.....	43
2.2.3. Idade Média.....	45
2.2.3.1. Contextualização inicial.....	46
2.2.3.2. Pré-Escolástica: Escola Monástica, Monástico-Mística e Dialética	49
2.2.3.3. Apogeu da Escolástica.....	54
2.2.3.4. Baixa Escolástica.....	58
2.2.3.5. Síntese Conclusiva.....	62
2.2.4. Método teológico na Reforma Protestante.....	63
2.2.5. Método teológico no Concílio de Trento.....	66
2.2.6. Escola de Salamanca: síntese agostiniano-tomista.....	68
2.2.7. A catalogação das fontes teológicas e a questão da Regula Fidei.....	74
2.2.8. Século XVIII e XIX.....	76
2.2.9. O método teológico segundo o Concílio Vaticano I.....	80
2.2.10. O método no final século XIX: entrada dos métodos históricos na teologia católica e a busca pela renovação teológica.....	82
2.2.11. O início do século XX e os antecedentes teológicos diretos ao Vaticano II.....	92
2.2.12. O método teológico segundo o Concílio Vaticano II.....	100
2.2.13. O método teológico na teologia contemporânea.....	104
2.3. Método teológico segundo	

Bernard Lonergan e Clodovis Boff.....	108
2.3.1. Bernard Lonergan.....	108
2.3.1.1. Método transcendental, empírico generalizado e fundamental.....	112
2.3.1.2. Método em teologia.....	114
2.3.2. Clodovis Boff.....	118
2.3.2.1. Questões nucleares.....	118
2.3.2.1.1. Fundamentos.....	119
2.3.2.1.2. Processos.....	122
2.3.2.1.3. Articulações.....	126
2.3.2.2. Questões complementares.....	128
2.3.3 Síntese conclusiva.....	129
2.4. Considerações conclusivas acerca da história do método teológico. Problemáticas metodológicas atuais e latentes em Ratzinger.....	129
 3. Teologia e Hermenêutica.....	136
3.1. Etimologia de hermenêutica.....	138
3.2. Desenvolvimento histórico da hermenêutica.....	140
3.2.1. Hermenêutica clássica: metodologia, teoria da interpretação, técnica e metafísica.....	142
3.2.2. Início da virada universal da hermenêutica.....	148
3.2.3. Friedrich Schleiermacher: hermenêutica para toda a expressão linguística.....	150
3.2.4. A hermenêutica de Wilhelm Dilthey: Historicismo, fundamento interpretativo da vida e metodologia para as ciências humanas.....	153
3.2.5. A hermenêutica de Martin Heidegger: Rumo à fenomenologia e ontologia, filosofia hermenêutica.....	156
3.2.6. Hans-Georg Gadamer: A razão é hermenêutica.....	162
3.2.7. Emilio Betti: Resistência do caráter clássico e metafísico da hermenêutica.....	167
3.2.8. Jürgen Habermas: A hermenêutica como crítica das ideologias.....	168
3.2.9. Paul Ricoeur: A conjunção de todas as hermenêuticas.....	170
3.2.10. Jacques Derrida: Hermenêutica desconstrutivista.....	175
3.2.11. Richard Rorty: Hermenêutica relativista.....	177
3.2.12. Gianni Vattimo: Hermenêutica niilista.....	179
3.3. Teologia Hermenêutica.....	180
3.3.1. Rudolf Bultmann: o pioneiro.....	180
3.3.2. Teologia hermenêutica após Bultmann.....	185
3.3.2.1 Ernst Fuchs.....	186
3.3.2.2. Gerhard Ebeling.....	188
3.3.2.3 Contribuições de Ricoeur à Teologia Hermenêutica.....	190

3.3.3. Teologia Hermenêutica na tradição católica.....	193
3.3.3.1. Karl Rahner: Teologia Hermenêutica transcendental fundamentada em Heidegger.....	193
3.3.3.2. Eugen Biser.....	194
3.3.3.3. Bernard Lonergan: A conciliação entre metafísica e hermenêutica no método teológico.....	196
3.3.3.4. Claude Geffré: A teologia sempre foi hermenêutica!.....	199
3.4. Considerações conclusivas.....	205

4. Hermenêutica da fé:	
Método e teologia em Joseph Ratzinger.....	208
4.1. A problemática do método histórico-crítico e seus desdobramentos na compreensão de natureza e método da teologia.....	210
4.1.1. Impressões pessoais sobre o desenvolvimento da Problemática do método histórico-crítico na teologia católica.....	211
4.1.2. Aspectos da crítica de Ratzinger a fundamentos filosóficos do método histórico-crítico.....	214
4.1.3. Fundamento existencialista: crítica ratzingeriana a Rudolf Bultmann.....	216
4.1.4. Alguns efeitos da Exegese histórico-crítica na cristologia segundo Ratzinger.....	220
4.2. Fé e razão: teologia e filosofia.....	225
4.2.1. A crise da filosofia e da teologia: abandono da metafísica e da ontologia.....	226
4.2.2. Fé e razão. Fundamento da teologia.....	230
4.3. O nascimento, fundamento e lugar da teologia: fé, conversão e Igreja.....	233
4.3.1. Conversão e fé: pressuposto fundamental para a teologia.....	235
4.3.2. A Universidade. A teologia e as outras ciências.....	238
4.3.2.1. Natureza teológica da exegese.....	239
4.4. Dei Verbum: Eixo central para compreensão da natureza e método da teologia segundo Ratzinger.....	242
4.4.1. Escritura, Tradição e Igreja. Princípios articuladores.....	243
4.4.2. Escritura e Magistério. Fonte e guarda da teologia.....	249
4.4.3. Magistério e dogma.....	254
4.5. Considerações conclusivas.....	257

5. Conclusão.....	261
6. Referências.....	266

Ora, o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente.

1Co 2,14

1.

Introdução

O tema dessa tese é a teologia compreendida como hermenêutica da fé e suas implicações no método teológico de Joseph Ratzinger. Seu objeto material são os textos de Ratzinger onde ocorre a expressão “hermenêutica da fé”; aqueles em que discute a questão do método teológico, da natureza e missão da teologia; textos onde discute o tema das fontes da teologia; os textos onde são pensadas as questões das relações entre fé e razão; filosofia e teologia. Além desses, determinados textos dedicados a temas teológicos específicos, como a cristologia sobretudo, são importantes, na medida em que apresentam seus princípios metodológicos na prática do fazer teológico. Serão considerados apenas os textos produzidos por Ratzinger enquanto teólogo, não como Sumo Pontífice. O objeto formal é o método teológico de Ratzinger sob a perspectiva da teologia compreendida como hermenêutica da fé, no contexto da questão da relação entre hermenêutica, teologia e método.

1.1

Problema originante

Em *Interpretação bíblica em crise: sobre a questão dos fundamentos e a abordagem da exegese hoje*, Ratzinger constata o distanciamento entre a teologia sistemática e a Bíblia, critica os fundamentos hermenêuticos e filosóficos do método histórico-crítico e apresenta as linhas gerais da sua proposta de aperfeiçoamento para seu uso. A leitura desse texto, em especial a citação abaixo, despertou o interesse em compreender tanto a crítica feita por Ratzinger, como também a proposta hermenêutica por ele apresentada.

Se a exegese quer ser teologia, deve [...]: reconhecer que a fé da Igreja é uma forma de “simpatia” sem a qual a Bíblia é um livro fechado. Deve reconhecer esta fé como uma hermenêutica, como o lugar da compreensão, que não faz violência dogmática à Bíblia, mas essa precisamente proporciona à Bíblia a possibilidade de ser ela mesma¹.

Aí não ocorre a expressão hermenêutica da fé, mas a questão de fundo aparece explicitamente e é a premissa de que ele tratara em outras ocasiões. Nesse texto, Ratzinger explicitamente se opõe à teologia hermenêutica de Bultmann. Esta que cria que a teologia fosse exclusivamente exegese bíblica. Como pai da corrente de

¹ RATZINGER, J., *L'interpretazione biblica in conflitto*, p. 125.

teologia hermenêutica, Bultmann defende fundamentos teológicos originalmente próprios, o quais Ratzinger refuta. Ratzinger salienta que o fundamento filosófico da teologia se havia modificado radicalmente para uma configuração moderna e existencialista, kantiana e heideggeriana, fundamentalmente ateia e contrária à ontologia de caráter metafísico clássico. Portanto, nas bases dessa questão, está o problema da relação entre teologia e filosofia e entre fé e razão. Tal processo, influenciou sobre a hermenêutica bíblica e sobre a exegese, instâncias fundamentais para a teologia e está no cerne do método teológico.

Em outros textos, nos quais a problemática referente ao método histórico-crítico é também significativa, ocorre o emprego da expressão “hermenêutica da fé”. Essa aparenta ser uma alternativa metodológica assumida por ele como adequada para a interpretação teológica da Sagrada Escritura. Tal tratamento da Bíblia é, para Ratzinger, uma interpretação que resulta em teologia, não apenas em comentários históricos sobre a formação do texto e de seu sentido literal.

Em um texto onde discute a fundamentação bíblico-teológica da liturgia como sacrifício, Ratzinger enumera quais são os elementos que compõem a “hermenêutica da fé”. Essa se configura como a leitura das Escrituras na comunidade viva da Igreja, levando em consideração a eficácia histórica da Escritura, em que o texto não pode ser separado desse contexto vivo. Ratzinger associa esse contexto à Tradição. Outro dado que caracteriza a “hermenêutica da fé” é a necessidade de uma leitura canônica da Bíblia, na qual ela é lida como uma unidade e com um movimento dinâmico, onde cada parte obtém seu significado a partir de Cristo, a quem é dirigido. A “hermenêutica da fé” está fundamentada na lógica intrínseca das Sagradas Escrituras, inclusive, com a sua dinâmica de formação. Sem a fé, para Ratzinger, a Escritura não seria nem Escritura, mas uma coletânea heterogênea de literatura que não poderia ter nenhum significado normativo hoje².

Em *Puntos de referencia cristologicos*, a expressão “hermenêutica da fé” reaparece. Para Ratzinger, a legitimação de uma determinada hermenêutica – de acordo com a natureza científica do termo – é encontrada quando essa é capaz de clarificar, quanto menos violenta e divide as fontes e quanto mais respeita os resultados em sua objetividade, desde sua lógica interna, tornando compreensível sua unidade interior. A “hermenêutica da fé” é capaz de unir, sintetizar e harmonizar

² RATZINGER, J., A discussão acerca do “Espírito da Liturgia”, p. 593-594.

profundamente³. Ela é capaz de conservar todo o testemunho das fontes e tem o potencial de respeitar e avaliar positivamente sua multiplicidade e diferença, pois tem a visão de unidade. As aparentes contradições encontram seu espaço. À doutrina das duas naturezas da Sagrada Escritura, a divina e a humana, abre-se um horizonte que une e configura as aparentes oposições entre Tradição e Escritura, resultando em totalidade. A “hermenêutica da fé”, na amplitude de sua visão, transcende as diferenças culturais dos tempos e dos povos, não exclui nenhum povo ou cultura, mas insere-os na unidade superior da Palavra encarnada, que os purifica e traz à tona sua verdadeira profundidade. Desse modo, a “hermenêutica da fé” pode unificar todo o mundo levando-o à plenitude de Deus. Ela não violenta a história, mas abre sua verdade, estando de igual forma aberta a toda verdade real⁴.

Caso seja considerado apenas o primeiro texto citado, é possível pensar na expressão “hermenêutica da fé” como uma alternativa à hermenêutica do método histórico-crítico. Com essa opção, é viável pensar que ele pretende oferecer uma possibilidade significativa de suprir lacunas do método histórico-crítico, corrigir aspectos de sua aplicação às Escrituras e fundamentar uma renovada leitura teológica das Sagradas Escrituras. Como afirmou Giuseppe Segalla, o alvo principal da crítica a que Ratzinger submete o método histórico-crítico é sua fundamentação filosófica e hermenêutica⁵. Portanto, da relação de Ratzinger com o método histórico-crítico, é possível afirmar que ele busca o aperfeiçoamento do seu uso em teologia.

Ratzinger se aproximou da exegese canônica e outras aproximações complementares para uma melhor interpretação das Escrituras, sem rejeitar o método histórico-crítico, por isso surge a pergunta pela caracterização do método utilizado por ele em sua interpretação bíblica. Teria ele criado um novo método para interpretar as Escrituras? Ou apenas reformulado o método histórico-crítico pela inserção de elementos colhidos em outros procedimentos analíticos? Se cria uma metodologia, essa englobaria em suas etapas e ferramentas o método histórico-crítico? Mas esse último, com reformulações? Ratzinger afirmou explicitamente que deveriam ser criados métodos mais coerentes com a especificidade que exige a interpretação das Sagradas Escrituras⁶. É possível observar que ele a interpreta a partir de uma compreensão original da teologia, o que inclui um modo

³ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 54-55.

⁴ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 55.

⁵ RATZINGER, J., Orígenes e natureza da Igreja, p. 9-13.

⁶ RATZINGER, J., El poder de Dios – Nuestra esperanza, p. 424.

profundamente elaborado e original de interpretar a Bíblia. Ratzinger mesmo afirma que seu método sempre esteve baseado em pensar a fé cristã nos dias de hoje em companhia da Sagrada Escritura e da Igreja⁷. Isso implica também a atenção e o respeito que presta ao que foi realizado pelos grandes mestres da teologia, os Padres da Igreja (mais explicitamente), os escolásticos (principalmente São Boaventura) e os teólogos contemporâneos.

Pensar na expressão “hermenêutica da fé” como um modo específico de se ler as Sagradas Escrituras como uma unidade, com um dinamismo cristológico e cristocêntrico, que continua atuando na Igreja e se expressa em sua doutrina é correto, porém não faz justiça ao total significado da expressão no fazer teológico de Ratzinger. Levando-se em conta sobretudo a aplicação da “hermenêutica da fé” à cristologia, parece, porém, que ela não se limite a ser apenas um modo de interpretar a Sagrada Escritura. “Hermenêutica da fé” parece ser, mais amplamente, a caracterização global da teologia como a prática Ratzinger. A teologia como um todo parece ser o que pode ser chamado de “hermenêutica da fé”, tendo na Sagrada Escritura sua referência determinante e sendo elaborada à luz do que caracteriza a hermenêutica da mesma. Tal compreensão da expressão é reforçada pelos aspectos originais da metodologia utilizada por Ratzinger na obra *Jesus de Nazaré*.

1.2 Hipótese

O material investigado até aqui sugere que a expressão “hermenêutica da fé” signifique a natureza global da teologia, em seu caráter interpretativo com relação à fé – derive consequências para o método teológico e para sua consequente aplicação. Portanto, conjectura-se que seja possível extrair conclusões a respeito da peculiaridade da concepção ratzingeriana do método teológico e de sua contribuição para o aprofundamento da reflexão crítica a respeito dele. Tal concepção metodológica, deve, hipotetizar-se, caracterizar sua concepção global a respeito da natureza e da missão da teologia.

Ratzinger faz uma afirmação que reforça um pouco mais a hipótese desse projeto.

Fé e teologia não são a mesma coisa, [...] cada uma possui uma voz própria, [...] a voz da teologia é dependente da voz da fé, e está relacionada com ela. Teologia é interpretação, e tem que continuar sendo interpretação. Mas quando deixa de interpretar para, por assim dizer, atacar e modificar a substância, para dar a si própria um novo texto, então ela deixa de

⁷ RATZINGER, J., O sal da Terra, p. 54.

subsistir como teologia. Pois já não interpreta mais coisa alguma, e sim fala por si própria. Isto pode ser chamado filosofia da religião, e como tal pode ser interessante, mas não possui mais razão nem autoridade para além da própria reflexão de quem fala. Fé e teologia são tão diferentes quanto texto e interpretação⁸.

Vê-se que para ele, a natureza da teologia é interpretativa. Note-se que o termo interpretação faz parte do léxico da hermenêutica, tanto em sua acepção filosófica, quanto em âmbito teológico, como destacado pela teologia hermenêutica no século XX. A questão que se põe, diz respeito às consequências dessa compreensão para o método teológico. O autor não dedica nenhum ensaio completo à questão do método. Faz, porém, observações a respeito dele em diversos ensaios e conferências. O problema fundamental de que parte a presente investigação é o da relação entre a teologia compreendida como hermenêutica da fé e o método teológico. A abordagem do problema pressupõe, evidentemente, um esclarecimento a respeito da natureza e da missão da teologia expressas nessa fórmula sintética (hermenêutica / interpretação da fé).

1.3

Estado da questão

Estudar Ratzinger tendo como perspectiva a teologia hermenêutica é uma novidade, de acordo com a catalogação realizada. No Programa de pós-graduação da PUC-Rio ainda não foi desenvolvida nenhuma pesquisa que se aproxime da proposta temática desse projeto, muito menos quanto ao objeto. Por meio de uma busca no sistema Maxwell e no sistema da biblioteca digital da PUC-Rio também não foram encontrados teses voltadas para a temática da discussão do método teológico sob a perspectiva da teologia compreendida como hermenêutica. Por meio de uma consulta no Google Acadêmico, buscando as teses e dissertações sobre Ratzinger, foi constatado o mesmo. Consultando o sistema de teses e dissertações escritas e em andamento na Universidade Gregoriana de Roma, foram encontradas ao todo nove teses e dissertações sobre o pensamento do autor, porém nenhuma sobre o tema proposto por este projeto.

O estudo que mais se aproxima dessa tese é o de Andrzej Proniewski: *Ermeneutica teológica di Joseph Ratzinger*, Universidade Católica de Lugano, publicado em 2014. Ela se aproxima desse estudo sobretudo no aspecto temático e no objeto material. Porém, o autor não faz uma análise da expressão “hermenêutica

⁸ RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 80.

da fé” baseado na reflexão do método teológico de Joseph Ratzinger sob a perspectiva da teologia compreendida como hermenêutica da fé, no contexto da questão da relação entre hermenêutica, teologia e método. Seu objetivo foi apresentar os fundamentos da hermenêutica teológica de Ratzinger, partindo de uma compreensão de que hermenêutica teológica é interpretação em teologia, mas não a própria teologia em seus procedimentos metodológicos. Os objetivos do seu trabalho são diferentes e a estruturação do conteúdo de sua tese demonstra tal fato. O autor busca analisar os fundamentos hermenêuticos de Ratzinger, não como, para Ratzinger, a teologia pode ser compreendida como hermenêutica da fé, no contexto da discussão atual sobre método. Proniewski também não busca analisar o método teológico de Ratzinger para relacioná-lo à corrente contemporânea que compreende a teologia como hermenêutica. Outro dado importante para diferenciar as pesquisas é o fato de que para ele, a hermenêutica é uma questão de antropologia teológica, temática alheia à presente pesquisa⁹.

Outro estudo que relaciona o pensamento de Ratzinger à hermenêutica é o de Bernard Tissier de Mallerais, *La fede in pericolo per la ragione. Ermeneutica di Benedetto XVI*, de 2011. O autor declara na introdução que não deseja analisar nem sintetizar o pensamento de Ratzinger. Seu objetivo é realizar um percurso filosófico e teológico histórico bastante simples, para traçar as linhas gerais da hermenêutica de Ratzinger apenas em caráter introdutório¹⁰.

Além desses dois, outros estudiosos têm se debruçado sobre o método teológico de Ratzinger e a sua compreensão da teologia, entre os quais: Pablo Blanco Sarto, Gabino Uríbarri Bilbao e Thomas Söding. Pablo Blanco Sarto escreveu a obra *Bento XVI: Um mapa de suas ideias*¹¹. Nela, o autor realiza um panorama geral da produção teológica do nosso autor e seu estilo, mas não discute o seu método relacionando a questão da teologia hermenêutica. Gabino Uríbarri

⁹ PRONIEWSKI, A., *Ermeneutica teologica di Joseph Ratzinger*, p. 5-20.

¹⁰ MALLERAI, B. T., *La fede in pericolo per la ragione. Ermeneutica di Benedetto XVI*. Torino: IMUV, 2011.

¹¹ BLANCO, P. S. *Bento XVI: Um mapa de suas ideias*. São Paulo: Molokai, 2016.

Bilbao¹² e Thomas Söding¹³ se detêm nas contribuições cristológicas de Ratzinger e um aprofundam em sua proposta de leitura teológica das Escrituras.

Sobre a hermenêutica em Ratzinger, Maria de Lourdes Corrêa Lima publicou o artigo *A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI*. Nele, verificou-se a continuidade dos princípios hermenêuticos e teológicos nas fases diferentes da vida de Ratzinger enquanto teólogo, cardeal prefeito, depois, como papa. O objetivo principal de seu estudo, é extrair princípios hermenêuticos e teológicos para a correta interpretação das Escrituras por meio da metodologia exegética. Ela não se restringe apenas a tal esfera, pois também buscou analisar as ideias de Ratzinger referentes às relações entre fé e razão na consideração do dado histórico da fé¹⁴.

1.4

Objetivo geral e específicos

O objetivo principal dessa pesquisa é obter uma compreensão articulada do método teológico segundo J. Ratzinger, situando-o em relação à discussão atual da teoria do método e à peculiar concepção ratzingeriana da teologia como hermenêutica da fé. Em vista disso, desdobram-se os seguintes objetivos: esclarecer o significado e as consequências da compreensão da natureza e da missão da teologia enquanto hermenêutica da fé, em vista de detectar suas implicações metodológicas; verificar se, com essa compreensão da natureza da teologia, J. Ratzinger se insere na corrente que se denomina teologia hermenêutica.; identificar as questões pertinentes à atual discussão a respeito do método teológico.; compreender a correlação existente entre a natureza da teologia e o método

¹² URÍBARRI, B. G. El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo. In: ESNAOLA, M. A et al. La unción de la Gloria: Em el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj. Madrid: BAC, 2014, p. 81-111. URÍBARRI, B. G. Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación. In: DELAGUA, P. A. (Org.). Revelación Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la “*Dei Verbum*”. Madrid: BAC, 2017, p. 80-118. URÍBARRI, B. G. La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual, In: CATELA, I. M., (ed.), La oración, fuerza que cambia el mundo. Madrid: BAC, 2016, p. 25-55. URÍBARRI, B. G. Mirar al Jesús real. In: Razón y Fe, vol. 256, Septiembre/Octubre. 2007, p. 123-140. URÍBARRI, B. G. Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI. In: TERRAZAS, S. M., El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo. 2009, p. 25-66.

¹³ SÖDING, T. Invitation to Friendship “Jesus of Nazareth” by Joseph Ratzinger. In: ESTRADA, B.; MANICARDI, E.; TÀRRECH, A. P. (Orgs.). I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 299-327. SÖDING, T. La vitalidade de la Palabra de Dios. In: MEIER-HAMIDI, F.; SCHUMACHER, F. (Orgs.). El Teólogo Joseph Ratzinger. Herder Editorial: Barcelona, 2007, p. 21-95.

¹⁴ LIMA, M. L. C. A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI. Atualidade Teológica, v.22, n.58, p.159-186, jan./abr. 2018.

teológico, para examinar se o método praticado por J. Ratzinger justifica uma compreensão hermenêutica da teologia; analisar o método utilizado por J. Ratzinger na interpretação das fontes da teologia (*auditus fidei*); analisar como tais fontes são utilizadas na discussão de questões atualmente postas à teologia (*intellectus fidei*); caracterizar o método teológico a partir da produção teológica de J. Ratzinger.

1.5

Plano da tese

No segundo e terceiro capítulos do desenvolvimento, recorreu-se aos especialistas na temática da história do desenvolvimento do método teológico e da hermenêutica.

No segundo capítulo, intitulado Método teológico: história e conceito, apresenta-se, por meio de uma abordagem histórico-dogmática o desenvolvimento das questões relativas ao método teológico, desde o período dos Padres até contexto do autor estudado. Tal percurso tem o objetivo de compreender como a questão se desenvolveu e o seu estágio mais atual, para contextualizar o autor nesse debate. Ainda nesse capítulo, são apresentadas as duas principais teorias sobre método teológico dos dias atuais, para se obter uma definição mais concreta de método teológico.

No terceiro capítulo, igualmente de caráter histórico, é apresentado o desenvolvimento da questão hermenêutica, por meio dos seus principais períodos e acepções, recorrendo a estudos sobre os seus mais significativos teóricos. Na segunda parte desse capítulo, são apresentadas as linhas gerais das ideias dos principais representantes da corrente de teologia hermenêutica protestante e católica. Por meio desse percurso, se deseja uma aproximação mais precisa e detalhada possível do que é a hermenêutica para poder apreender de forma mais aprofundada e objetiva o uso que o autor estudado faz do termo e a maneira como ele se situa no debate dessa questão.

Para atingir o objetivo principal dessa tese, o quarto capítulo aborda o pensamento de Ratzinger. Tal análise terá como pano de fundo e critério crítico o conteúdo formulado nos dois primeiros capítulos do desenvolvimento. Dessa maneira, crê-se que é possível compreender profundamente a expressão ratzingeriana “hermenêutica da fé” e suas articulações com o método teológico praticado, esboçado e desenvolvido por Ratzinger.

2

Método teológico: história e conceito

Visando uma compreensão satisfatória e acorde com o objeto formal e os objetivos apresentados na introdução e a análise da hipótese dessa tese, é necessário ter presente os marcos principais da história do método em seu desenvolvimento, sob a perspectiva histórico-dogmática-teológica. Uma noção prévia de método teológico deve proporcionar objetividade à análise. Essa noção é alcançada por meio da etimologia. Após, são apresentadas duas das principais e mais significativas teorias do método teológico na contemporaneidade, sacadas das obras *Teoria do Método Teológico*, de Clodovis Boff (1944) e *Método em Teologia* de Bernard Lonergan (1904-1984)¹⁵.

2.1

Conceito inicial de método teológico

Tal seção apresenta um conceito inicial de método. Ao final desse capítulo, pretende-se alcançar uma noção mais completa e aperfeiçoada.

A palavra método vem do grego clássico *méthodos* e é formada pela junção do termo *meta* e *hódos*. *Meta* significa atrás, em seguida e através, e *hódos* significa caminho ou via¹⁶. Portanto, um *méthodos* é uma via ou caminho que se percorre ao se propor um escopo, que é o destino almejado¹⁷. Em ciências, geralmente, o método é um caminho ordenado e sistemático de proceder quando se tem em vista atingir um objetivo. Apesar dessa definição amplamente aceita, em teologia, Lonergan alerta que o método não deve ser entendido apenas como uma série de regras a serem seguidas meticulosamente, mas ser uma estrutura destinada à criatividade colaborativa e de caráter cumulativo¹⁸. O conceito de método sempre foi empregado com um significado bastante definido, independente da ciência e da época.

O mesmo não se deu com a palavra teologia, que também vem do grego clássico e formado pelos radicais *theos* e *logos*, significando deus e discurso respectivamente¹⁹. De maneira ampla: “Discurso sobre Deus. Aqui se tratará da

¹⁵ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 589.

¹⁶ MOUNCE, W. D., Léxico analítico, p. 410; 435.

¹⁷ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 29.

¹⁸ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 11.

¹⁹ JAEGER, W., La teologia dei primi pensatori greci, p. 4.

teologia cristã, católica, que pode ser provisoriamente definida como uma disciplina na qual, a partir da Revelação e sob sua luz, as verdades da religião cristã são interpretadas, elaboradas e ordenadas em um sistema de conhecimentos”²⁰. Tal definição já exprime sua natureza metódica.

No contexto original grego, teologia e derivados (teólogos e teologizar) foram empregados para classificar pessoas, atividades e textos. Nesse momento, não é possível encontrar usos semelhantes aos que o Cristianismo fez – como doutrina sobre o ser de Deus e suas ações –, apenas alguns empregos guardam mínimas relações e semelhanças. Segundo Aristóteles (384-322), eram considerados teologias e teólogos os poetas que compuseram as teogonias. Ele também utilizou o termo para nomear a ciência primeira, a metafísica, a qual ele chamou de verdadeira teologia, e também, para classificar alguns filósofos pré-socráticos como Tales de Mileto (624-588), pois o objeto de suas reflexões era aquilo que estava além do sensível. Platão (428-327) o empregou para designar o valor profundo da mitologia. Os Estoicos, para nomear a mitologia (racionalização dos mitos), a explicação racional dos deuses e o culto político²¹.

Na Patrística, tais termos foram absorvidos e ressignificados. Sua consolidação no uso eclesiástico foi gradual, assumindo paulatinamente, um uso que significasse a doutrina sobre o ser de Deus e suas ações na história. Para Justino Mártir (100-165), o Cristianismo era a verdadeira filosofia. A questão do uso e significado correto da palavra teologia era um dos cerne dessa questão e serviu como mediação. Ressalta-se tal fato para se ter presente que o surgimento da teologia cristã se deu com o objetivo missionário e pedagógico. Missionário, pois o cristianismo inevitavelmente deparou-se com as outras culturas e precisava explicar o conteúdo da fé. Pedagógico, pois era necessário formar e aprofundar todos os cristãos na fé recebida pela aceitação do dado revelado. Ratzinger fez questão de enfatizar tal questão relativa ao surgimento da teologia no primeiro capítulo da sua obra *Natureza e missão da teologia*. Para ele, essa dinâmica do surgimento da teologia diz muito sobre o emprego da filosofia em seu método²².

A doutrina do método teológico propõe-se, portanto, a expor os fundamentos e os pressupostos do conhecimento teológico, com a finalidade de evidenciar o valor das afirmações sobre a reflexão teológica em geral e a empenhada nos diversos conteúdos específicos da fé. Se a teologia se define como reflexão crítica, metódica e sistemática da fé

²⁰ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 51; JAEGER, W., La teologia dei primi pensatori greci.

²¹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 51-54.

²² RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 13-15.

da Igreja, a reflexão sobre o método tem por objetivo o estudo das normas, dos critérios e das operações que o teólogo realiza para desenvolver corretamente sua atividade teológica²³.

Portanto, preliminarmente, é possível afirmar que método teológico é a prática ordenada, sistemática, regrada e racional do falar sobre Deus e suas ações segundo Revelação e a fé cristã.

2.2

História e desenvolvimento do método teológico

Considerar o método teológico à luz da história da tradição teológica precedente é conveniente e viável para a compreensão atual do tema, visto que a noção de método teológico se desenvolveu cumulativamente²⁴.

A propósito, parece útil e importante considerar as figuras e os modelos históricos da metodologia e da *episteme* teológica, não só para inserir a presente exposição sobre a doutrina do método teológico no contexto histórico-teológico global, mas também para que, através do conhecimento da gênese histórica dos principais modelos da *episteme* teológica, se possam compreender melhor o sentido e o valor da proposta metodológica atual²⁵.

Em vista do objeto dessa tese, a ênfase é dada à história do método na teologia católica. Todavia, determinados teólogos protestantes precisam ser abordados, pois deixaram marcas profundas nessa história, influenciando inclusive a teologia católica. Exemplo disso é o método teológico de Rudolf Bultmann (1884-1976), alvo de reflexões críticas de Ratzinger.

Existem questões fundamentais que sempre estiveram presentes nessa história e foram objeto da reflexão de Ratzinger: a relação entre fé e razão; o conhecimento obtido pela fé (Revelação) e o obtido pela razão (filosofia e as ciências) e a relação entre eles; a mediação filosófica para atingir um conhecimento natural de Deus; além disso, sua sistematização ou explicação do conhecimento adquirido sobre Deus; defesa da fé contra elementos internos (heresias) e externos (filosofias, outras religiões, seitas pagãs); fortalecimento das comunidades; formação dos futuros pastores; busca por definições dogmáticas (Concílios); que é e qual o conteúdo da Tradição; o valor da tradição teológica precedente; a relação entre Escritura e Tradição, Escritura e dogma, Escritura e Magistério.

Nessa seção (2.2) o objetivo é obter uma compreensão geral e sintética dos métodos dos grandes períodos, dos teólogos mais destacados e das escolas. Isto oferecerá um referencial comparativo para a compreensão das características do

²³ POZZO, G., Método, p. 508.

²⁴ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 35.

²⁵ POZZO, G., Método, p. 508.

método teológico de J. Ratzinger. Para finalizar, uma subseção apresenta as questões do método teológico contemporâneo e seus influxos nas questões metodológicas refletidas por Ratzinger.

2.2.1

Método teológico das Sagradas Escrituras

Os primeiros Padres fizeram teologia seguindo basicamente o método teológico das Escrituras, especificamente o do Novo Testamento. Eles compreenderam que as Escrituras forneciam o conteúdo e a forma da teologia. Por isso, antes de abordar a história do método teológico nos Padres da Igreja, deve-se apresentar o método teológico das Escrituras, com ênfase principal ao encontrado no Novo Testamento, o ápice da Revelação em Jesus Cristo, cumprimento das expectativas registradas nas tradições responsáveis pela composição do Antigo Testamento²⁶.

Em seu comentário às Teses da Comissão Teológica Internacional sobre o Pluralismo Teológico, Ratzinger defendeu a ideia de que a dinâmica de formação, unidade e continuidade dos textos que compõem as Escrituras, e sua relação com a autoridade da Igreja e sua fé professada apostolicamente, deve ser um dos fundamentos principais da teologia. Nesse texto, ele ressaltou a que a Escritura já apresenta de maneira implícita a noção de Tradição, e que os Padres se apropriaram disso²⁷.

A Escritura apresenta também um pensamento humano sobre Deus e sua obra de salvação, portanto, comporta uma teologia e um método²⁸. Ela não é apenas fonte para teologia positiva, mas também modelo para a teologia especulativa.

O ponto essencial se encontra no Novo Testamento, já que esse forma parte de uma história do dogma cristão. O Novo Testamento só pode ser compreendido corretamente se é considerado o contexto em que foi formado. Em primeiro lugar, com o meio judeu. Na época posterior resulta cada vez mais determinante o Helenismo como critério de interpretação da Revelação cristã. Porém, precisamente na primeira época, se desenvolveram as categorias fundamentais do pensamento cristão, as formas conceituais judeu-bíblicas. As terminologias e o pensamento que posteriormente foram absorvidos do helenismo precisaram ser adaptados à estas categorias prévias. Portanto, é necessário ocupar-se especialmente e em primeiro lugar do contexto judeu²⁹.

²⁶ BEUMER, J., El método teológico, p. 18.

²⁷ RATZINGER, J., As dimensões do problema, p. 21-56; 67-74.

²⁸ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 1-2.

²⁹ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 2.

A tradição bíblico-judaica do Antigo Testamento é variada. A Revelação é a mesma, porém as expectativas que marcam a sua interpretação, reinterpretação e registro escrito foram múltiplos. Tal multiplicidade é representada pelas tradições profética, apocalíptica, rabínica, sapiencial e pela Comunidade de Qumrân. Além dessas, advindo do contexto helênico, Filón de Alexandria (10 a.C. – 50 d.C.) e o contexto judeu contemporâneo ao Novo Testamento também influíram sobre a interpretação teológica, presente na formação do Novo Testamento, pois seus autores buscaram responder aos anseios e perspectivas das tradições citadas. A metodologia teológica presente em toda a tradição bíblica, tanto a do Antigo como a do Novo Testamento é interpretativa³⁰.

O papel de Filón é marcante, pois a sua síntese entre as tradições místico-helenista e judaica veio a ser modelo para o que alguns Padres realizaram entre a Revelação cristã e as outras culturas. Filón é contemporâneo à formação do Novo Testamento. O método de Filón foi fundamentalmente a alegoria. Filón interpretou o Antigo Testamento também como um judeu de tradição rabínica, em sentido literal, mas entendia que a Escritura comportava um mistério não alcançado apenas com os modelos tradicionais do judaísmo.³¹

O Midrash levou Filón a um método que foi pouco utilizado na tradição rabínica: a *alegoresis*, que pode significar: querer dizer outra coisa, uma interpretação da Torá que pretende unir duas esferas não afins, a Escritura e a mística helenista. A visão fundamental do homem e do mundo é, em Filón, a da mística helenista. O fim dessa é conduzir o homem piedoso à contemplação do Uno, da divindade. Essas ideias se encontravam, segundo a sua opinião, no profundo das afirmações da Torá. Seu contínuo esforço era mostrar as ideias que se ocultavam na Torá, e, nessas ideias ocultas, o uno, Deus. As alegorias de Filón são um verdadeiro método. Parte das afirmações bíblicas com o objetivo de torná-las compreensíveis para qualquer um. Contempla na palavra bíblica e na realidade simbolizada por ela, sua participação comum na ideia indicada pela definição comum para alcançar o sentido oculto. Esta é a estrutura intelectual, que lhe permitiu passar do sentido literal às categorias místicas³².

O método do Novo Testamento consistia em responder, mediante Jesus Cristo, aos anseios das tradições do Antigo Testamento. Os autores do Novo Testamento entendiam que o Antigo Testamento era Revelação de Deus e por ele inspirado. O recurso que utilizaram para explicitar a ligação entre os dois Testamentos foi a tipologia, que permitia absorver a tradição passada, manter com ela uma continuidade e expor o cumprimento de todas as suas expectativas em Jesus Cristo³³.

³⁰ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 3-7;

³¹ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 3.

³² VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 8.

³³ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 9-15.

A importância central e completa da pessoa de Jesus para a teologia neotestamentária explica por que a tipologia chegou a ser o método característico da interpretação neotestamentária do Antigo Testamento. Busca modelos e prefiguras da salvação em Jesus, os *typoi* da história passada da salvação. A exegese neotestamentária não necessitava da *alegoresis*, já que a nova salvação estava unida essencialmente à antiga. Para muitos Padres da Igreja, por certo, se converteria aquela, sob o influxo de Filón, no método exegetico mais importante junto a tipologia³⁴.

Ratzinger conhece esses métodos. Em muitos de seus textos, defendeu e aplicou a tipologia e a alegoria, fundamentando-se nos Padres.

Além dessa questão, as Escrituras justificam uma teoria do conhecimento de Deus por meio da fé cristã, que os Padres Apologetas e Alexandrinos associaram à gnose. Tal temática é abordada por Ratzinger no primeiro capítulo de *Natureza e Missão da Teologia*.

Em 1Cor 2,7 está escrito: “Falamos de uma sabedoria de Deus misteriosa (*Zeú sofia en mysterio*), (...) desconhecida dos príncipes desse mundo (...) porque a nós Deus o revelou por meio do Espírito”. Essa sabedoria não é o correlato do que era entendido por ciência pelos gregos, à época de formação do Novo Testamento. Deus é transcendente, por isso, a maneira de conhecê-lo é especial, não é puramente racional³⁵.

Em Hb 6,4-5, se afirma: “Uma vez iluminados, experimentaram o dom celestial, e foram feitos participantes do Espírito Santo, saborearam o dom celestial”. Trata-se, por isso, de um saborear, experimentar, digerir e gostar, de um dom da fé, por obra do Espírito, que implica em um crescimento interior de compreensão. Este saborear a partir do dom da fé é passado ao cristão pelo conhecimento ou pela sabedoria de Deus, que é Cristo. “Cristo é o poder e a sabedoria de Deus” (1Cor 1,25). “foi feito por Deus, sabedoria para nós” (1Cor 1,30). Na mesma linha está Colossenses: “Que sejam enriquecidos com a confiança que dá o entender e o conhecer o secreto de Deus, que é Cristo, pois nele estão todas as riquezas da sabedoria e entendimento” (2,24).

Essa sabedoria tem Deus como a fonte e início. Paulo parece recusar um conhecimento de Deus que tenha como princípio a razão humana, nos moldes gregos (1Cor 1,22). Para ele, não se trata apenas de uma sabedoria acerca de ou sobre Deus, mas de um saber a partir de Deus, por obra sua, por dom da fé, adquiria por meio da escuta da Palavra. Paulo não nega a mediação cultural da fé, ele a emprega, mas entende que o conhecimento de Deus brota do dom da fé. O

³⁴ VISSCHERS, L., El método de la teología según la Escritura, p. 15.

³⁵ RATZINGER, J., El don de la sabiduría. In: Teoría de Los Principios teológicos. Materiales para una teología fundamental, p. 424-328.

prosseguimento e cume é o mistério, que é o próprio Jesus Cristo e sua cruz, no qual se encontra a salvação humana. Não se apreende o mistério, mas se chega a ele. Porém, mesmo em se adentrando o mistério, Deus permanece oculto. O mistério está intimamente ligado ao dom da fé, que não se frustra após adentrar nele, mas por graça e desejo, decide continuar perscrutando, por obra do Espírito.

Tais noções bíblicas serviram de base para o conhecimento teológico da Patrística. Conhecimento sapiencial, algo próximo a uma experiência individual, um caminho interior. Caminho esse que é um presente de Deus, a fé é dom. Deus é o próprio caminho, o início do caminhar e o fim dessa jornada. Todavia, nem por isso, o cristão é totalmente passivo, porém sua atividade objetiva e subjetiva não é a causa.

2.2.2. Padres da Igreja

Um dos principais fundamentos da teologia de Ratzinger são os Padres da Igreja, e não apenas como fonte, mas ele também espelhou-se em seu método de maneira muito clara. Desde o início de sua carreira até o fim. Ele confessa:

Não poderia conceber uma teologia puramente filosófica. O ponto de partida é, primeiro, a Palavra. Que acreditemos na palavra de Deus, que procuremos conhecê-la realmente e compreendê-la, e que pensemos com os grandes mestres da fé. A partir daí, minha teologia está marcada pela Bíblia e pelos Padres da Igreja, sobretudo por Santo Agostinho³⁶.

Em *Teoria de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Ratzinger abordou a significação dos Santos Padres para a estruturação da fé. Nesse texto ele trata da questão da interpretação da Escritura na teologia patrística, do conceito de Tradição e da questão da atualidade dos Santos Padres. Nesse texto, ele faz considerações básicas sobre a função dos Padres na Estruturação da fé³⁷.

Segunda Congar, caso se possua um conceito de teologia rígido, é difícil analisar e compreender o que os Padres entendiam como teologia e a validade do seu método³⁸. Segundo Beumer, apesar da validade da noção ampla de teologia para os fins da análise histórica sobre o método, na época dos Padres é necessário partir do que era teologia naquele tempo, pois se pode cair demasiadamente fácil no perigo de utilizar o próprio conceito de teologia como critério para analisar todas as épocas, o que foi teologia e o que não foi. Isso deve-se acentuar-se energicamente

³⁶ RATZINGER, J., O sal da Terra, p. 54.

³⁷ RATZINGER, J., La significación de los Santos Padres em la estructuración de la fe, p. 157-180.

³⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 67-68.

para a época Patrística. Assim como Congar, Beumer entende que a nossa compreensão atual da teologia está ainda em grande parte determinada, consciente ou inconscientemente, pela Escolástica e a Neoescolástica. Em segundo lugar a patrologia tradicional expôs a doutrina dos Padres quase exclusivamente sobre o fundo da dogmática concebida mais ou menos escolasticamente³⁹.

Por isso, é preciso entender que a teologia patrística ressaltou o impacto da Revelação cristã, primeiro com o judaísmo, em seguida com a cultura filosófica grega e latina. Pode-se considerar a Patrística como o momento do nascimento da teologia que, no encontro/desencontro com a cultura grega e latina, faz valerem a novidade de Jesus Cristo e a consistência especulativa conexa também com a incidência prática da mensagem cristã, diante das várias correntes filosóficas e religiosas da época. A obra dos Padres não possuem um caráter sistemático. Elas aparecem como uma impostação estruturalmente bíblica histórico-salvífica e a atenção em procurar no significado dos textos bíblicos a diversidade dos níveis de profundidade que estes refletem para o crente, para além do que o dado puramente filológico possa exhibir. A reflexão teológica patrística atenta fundamentalmente para a dimensão sapiencial e a vibração teologal e espiritual, para fazer crescer a edificação da própria vida interior e da existência cristã⁴⁰.

2.2.2.1

Padres Apostólicos e Apologetas

Os Padres Apologetas defenderam a fé cristã frente aos pagãos e judeus recorrendo, também à tipologia, alegoria e filosofias. A reflexão sobre esses métodos foi ganhando importância lentamente⁴¹.

Na Epístola de Barnabé (130) e no Pastor de Hermas (142-155) influem categorias judaicas e helenistas, resultando no aspecto principalmente judeu-cristão desses escritos. Isso apresenta, ao menos parcialmente, as razões metodológicas que influenciaram em seus conteúdos doutrinários específicos⁴². A principal fonte material e autoritativa do método dos primeiros Padres foi o Antigo Testamento, em decorrência dos seus embates com os judeus. Seu critério interpretativo e argumentativo foi a Revelação em Cristo, por meio da tipologia. Aos poucos, as palavras de Jesus passaram a ser invocadas no método. Antes de Justino Mártir, as

³⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 16.

⁴⁰ POZZO, G., Método, p. 508.

⁴¹ GUTIÉRREZ, J. A. N., Los métodos de la teología en la Edad Média, p. 17.

⁴² BEUMER, J., El método teológico, p. 18.

palavras do Novo Testamento não eram citadas como as do Antigo Testamento (“assim diz a Escritura”), mas já ocupavam um lugar superior na argumentação. Tal corpo unitário das Escrituras cristãs veio a se consolidar no período de Tertuliano (160-220). Aos poucos, as palavras dos Apóstolos começaram a ser também fonte de autoridade argumentativa. Beumer afirma que tal processo está na origem do método de teologia positiva. Em Inácio de Antioquia (68-107), já é possível encontrar reunidas as classes de autoridades citadas. O subtítulo do Didaque (90) (Doutrina do Senhor mediante os Doze Apóstolos aos pagãos) já apresenta tal noção. Os Padres mais antigos invocaram em menor medida seus predecessores, mas Pápias de Hierápolis (70-140) citou Policarpo (69-155) como mestre⁴³.

A Primeira Carta de Clemente (95-97) apresenta a noção de sucessão da autoridade dos Apóstolos. Tertuliano, mas principalmente Irineu (130-202), desenvolveram essa doutrina. Irineu defendeu, em face dos gnósticos, que em todas as Igrejas lideradas pelos bispos eleitos pelos Apóstolos, era possível encontrar a verdade, desde que ligadas à Igreja de Roma. Tertuliano também entendia que foi unicamente designado aos Apóstolos o dever de difundir a doutrina de Jesus Cristo. Seu conteúdo foi transmitido apenas por eles às Igrejas. O critério da verdade era a conformidade doutrinal com as Igrejas que guardavam o depósito da fé transmitido pelos Apóstolos, por possuírem legitimamente as Escrituras e a regra de fé, que é a doutrina dos Apóstolos, que determina a extensão, o conteúdo e a interpretação da fé⁴⁴.

Outro aspecto marcante da metodologia dos Padres Apologetas é a apresentação do conteúdo da Revelação divina por meio de fórmulas breves e neologismos que já eram conteúdos teológicos. Inácio de Antioquia (68-107) cunhou a expressão Igreja católica, referindo-se à comunidade de todos os crentes; Teófilo de Antioquia (?-186) cunhou a denominação *trias*, para designar o Pai, o Filho e Espírito Santo. Porém, foi Tertuliano que mais produziu neologismos. A Patrística mais antiga compôs, antes da Igreja oficial, regras de fé, que se tornariam os símbolos de fé. Importante observar que a liturgia, celebração do batismo e da eucaristia forneceram a linguagem para expressar o que estava na Revelação de maneira clara para as comunidades⁴⁵.

⁴³ BEUMER, J., El método teológico, p. 18-20.

⁴⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 20-21.

⁴⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 22.

Os primeiros Apologetas são apresentados com a figura de filósofos. Mas seu objetivo é apresentar a mensagem de Jesus. O método probatório consiste na adaptação do que era proposto pelos adversários. A filosofia grega era classificada de forma negativa. Porém, Justino iniciou uma valorização positiva por meio da sua doutrina do *logos spermatikós*⁴⁶. Os Apologetas mais antigos consideravam os conhecimentos verdadeiros dos antigos sábios pagãos como empréstimos da lei mosaica e dos profetas do Antigo Testamento⁴⁷.

Irineu defendeu a ideia de que em cada bispo particular era encarnada a autoridade doutrinal da Igreja, pois como sucessor dos Apóstolos, guardava a autêntica Tradição e os carismas do Senhor. A junção de tais elementos garante a autoridade e infalibilidade do seu ensino doutrinal. Ao se associar ao Montanismo⁴⁸, Tertuliano passou a defender a correção da Tradição pelo uso da razão e por novas revelações do Espírito Santo aos profetas⁴⁹.

Essa teologia fundamentou-se na fé em Jesus e sua transmissão junto à experiência espiritual da Igreja e nasceu também do desejo de conhecer o depósito da Tradição e a própria experiência eclesial. O impulso exterior dessa teologia foi a necessidade de uma linguagem compreensível para cada contexto, onde deveriam empregar, de forma equilibrada, a filosofia reinante na cultura à qual transmitia o conteúdo da fé. A possibilidade de utilizar tal linguagem para expressar a Revelação é uma questão do método teológico amplamente desenvolvida desde essa época. A cultura helenista e suas filosofias, proporcionaram um confronto intelectual. Os Modelos da filosofia estoica, platônica e neoplatônica foram absorvidos. Houveram ataques da filosofia pagã ao conteúdo da fé cristã, que se apropriou dos elementos rivais para combatê-los com suas categorias. Nesse sentido a argumentação teológica por meio de conceitos filosóficos rivais, desenvolvidos à maneira cristã para defender a fé tornou-se um dos elementos mais básicos do método teológico desde o início da história do Cristianismo. Outro motor para a teologia era a correta interpretação da Tradição no combate às heresias. Nesse caso o método teológico se define também como se sustenta e transmite a Tradição. Basicamente, o método consistia em combinar os princípios da razão e os argumentos da Tradição com a prova da Escritura e dos Padres precedentes. O método teológico verifica-se na manifestação da maneira que a própria Tradição se interpreta para responder aos

⁴⁶ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 126-130.

⁴⁷ BEUMER, J., *El método teológico*, p.22.

⁴⁸ OLSON, R., *História da teologia cristã*, p. 30-32.

⁴⁹ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 23

novos problemas⁵⁰. Por isso, gradativamente, as decisões dos Sínodos e Concílios estimularam os teólogos a continuar a reflexão

2.2.2.2

Padres Alexandrinos: Clemente e Orígenes

É no contexto alexandrino que o uso eclesiástico de *θεολογία* começou a se consolidar. Nele, foi refletida, sistematicamente, a relação entre filosofia e ‘teologia’, questão fundamental para o método. Tal teologia era eminentemente pedagógica e serviu para o aprofundamento da fé recebida pelas comunidades cristãs, o que representa tal fato é a fundação de escola catequética *Didaskaleion*.

Em confronto apologético-missionário, Clemente de Alexandria (150-215) buscou definir o uso cristão do termo teologia, em contraposição ao uso filosófico (2.1). Clemente afirmou que exemplos dos antigos teólogos poderiam ser Orfeu, Lino, Hesíodo e outros sábios, que retiraram sua sabedoria dos profetas envoltos. Aqui teologia é compreendida como o conhecimento das coisas divinas. Clemente crê que os filósofos queriam realizar uma ciência de Deus que seria a verdadeira teologia. A filosofia, seja pagã, seja helenística, fez da verdade eterna fragmentos, não a mitologia de Dionísio, mas a teologia do Verbo eternamente existente. Se vê como em Clemente, do sentido pagão da palavra teologia desenvolve-se um sentido abstrato que poderia ser aplicado ao conhecimento cristão de Deus, mas o sentido pagão ainda é o único compreendido⁵¹.

Um dos componentes do método de Clemente foi o uso da filosofia estoica e platônica para a mediação cultural. Ele entendia que toda a filosofia possuía as sementes do Verbo, que em seu entendimento, era para os gregos veículo de salvação⁵². Tal uso da filosofia não aponta apenas para elementos do método, mas também para a natureza missionária da própria teologia⁵³.

A teologia de Clemente é também uma busca pela conformação apologética dos conteúdos interpretados alegoricamente das Escrituras e o conhecimento eclesiástico da Tradição cristã com a filosofia grega⁵⁴. Em determinados momentos, a teologia de Clemente é fundamentada basicamente pela filosofia, por conta de seus destinatários. A alegoria não era apenas um recurso metodológico e

⁵⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 15-16.

⁵¹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 55.

⁵² TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 72-73.

⁵³ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 1, p. 128.

⁵⁴ HALL, C. A., Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja, p. 144-146.

hermenêutico para interpretar as Escrituras, mas uma forma de mediação entre a cultura helenística e a judaico-cristã⁵⁵. Ele encontrou nas Escrituras a razão mais profunda e a fundamentação da gnose cristã e empregou tal testemunho repetidas vezes em sua obra. Por conseguinte, as conhecidas palavras de Isaías, segundo a tradução dos Setenta: “se não creres não compreendereis”. Com esse dito, transmitiu à Patrística seguinte e também à Escolástica mais antiga o lema dominante na compreensão da fé⁵⁶.

Para Clemente, o primeiro elemento da teologia é a filosofia, uma verdade procedente do Verbo. Ela representou para os gregos algo semelhante ao Antigo Testamento para os judeus⁵⁷. A filosofia desempenha o papel de predecessora da fé. Após o recebimento da fé, a filosofia se torna sua defensora. A fé é a base fundamental para se chegar ao autêntico conhecimento de Deus. A fé procede e depende da Revelação do Verbo. Tanto a fé como a filosofia, são compreendidas como elementos prévios para se chegar à *gnosis*, verdadeira plenitude do conhecimento. Essa teoria encontra-se em sua trilogia: *Protréptico*, *Pedagogo*, *Strómata*.

A filosofia é considerada uma espécie de conhecimento inferior e incompleto. O Cristianismo é a verdadeira filosofia e Jesus Cristo é o Verdadeiro Mestre. Sua concepção teológica baseia-se na junção de três elementos que culminam na sabedoria divina⁵⁸, eles totalizam e caracterizam a *gnosis* são: iluminação (*fotimós*), compreensão (*katálexis*), contemplação (*zeoría*). A *gnosis* pode ser compreendida como uma forma de conhecimento intuitivo e afetivo que produz uma certeza. Congar afirma que para Clemente a noção de *gnosis* é semelhante à nossa noção de teologia⁵⁹. Nem todos são capazes de alcançar a sabedoria divina, pois é necessário um caminho de purificação moral, a prática da virtude que culmina na caridade evangélica, a união com Deus⁶⁰.

Para a sua formulação da teoria da gnose cristã, ele fundamenta-se basicamente na Escritura e Tradição, porém a expressão linguística, as ideias e as provas são amplamente filosóficas, platônicas e estoicas. Clemente esteve comprometido com o Helenismo e o Cristianismo. Seu objetivo era ser levado a

⁵⁵ VISSCHERS, L., El método de la teología segun la Escritura, p. 3.

⁵⁶ BEUMER, J., El método teológico, p. 25.

⁵⁷ BROWN, C., Filosofía e fé cristã, p. 11-12.

⁵⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los Caminos de la teología, p. 11-13.

⁵⁹ CONGAR, Y. M. J., Teología, p. 73-74.

⁶⁰ CONGAR, Y. M. J., Teología, p. 75-76; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, El Protréptico XI, 112.

sério, com a sua fé cristã, no ambiente helenista. Não quis modificar dogma cristão algum mediante a filosofia, unicamente pensou em expor a verdade sobrenatural do Cristianismo por meio da linguagem que ele considerava como a ciência de seu tempo. Se a síntese ficou inacabada, se os conceitos adotados não estão completamente cristianizados e denotam ainda a sua origem pagã, se as formulações desfiguram as vezes algo do pensamento cristão, para cuja tradução a linguagem da filosofia se esforça, se reteve demasiadas ideias de seu mestre pagão, nesse caso não se deve julgar severamente um homem que buscou novos caminhos. Deve-se recordar que não teve tempo de produzir algo completo e que foi o primeiro a sintetizar toda a doutrina cristã em um sistema filosófico⁶¹.

O uso da palavra teologia como feito por Orígenes (158-253) quer significar o verdadeiro discurso sobre Deus e Jesus Cristo. Tal uso é feito em contraposição ao uso feito pela filosofia pagã⁶². Ele defende tal acepção seguindo Clemente de Alexandria, absorvendo sobretudo o caráter apologético, a mediação filosófica com mesclas de estoicismo e platonismo⁶³. Além desses traços, sua teologia também recebeu o influxo de Filón. O seu método teológico é basicamente uma interpretação alegórica das Escrituras⁶⁴. Orígenes utilizou mais as Escrituras e o conhecimento da Tradição eclesial que Clemente. Ao contrário desse, Orígenes fundamentou menos o seu pensamento com testemunho filosófico explícito. Orígenes é mais homem de Igreja que filósofo⁶⁵.

Orígenes pode ser considerado o criador da primeira grande síntese de teologia científica e, acerca do aspecto metodológico, vai mais longe ao afirmar que ele ocupa, no desenvolvimento da noção de teologia, um posto semelhante ao de Irineu na tradição de teologia latina. Ele formulou a exegese científica das Escrituras, exercendo influência na tradição teológica posterior sobre o tema dos múltiplos sentidos das Escrituras. Também porque formulou uma teoria sobre o conhecimento religioso. Enfim, por ser o autor do que pode ser considerada a primeira obra de teologia sistemática, o *Peri Archon* (Tratado sobre os Princípios). Tal obra é um comentário de textos bíblicos. Sua teoria do conhecimento religioso baseava-se na distinção feita por Clemente entre a fé e a *gnosis*⁶⁶.

⁶¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 27-28.

⁶² CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 55-56; BEUMER, J., El método teológico, p. 29.

⁶³ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 13.

⁶⁴ HALL, C. A., Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja, p. 134-146.

⁶⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 28-33.

⁶⁶ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 76-77.

Para Orígenes, a teologia é a conjunção de três operações realizadas sobre a Palavra de Deus. A primeira é a aceitação da fé, identificada com a aceitação da Escritura. Orígenes buscou fundamentar uma fé mais eclesial em oposição ao gnosticismo herético. A segunda, a *gnosis* é o aprofundamento na palavra de Deus para a captação do seu sentido com a ajuda da alegoria. A última, a contemplação, ou sabedoria (*zeoria*) é que torna possível penetrar no sentido espiritual dessa palavra⁶⁷.

Para Orígenes, a sabedoria divina é diferente da fé, e a considera o primeiro dos chamados carismas de Deus. O segundo carisma é a *gnosis*, pertencido por aqueles que tem conhecimento exato de tais realidades. O terceiro é a fé, possuída até pelos mais simples. Estes podem ascender no conhecimento de tais realidades, sendo capazes por isso de captar mais profundamente a Palavra de Deus, até chegar no nível sapiencial e contemplativo, tornando os mais perfeitos, sendo capazes de saborear por antecipação os deleites futuros. Ao indicar esse caminho de compreensão, Orígenes fala da possibilidade de o alcançar por meio dos cinco sentidos da alma (correspondentes aos cinco sentidos corporais)⁶⁸.

Clemente e Orígenes ampliaram consideravelmente os aspectos metodológicos da teologia. É possível afirmar que, por meio deles, a teologia conheceu, de forma inaugural, a sua natureza especulativa. Além disso, ressaltaram o papel da fé e da graça nas origens sobrenaturais da reflexão teológica, tal fato está ligado ao tema pulsante da gnose cristã. Tais aspectos se devem ao uso da filosofia, à maneira de Filón, filosofia como mediação alegórica⁶⁹.

2.2.2.3

Padres Pós Nicenos Orientais

Os Padres Capadóciolos não formulam uma metodologia explícita⁷⁰. A contribuição de Gregório de Nazianzo (329-389) foi o uso da técnica argumentativa da dialética aristotélica, para defesa da fé ortodoxa⁷¹. Gregório de Nazianzo segue uma linha diferente dos alexandrinos, pois entende que não é necessário inovar em matéria de expressão linguística para atingir clareza na explicitação da fé⁷². Em

⁶⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 14.

⁶⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 77; FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 15.

⁶⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 24-25.

⁷⁰ MORESCHINI, C., I Padri Cappadoci, p. 354-369.

⁷¹ PANNENBERG, W., Filosofia e teologia, p. 72.

⁷² CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 77-78.

decorrência das heresias, o método teológico de Atanásio (328-373) foi basicamente a defesa da fé por meio da reapresentação do patrimônio da Tradição⁷³.

Basílio de Cesaréia (329-379) afirmou veementemente a necessidade primária do ato de crer. Declarou que o ato de fé é a base de toda sistematização, elaboração e explicação da Revelação. Para ele, a teologia não era simples repetição de afirmações das Escrituras ou concordância apologética com a filosofia pagã, mas um ato natural do cristão no uso da razão para a serviço de uma percepção e expressão mais precisa da fé cristã. Além disso, sua teologia foi também a busca pela superação de conceitos teológicos que haviam sido desgastados pelas controvérsias teológicas. Seu objetivo era uma explicitação mais clara e exata do conteúdo da Tradição de fé. Importante também ressaltar o valor que esse Padre atribuiu ao Concílio de Nicéia como detentor de autoridade em matéria de fé⁷⁴. Ele afirma entendia que as proposições da fé e da pregação guardadas pela Igreja, refletem o ensino da Escritura e Tradição Apostólica.

Gregório de Nissa (330-395) também refletiu provocado pelas heresias. Fez teologia por meio de um esforço exegético contínuo. Para ele, o teólogo deveria sempre rever a sua produção no confronto com as Escrituras, para dirimir toda e qualquer contradição. As palavras do Antigo e do Novo Testamento se complementavam. Outra ferramenta metodológica para a interpretação das Escrituras era a confrontação das diversas traduções existentes. Além disso, ele confrontava a linguagem filosófica com a bíblica, para que, por meio desse recurso, tendo a Escritura proeminência, o conhecimento filosófico, suporte analógico e apologético, fosse purificado. Gregório utilizou o estoicismo e o platonismo para clarificar as doutrinas bíblicas mais obscuras. Uma de suas maiores contribuições foi a adoção da filosofia grega, purificada pela Revelação, para análise dos conceitos teológicos, tendo em vista um resumo sistemático do dogma de forma concisa. Gregório traduzia os conceitos filosóficos em conceitos cristãos solidificados pela tradição para a sua reflexão teológica. Quando em debate contra os hereges, Gregório adotou uma abordagem sistemática. Primeiro citava partes de seus textos, para refutá-los com as suas próprias categorias. Minuciosamente, ele analisa os conceitos e formula o seu pensamento em oposição. Gregório é responsável pela exposição mais característica do dogma eclesiástico na Patrística. Ele dividiu a teologia em três: a parte que tratava da Trindade, teologia

⁷³ BEUMER, J., El método teológico, p. 33.

⁷⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 34.

propriamente dita, o ser de Deus mesmo; a economia da salvação, a redenção do homem por meio da encarnação; apropriação da salvação pela via dos sacramentos e pela aceitação da fé. Seu projeto pretendeu ser uma assimilação mais profunda do que já era conhecido e uma ajuda para a pregação dos pastores das comunidades, bem como também a defesa da fé⁷⁵.

A teologia presente no corpo de obras atribuídas ao Pseudo-Dionísio (século VI) possui traços semelhantes à dos alexandrinos. O seu método consistia na adoção das explicações cosmológicas e conceitos neoplatônicos traduzidos por meio da exegese bíblica. Mas apenas o conteúdo filosófico que estivesse conforme à linguagem bíblica e à da Tradição eclesial. Nesse autor, a sabedoria é adquirida ao se eliminar tudo aquilo que se conquistou por meio da razão. Isso se fundamenta por um certo ceticismo em relação às conquistas reais da razão⁷⁶. Mas, de certa forma, talvez seja dependente da razão pois ela é o critério negativo⁷⁷.

Quando ao uso da palavra teologia, ele a empregou para se referir à Escritura e seus autores inspirados, mas, foi além, ao cunhar a expressão teologia mística. Tal expressão foi criada para distinguir entre essa teologia e a de cunho filosófico e demonstrativo. Porém, para ele, todas essas eram formas diferentes de lidar com o divino e eram partes de uma só teologia. Dionísio também é o responsável pelo pioneiro desenvolvimento da teologia negativa⁷⁸.

Nesse autor, o misticismo é fundamental para o alcance do conhecimento divino. A teologia negativa, a teologia afirmativa e a razão filosófica são propedêuticas. A teologia só é capaz de penetrar na essência de Deus e seus mistérios por meio da sabedoria. O caminho para chegar tão profundo na sabedoria de Deus é a oração, parte de seu método. O Pseudo-Dionísio entendia que para se chegar a um patamar tão elevado era necessário passar por graus inferiores: a ascese e a catarse, capazes de proporcionar à alma experimentar o desprendimento dos sentidos, das coisas sensíveis e da atividade racional que busca compreender. Esses compreendem um estágio onde o pensamento cessa, um silêncio místico. Após isso, a alma é iluminada, chegando à margem do esplendor divino. Porém, esse não é o fim, a alma ainda pode chegar ao conhecimento das realidades latentes, por meio

⁷⁵ MORESCHINI, C., I Padri Capaddoci, p. 160-228; BEUMER, J., El método teológico, p. 34-38

⁷⁶ TILLICH, P., História do pensamento cristão, p. 104-111.

⁷⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 15-16. BEUMER, J., El método teológico, p. 39-40.

⁷⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 57.

dos símbolos, a verdadeira contemplação e união com Deus. Isso só é possível porque Deus é gracioso⁷⁹.

A Patrística grega é, por assim dizer, uma teologia da Sagrada Tradição. Por isso, os desenvolvimentos e provas especulativas são para ela de importância secundária, inclusive as vezes sendo recusadas diretamente por temor ante o mistério. Tudo isso significa objetivamente uma carência, que de certo modo só se compensa pelos pormenores sobre o procedimento da argumentação positiva. A linha global da evolução segue sendo consequentemente Gregório de Nissa e Dionísio, onde é interrompida⁸⁰.

Importante no desenvolvimento do método foi Cirilo de Alexandria (378-444). Seu método era composto por duas partes fundamentais: o embasamento no testemunho dos Padres e a argumentação por meio da razão filosófica. O uso do testemunho dos Padres já era recorrente, porém Cirilo o fez de forma mais intensa e sistemática, demonstrando um conhecimento profundo da tradição teológica precedente. Sua teologia foi formulada no embate com as heresias, para refutá-las utilizava os argumentos da Tradição transmitido pelos Padres, bem como também o recurso aos conceitos filosóficos já utilizados na teologia e nos Concílios. O método de Cirilo é considerado um marco para a produção teológica do século VI, ao ponto da sua cristologia tornar-se representante da ortodoxia⁸¹.

O método teológico desenvolveu-se de forma gradativa. No século VI:

Tanto a prova da Tradição como a especulação teológica lograram formas específicas. Na prova da Tradição, adquire a prova patrística uma predominância tal, que a prova das Escrituras retrocedeu significativamente. O material da prova se toma dos florilégios, até mesmo sem reconhecer o contexto original de procedência dos textos. A consequência é a repetição de determinadas passagens. A especulação teológica se serviu da análise conceitual e do método dialético. O trabalho conceitual aparece no emprego de categorias aristotélicas na forma da Árvore de Porfírio neoplatônica e a transferência à cristologia da conceitualidade capadócica desenvolvida para a teologia trinitária. O método dialético serviu para conciliar a dupla tradição das duas naturezas de Cristo e para conciliar as passagens aparentemente contraditórias dos Padres⁸².

Em decorrência do contexto de formulações dogmáticas acerca da Trindade, da pessoa de Jesus Cristo e da busca por uma ortodoxia clara, os teólogos do século VI faziam teologia utilizando a prova do testemunho dos Padres e dos Concílios anteriores. Muitos teólogos entendiam que a prova da Tradição significava apenas a invocação das definições dos Concílios. Esses serviam como critério para interpretar corretamente as obras dos teólogos que representavam a ortodoxia. Beumer afirma que isso indica que “a época patrística em sentido estrito havia

⁷⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 43.

⁸⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 45.

⁸¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 40-41.

⁸² BEUMER, J., El método teológico, p. 41.

passado”⁸³. Porém, existem dois personagens que podem ser considerados marcos de encerramento da Patrística Grega. Nesse contexto, o método teológico foi uma espécie de catalogação e coletâneas dos textos dos Padres e Concílios, e, posteriormente, uma busca por sistematização, seguida de comentários.

Máximo o Confessor (580-662) recorria às diferentes tradições teológicas buscando uma síntese conciliatória, tendo Jesus Cristo como o centro da sua especulação. Máximo se utilizou de gêneros literários bastante específicos. Geralmente utilizou textos pequenos em forma de máximas, bem como obras baseadas em esquemas de perguntas e respostas, escólios, comentários bíblicos e sobretudo comentários sistemáticos da liturgia⁸⁴.

O segundo é João Damasceno (675-749). Seu método consistiu em compilar as verdades de fé, resumindo as doutrinas mais importantes para apresentá-las em sínteses. Conhecia, como Cirilo, a literatura dos Padres. Porém, assumiu uma característica mais crítica, pois atentou para o contexto e autenticidade dos escritos. Apesar dessa atitude, considerou os Padres como os portadores normativos da Tradição eclesiástica. Por trás dos Padres, segundo ele, está a autoridade da Igreja, da Tradição, a fé e a doutrina, os costumes e as leis, que os pastores, bispos, mestres e doutores receberam dos Apóstolos e guardaram fielmente e determinaram, guiados pelo Espírito, nas palavras dos Concílios, transmitindo-as sem erros. Sua interpretação da Escritura é tipológica⁸⁵. Outra contribuição de João Damasceno é a incorporação da filosofia de Aristóteles em seu método, sendo um dos teólogos que também apresentou Aristóteles aos Escolásticos⁸⁶.

2.2.2.4

Padres Pós Nicenos Ocidentais

O teólogo ocidental mais original antes de Agostinho (354-430) foi Tertuliano. Ele foi responsável por contribuir no aperfeiçoamento de uma linguagem teológica mais clara. No Ocidente, a Igreja era dependente da teologia dos orientais⁸⁷. Nomes famosos como Cipriano (?-258), Ambrósio (340-397) e Jerônimo (347-420), não se destacaram tanto pela sua contribuição metodológica e originalidade especulativa, mas por transmitir o patrimônio de fé recebido.

⁸³ BEUMER, J., El método teológico, p. 41-42.

⁸⁴ CROCE, V., Il método teológico di San Massimo il confessore, p. 18-55.

⁸⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 43-44.

⁸⁶ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 104.

⁸⁷ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 72; 171-176.

Jerônimo é conhecido pela sua contribuição em metodologia exegética, sendo um dos maiores exegetas da Antiguidade, grande conhecedor dos idiomas bíblicos originais e do método histórico-gramatical.

Mário Vitorino (séc. IV) contribuiu em questões metodológicas, sendo o único autor da Antiguidade latina que tentou traduzir as abstrações metafísicas da filosofia grega para a linguagem cristã, proporcionando ao Ocidente novas categorias linguísticas de expressão filosóficas para a teologia. A Escolástica é devedora de sua herança. Pode ser considerado o único metafísico da Antiguidade latina cristã. No tema da Trindade, utilizou a mediação filosófica neoplatônica de Porfírio. Seu método está articulado em três partes. A primeira é a análise do texto da Escritura, para extrair nomes e termos importantes para os símbolos de fé, consagrados pelas definições dos Concílios. A segunda é a análise filosófica de tais termos. A terceira é a conclusão lógica da conjunção entre as primeiras partes. A confrontação da razão com a Escritura é o fundamento do método. Ele cria que se o Logos e o Espírito Santo eram responsáveis pela inspiração bíblica, não poderia haver contradição entre as Escrituras e a razão filosófica autêntica. Além disso, ele entendia que a razão era iluminada pelo Espírito. Vitorino também contribuiu em exegese. Seu método exegético consistia na busca pela reconstrução exata do texto, comparando os diversos códices, após a definição do texto ideal, ele partia para a explicação dos pormenores redacionais, para então definir o sentido do texto tendo como pressuposto o sentido total pretendido pelo autor⁸⁸.

Santo Agostinho (354-430) sintetizou o conteúdo da fé cristã com seu grande conhecimento cultural e filosófico. Entendia que a filosofia e as ciências eram fundamentais para um conhecimento mais profundo de Deus e suas obras. Até hoje, Santo Agostinho é referência para a fé católica e protestante, influencia o pensamento teológico, tanto no método, como no conteúdo material de sua teologia⁸⁹. Ratzinger mesmo declarou a influência global que recebeu desse Padre. A prova são seus estudos doutorais sobre a noção de Povo e Casa de Deus na eclesiologia do Santo, bem como outros estudos sobre a sua teologia e referências explícitas em outros textos⁹⁰.

Agostinho é responsável por uma teoria original sobre a compreensão da fé, estruturada sobre um procedimento metódico. Agostinho foi influenciado por

⁸⁸ BEUMER, J., El método teológico, p. 46-47.

⁸⁹ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 17-18.

⁹⁰ RATZINGER, J. Pueblo e casa de Dios em la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia.

Clemente e Orígenes, mas deu à questão do conhecimento sobrenatural de Deus uma nova contribuição, por meio de um caminho próprio e uma terminologia diferente da alexandrina. É importante ressaltar que ele fez uso do testemunho dos Padres precedentes. Agostinho formulou tal doutrina motivado pelo embate com o Maniqueísmo, que defendia o a razão como a única instância para a verdade. Agostinho teve o início de sua produção teológica marcado quase que exclusivamente pelo uso da filosofia, que sempre marcou a sua teologia. A questão da relação entre a autoridade e a razão também marcaram o seu pensamento naquilo que estava ligado às questões relativas à fé e ao conhecimento⁹¹.

O gênio de Agostinho logrou, ademais terminar, de certo modo, o que já estava preparado pela Tradição, determinar com bastante exatidão as fronteiras de fé e saber, fazendo uma síntese harmoniosa na compreensão da fé, que proporcionou à teologia um programa profundo e ao mesmo tempo um lema incitante⁹².

Apesar de ter percorrido um precedente caminho intelectual longo e variado, Agostinho é um autor que segue primordialmente a linha sapiencial. Ele afirma que a razão e a inteligência precedem a fé. Mas defende que a fé purifica e ilumina os olhos da alma para entender, partindo do sensível e natural às coisas de Deus. Sua teologia, majoritariamente especulativa, baseou-se na aceitação da Revelação pela fé e a explicação da fé por meio de analogias retiradas das coisas naturais e daquilo que as ciências de sua época afirmavam de acordo com a verdade. O objetivo de tais especulações era a defesa. Agostinho entende que existe a precedência da razão em questões científicas. Porém, quando se trata da fé sobrenatural e aceitação dos mistérios, a primazia é da fé. Para que a razão perscrute e compreenda os mistérios, é necessário que seja iluminada pela fé. O esquema seria: razão, fé e razão iluminada pela fé. Analisar por meio da razão, o que se aceitou pela fé. A fé acrescenta ao entendimento, é o princípio do verdadeiro conhecimento e compreensão purificada, uma razão aperfeiçoada sobrenaturalmente. Essa interação entre fé e razão deve ser aprimorada por uma vida virtuosa para que desemboque no amor. O conhecimento das realidades eternas e sobrenaturais só se alcança por meio da meditação e contemplação. Esse conhecimento é a sabedoria e tem o ser de Deus e Jesus Cristo como objeto⁹³.

A teologia de Agostinho era basicamente voltada para a metodologia especulativa, porém também fez exegese das Escrituras. A prova disso é que

⁹¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 47-48

⁹² BEUMER, J., El método teológico, p. 48.

⁹³ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 19-22.

compôs uma obra importante sobre hermenêutica bíblica, que influenciou consideravelmente a hermenêutica cristã posterior. Para ele, as ciências devem estar a serviço da compreensão das Escrituras. Para Agostinho, a teologia positiva, aquela que busca explicar também as Escrituras, deve ser praticada no seio da Igreja, pois ela que possui a regra e pratica viva de fé, não pode haver separação entre Igreja e Escrituras. Além disso, Agostinho defendia o testemunho dos Padres como critério para definição correta da interpretação das Escrituras. Ele afirmou a autoridade dos Padres anteriores, dos concílios e do Papa⁹⁴.

Outro personagem importante é Vicente de Lerins (sec. V). Seu método teológico está baseado na autoridade da lei divina e na Tradição da Igreja Católica. Devido ao risco de erro na interpretação das Escrituras, o teólogo deve basear-se na linha de interpretação dos Profetas e dos Apóstolos, segundo a norma do sentido eclesiástico. Nesse autor é salientada a noção do sentido de fé da consciência de toda a igreja, o que é crido por todos é um critério para atividade teológica. Para ele a tarefa da teologia não é o desenvolvimento dogmático, isso se dá naturalmente na pela condução do Espírito, mas tornar claro aquilo que já se crê de forma elementar. Um dos recursos para tal tarefa é a reafirmação daquilo que os Padres afirmaram e ensinaram, confrontando o ensino herético com o testemunho dos Padres, sem preocupar-se em responder de maneira firme à questão levantada. Os Padres antigos são representantes da catolicidade e da autoridade da Igreja⁹⁵.

O último personagem de grande envergadura da Antiguidade é Boécio (480-525), que teve um papel fundamental na tradução para o contexto latino de termos e categorias mentais empregadas pelos orientais. Foi também um dos responsáveis pela transmissão da herança formulada pela Antiguidade para a Idade Média. A teologia de Boécio é estimulada pelas controvérsias doutrinárias em cristologia. Para ele, antes, deve-se esclarecer precisamente os termos e conceitos em disputa. O método de Boécio é sobretudo especulativo e filosófico, mesclando as categorias de pensamento neoplatônicas e aristotélicas com a contribuição teológica dos Padres, sobretudo Agostinho. Muito do que se conheceu inicialmente na Escolástica de Aristóteles deveu-se a Boécio⁹⁶. Ele é também responsável pela consolidação do pensamento agostiniano como uma fonte teológica ortodoxa e especulativa⁹⁷.

No Ocidente, o ideal e o exemplo de Agostinho permanecem determinantes. Para o Hiponense, o *intellectus fidei* em suas duas variantes (*credo ut intelligas* (teologia) e *intelligo*

⁹⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 52-53.

⁹⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 54-55.

⁹⁶ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 104-105.

⁹⁷ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 104-106; BEUMER, J., El método teológico, p. 55-56.

ut credas (filosofia)) estão a serviço do próprio exercício da beatitude e da contemplação cristã. O próprio uso amplo da dialética e da filosofia neoplatônica, em função da ilustração dos mistérios da fé, é sempre colocado a serviço da consideração histórico-salvífica da religião cristã na ordem concreta da salvação⁹⁸.

2.2.2.5

Síntese conclusiva

A Patrística é marcada por literatura vasta e diversificada, cultural e linguisticamente. Existem duas principais esferas, a Grega e Latina, e outras menores: siríaca, copta, armênia etc.

A principal motivação dos Padres era a edificação da comunidade de fé no conhecimento de Cristo e propagação do seu Evangelho. A teologia era feita majoritariamente pelos pastores, que participavam da vida eclesial e da liturgia ativamente⁹⁹. Esse aprofundamento no conhecimento de Cristo nas comunidades se deu em um período onde diversas religiões, culturas e filosofias conviviam, isso fez com que a teologia, em seu surgimento, assumisse um caráter apologético e missionário¹⁰⁰. A edificação e formação das comunidades também consistiam no combate às heresias que ameaçavam a integridade da fé recebida pela Tradição e pelas Escrituras. Muitos teólogos desse período confrontaram e criticaram o uso do termo teologia como feito pelos gregos para fundamentar e defender aquilo que compreendiam como verdadeira teologia¹⁰¹.

A aceitação e o reconhecimento da Revelação acontecida em Israel, culminada em Jesus Cristo e transmitida aos Apóstolos foi o principal fundamento e fonte. Tal conjunto de Revelação compõe o principal patrimônio da fé. Os teólogos desse período defendiam a ideia de que essa Revelação era salvífica e universal e descansavam sobre sua suficiência. Por isso, antes do contato com as outras culturas, o emprego das filosofias é praticamente inexistente¹⁰².

Outra característica é o reconhecimento da Apostolicidade. Nos escritos dessa época encontra-se o termo *paradosis* (Tradição). Entendiam que essa preservação não era mecânica e repetitiva, mas realidade viva, não mera sucessão institucional de cargos, uma realidade espiritual transmitida à todas as gerações. A Tradição é entendida pelos Padres como uma forma de Revelação e autocomunicação de Deus. “Para a Patrística, o local dessa *parádosis* ou Tradição que é também Revelação,

⁹⁸ POZZO, G., Método, p. 508.

⁹⁹ CONGAR, Y. M. J., Igreja e papado, p. 332-337.

¹⁰⁰ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 628-630.

¹⁰¹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 51-62.

¹⁰² DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 72.

autocomunicação divina, é precisamente a Igreja na sua vida cotidiana e litúrgica, prosseguindo conforme a sucessão dos apóstolos”¹⁰³. No seio da Tradição, eram discernidas as teologias autênticas, mantendo-se assim a verdadeira unidade, em meio às diversidades. A Tradição não é apenas fonte, mas também critério para discernir a verdadeira teologia. Nessa luta intensa contra os ensinamentos heréticos e das outras religiões e filosofias, a Igreja promoveu Sínodos e Concílios. Suas definições eram confirmadas e utilizadas como meios de transmitir a Tradição. Tal processo foi de suma importância para o método teológico¹⁰⁴.

Algo análogo aconteceu com as reflexões das gerações anteriores de teólogos. Reconhecia-se nelas a manifestação da Tradição. Competia às novas gerações tomar conhecimento delas e usá-las em apoio no seu renovado labor teológico, para o prosseguimento da edificação. Nesse âmbito, é demonstrado o valor que a teologia antiga deu à precedente¹⁰⁵.

Sobre as fontes materiais, a Patrística produziu uma teologia significativamente dependente das Sagradas Escrituras. A teologia dos Padres era fundamentalmente bíblica¹⁰⁶. Em muitos casos, as obras desses teólogos eram coletâneas de sermões e lições ensinadas nas comunidades. Os métodos de interpretação eram principalmente a alegoria e tipologia, mas também existia, ainda que de maneira seminal, a busca pela explicação gramatical e literal dos textos¹⁰⁷.

O método da Patrística também se caracteriza pela utilização dos recursos intelectuais existentes em sua época. Em específico, a maioria dos Padres utilizou o sistema filosófico platônico, neo-platônico, estoico e aristotélico, em menor medida¹⁰⁸.

Na teologia da época patrística, o método teológico é determinado pelo modo em que a Tradição é sustentada e transmitida. Trata-se de uma combinação de fundamentos da razão e argumentos da Tradição, de provas com base nas Escrituras e provas com base também nos teólogos mais antigos. Trata-se de um caminho com vivo conteúdo sapiencial. A partir da Revelação salvífica fundamental culminada em Cristo, esforça-se em compreender, saborear e transmitir às novas gerações contemporâneas o conhecimento e a sabedoria de Deus revelados plenamente em Jesus de Nazaré. O intuito era o de fazer crescer a edificação da própria vida interior e da existência cristã do próximo¹⁰⁹.

¹⁰³ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 39.

¹⁰⁴ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 40.

¹⁰⁵ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 41.

¹⁰⁶ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 94-96.

¹⁰⁷ FORTE, B., A teologia como companhia memória e profecia, p. 87-96; BRAY, G., A história da interpretação bíblica, p. 77-129.

¹⁰⁸ PANNENBERG, W., Filosofia e teologia, p. 33-95.

¹⁰⁹ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 41.

A teologia patrística é uma forma de fazer teologia, ou falar de Deus, que procede primordialmente da apreciação do cristão no crescimento e dom da fé por obra do Espírito Santo. Essa dinâmica resulta no avanço espiritual e no desenvolvimento do conhecimento dos mistérios divinos¹¹⁰. Os cristãos e teólogos que adentraram no conhecimento de Deus por essa via/caminho, alcançaram um conhecimento de Deus mais profundo. Por isso, a *Nova Teologia* representada por Henri De Lubac (1896-1991), buscou nos Santos Padres, inspiração para a renovação da teologia de seu tempo. Santo Tomas de Aquino era um grande admirador dos Padres, pois entendia que atingiram um conhecimento de Deus fundamentado, iniciado e conquistado por meio da oração, vivência eclesial e litúrgica. O mais correto seria afirmar que os Santos Padres e os subsequentes teólogos entendiam a razão humana, purificada pelo ato de fé, como um acréscimo a esse fundamento espiritual¹¹¹. A teologia dos Padres era *gnose-sabedoria*, vivência espiritual, purificação da alma e mudança de vida por meio da santificação. Um dos principais fundamentos do seu método era a prática da fé cristã para falar sobre Deus¹¹².

Ratzinger assumiu em sua teologia as características listadas nessa síntese conclusiva: edificação espiritual da Igreja; defesa do evangelho contra as heresias e as filosofias; teologia feita pelos pastores das comunidades; participação do teólogo na comunidade de fé, na liturgia e nos sacramentos; uso da filosofia como mediação cultural; ponto de partida na Revelação, as Sagradas Escrituras e Tradição, na aceitação dos Concílios e símbolos de fé¹¹³.

2.2.3 Idade Média

Ratzinger afirmou que em sua teologia procurava não se deter apenas na Antiguidade,¹¹⁴ e confessou a sua predileção pela linha agostiniana¹¹⁵, mas em um texto, onde discute o que é teologia, sua cientificidade e o aspecto filosófico da sua forma de raciocínio e estrutura, fundamenta-se basicamente em Santo Tomás de Aquino (1225-1274), como grande referencial, Pedro Lombardo (1100-1160), São

¹¹⁰ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 5.;

¹¹¹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 629.

¹¹² VILANOVA E., Storia della teologia Cristiana, Vol. 1, 107-109

¹¹³ RATZINGER, J., Teoria de los principios teológicos, p. 5-7.

¹¹⁴ RATZINGER, J., O sal da Terra, p. 54.

¹¹⁵ RATZINGER, J., O sal da terra, p. 50-51.

Boaventura (1221-1274) e Alexandre da Hales (1185-1245)¹¹⁶, reconhecendo o valor dos teólogos da Idade Média para o desenvolvimento da teologia e seu método, mesmo afastando-se deles em determinados aspectos. Seu afastamento não é uma negação ou invalidação, mas uma questão de estilo. Sua tese de habilitação analisa a contribuição de São Boaventura para a compreensão da Revelação.

2.2.3.1

Contextualização inicial

O período que consolida a transição para a Idade Média é marcado pelo influxo da teologia e da metodologia de Santo Agostinho, em quatro aspectos: o valor propedêutico da dialética, a consideração positiva da relação fé e razão, a tendência à síntese fortemente sistematizada e a elaboração de numerosas questões, a criação de controvérsias, a argumentação lógica mediante a teoria do conhecimento religioso que resultaram na criação de uma linguagem dogmática¹¹⁷. Tais elementos foram base para o avanço do método da primeira Escolástica. O princípio da suficiência da Escritura é mantido nessa transição. A Sagrada Escritura é interpretada por meio da alegoria, bem como também mediante o recurso das línguas originais e dos recursos gramaticais. Agostinho também legou ao Medievo, a ideia de que as ciências eram um recurso para melhor compreensão das Escrituras¹¹⁸.

Antes que a Escolástica chegasse ao apogeu, existiu um período de transição complexo e multiforme, entre o fim da Patrística e a terceira entrada de Aristóteles. No início da Idade Média, a teologia reproduziu os aspectos metodológicos da Patrística. No século VII, era comum a compilação de sentenças dos testemunhos bíblicos e dos Padres, tais, coleções e florilégios começam a representar uma tendência ao sistemático¹¹⁹.

Já próximo ao início da Escolástica, a teologia introduziu uma novidade que contribuiu para a questão do método teológico: os comentários às obras recebidas. Nesse contexto, a atividade intelectual passou a ser compreendida como a assimilação de uma obra e um comentário. O ensino nas escolas de teologia era o comentário e a explicação de textos. A leitura tornou-se o elemento essencial da

¹¹⁶ RATZINGER, Teoria de los principios teológicos, p. 379-388;

¹¹⁷ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 93-94.

¹¹⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 95-98.

¹¹⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 58-59.

pedagogia medieval, a chamada *lectio*, o doutor ou professor, *lector*¹²⁰. A obra que representa essa tendência é *As Sentenças* de Pedro Lombardo, uma compilação dos testemunhos dos Padres. Existiam duas classes de teólogos, os Padres e os que os liam e comentavam. No prologo de sua obra *Sic et Non*, Pedro Abelardo (1079-1142) deixa transparecer a convicção de que era necessário interpretar os Santos Padres, pois não se possuía mais a aquela inspiração e graça criativa. As obras dos Padres foram colocadas ao lado dos Concílios e das Escrituras como o objeto dos comentários¹²¹.

Os *autores* e *actores* são os escritores que, em toda a matéria de fé e teologia, fundaram certa *auctoritates* e serviram de modelo¹²². Já na língua clássica, autor significava não apenas quem escreveu uma obra, mas quem possuía qualidade jurídica para tanto. Posteriormente, a palavra *auctoritates* não significaria apenas a dignidade recebida pelo autor e sua obra, mas o próprio texto que é citado¹²³. Nesse sentido que são utilizados os textos dos Padres, em quase todo Medievo. Tais textos, não poderiam ser negados ou refutados, apenas comentados. As obras dos Padres eram majoritariamente citadas das diversas coleções sistematizadas que haviam sido produzidas pelos *lectores*¹²⁴. O trabalho que os Padres empreenderam sobre as Escrituras, de comentar, reconhecer, listar, organizar, testificar a autoridade, justificar e provar a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, bem como dirimir as aparentes contradições, foi modelo para o que os medievais realizaram sobre os textos dos próprios Padres¹²⁵.

A Idade Média, não possuiu apenas uma linha teológica. Antes da Escolástica, a Escola Monástica, já havia se consolidado. Na Pré-Escolástica, surgiram os chamados anti-dialéticos, tais teólogos se opunham ao uso da retórica e da filosofia no fazer teológico, exemplo deles são: Fulberto de Chartres (960-1028) e Pedro Damiano (1007-1072), esses teólogos representam uma linha mais radical da Escola Monástica, a chamada Escola Mística¹²⁶.

A principal corrente da teologia na Idade Média foi a Escolástica. Sua contribuição para a história do método teológico é a incorporação do instrumental filosófico aristotélico, que proporcionou a base principal para o desenvolvimento

¹²⁰ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 274-277.

¹²¹ CONGAR, Y. M. J., *Teologia*, p. 99-100.

¹²² GRABMANN, M., *História de la filosofía escolástica*, p. 23.

¹²³ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol.1, p. 300-306.

¹²⁴ GRABMANN, M., *História de la filosofía escolástica*, p. 32-35.

¹²⁵ CONGAR, Y. M. J., *Teologia*, 100-102.

¹²⁶ GUTIERREZ, J. A. N., *Los métodos de la teología en la Edad Media*, p. 23-24.

da teologia especulativa e seu método e a discussão do aspecto científico da teologia¹²⁷.

O ingresso da obra de Aristóteles se deu em três etapas. Na primeira, a Idade Média conheceu o *Da interpretação e Categorias* (traduzidos e revisados por Boécio), textos que abordavam o tema da interpretação de expressões linguísticas, sobretudo por meio da lógica. Por tanto, inicialmente Aristóteles foi um mestre de gramática, lógica, retórica e hermenêutica¹²⁸. Tais textos pouco modificaram a teologia, que se manteve fiel ao método dos Padres na interpretação das Sagradas Escrituras e da Tradição. O segundo ingresso foi das obras que compõem o *Organon*, um estudo sobre os silogismos e das diversas espécies de demonstração e do pensamento probabilístico. Somadas, tais obras forneceram uma teoria do saber e da demonstração¹²⁹. Tais ingressos serviram de consolidação para que Santo Agostinho já havia transmitido

Por último, Aristóteles se tornou um mestre de ciência, antropologia metafísica e filosofia pela entrada da sua obra *Metafísica*, sobretudo por meio dos árabes. Segundo essa filosofia, o que se conhece por meio da experiência sensível é contingente, acidental e aparente, por isso menos importante. Portanto, a verdadeira ciência seria a ciência primeira, aquela capaz de ir além do sensorial, onde se alcança o conhecimento das causas primeiras, daquilo que é imutável. Essa ciência é para Aristóteles a verdadeira teologia, chamada por ele de metafísica. Tal novo elemento metodológico, que não é apenas uma nova mediação filosófica e cultural, proporcionou à teologia desse período o aspecto eminentemente metafísico e a justificativa científica e filosófica.

Outro traço desse período é expressão por meio da composição de grandes tratados sistemáticos de teologia, as chamadas Sumas. Tais obras eram construídas de acordo com o esquema aristotélico, textos de caráter extremamente especulativo e racional, grande precisão conceitual e fácil acesso apenas aqueles treinados nesse esquema¹³⁰.

¹²⁷ GUTIERREZ, J. A. N., Los métodos de la teología en la Edad Media, p. 21-28.

¹²⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 105.

¹²⁹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 107.

¹³⁰ ALVES, C. A., Método teológico e ciência, p. 43; CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 107-108; 151-162.

2.2.3.2

Pré-Escolástica: Escola Monástica, Monástico-Mística e Dialética.

No Alto Medievo, a teologia foi marcada pelo renascimento da escola sob a inspiração de Carlos Magno (742-814) e a direção de Alcuíno (735-804), o que ficou conhecido como Renascimento Carolíngio. A novidade foi a instituição de um ensino baseado em sete disciplinas, divididas em *Trivium* (gramática, dialética e retórica) e *Quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia)¹³¹. O primeiro grupo possui natureza dialética, o segundo, científica. Tais disciplinas eram propedêuticas ao estudo das Escrituras¹³². Tal projeto foi inspirado por Santo Agostinho e Isidoro de Sevilha, que já haviam declarado a validade do uso das ciências no estudo das Escrituras. Em suas obras de teologia, Alcuíno praticou tal metodologia, aplicando o uso da dialética no seu tratado sobre a Trindade. O uso da dialética ainda era esporádico, contudo, o da gramática já era habitual. Nesse período, começam a surgir as escolas ligadas às abadias, mosteiros e dioceses, o que explica o motivo de ainda ser mantido o modelo de teologia mais tradicional, sob o controle dos bispos¹³³.

Santo Anselmo de Cantuária representa o início da Primeira Escolástica. Em suas obras *Cur Deus Homo* e *Proslogion* estão suas principais contribuições ao método, que segue em duas direções distintas, mas com objetivo conciliatório. Seu pensamento e método são fiéis aos de Agostinho. Seu grande fundamento era a apropriação da convicção agostiniana de que a fé precede a razão para compreender os mistérios de Deus, mas também a razão (iluminada) é responsável por um maior entendimento¹³⁴. Santo Anselmo entende que o falar sobre Deus deve estar fundamentalmente marcado pela intenção de dar as razões e explicações concernentes à fé. Tarefa mais ousada, também concernente a este trabalho, é demonstrar com vigorosa expressão as razões necessárias, utilizando a analogia com o mundo criado, os princípios metafísicos e o uso da dialética¹³⁵. Santo Anselmo é responsável pela síntese entre o método da teologia Monástica agostiniana e a nova Escola Dialética¹³⁶.

¹³¹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol.1, p. 284-294.

¹³² DELEPRO, C., Génesis y evolucion del método teológico, p. 217-238.

¹³³ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 111-114.

¹³⁴ GUTIERREZ, J. A. N., Los métodos de la teología en la Edad Media, p. 24; VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 1, p. 350-352.

¹³⁵ GRABMANN, M., História de la filosofía escolástica, p. 39.

¹³⁶ BEUMER, J., El método teológico, p. 60-65; FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 23-24; CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 117-118.

Assim considerado, este método teológico não apresenta dificuldades e pode ser considerado como o que deu estatuto específico à especulação escolástica, tanto que o próprio Anselmo foi chamado o pai da escolástica. Mas Anselmo vai mais longe; ele faz alguns usos mais precisos de *intelligere* com base na crença: nos referimos ao famoso argumento do *Proslogion* em favor da existência de Deus e das *rationes necessitae* pelas quais Anselmo pensa poder provar a verdade da história da encarnação e da Trindade. Os intérpretes geralmente comentam e encobrem o uso que Anselmo faz dele, a fim de fornecer uma garantia contra qualquer acusação de racionalismo. O problema colocado pelo método de Anselmo foi abordado mais diretamente do lado da prova do *Proslogion*.

Em Santo Anselmo é possível perceber um caminho teológico mais autoconsciente e claro quanto aos objetivos. Esse percurso está basicamente fundamentado em duas partes interdependentes que devem desembocar no amor de Deus e seus mistérios sobrenaturais. O primeiro é a afirmação de que antes se crê para depois entender. A fé está sempre em busca de compreensão e é dom da graça divina, purifica a alma para que ela possa, humildemente crescer na compreensão dos mistérios, reservados aos simples e oculta aos sábios. É necessário também uma vida de santificação e obediência. Para Anselmo, a fé é uma sabedoria que experimenta os mistérios de Deus. O segundo fundamento é a necessidade de examinar a própria fé. Iluminada pela fé, que por obra do Espírito creu, a razão deve retornar e examinar a própria fé, visando uma compreensão mais ampla e uma explanação mais viva da fé. Além disso, Santo Anselmo afirmava que esse exercício de volta possibilita a união com Deus por meio do amor. A alma criada à imagem de Deus deve ser capaz de recordar o que está marcada nela. Para Santo Anselmo, esse fruto é a chancela de uma fé madura e verdadeira, bem como uma verdadeira teologia¹³⁷.

Pedro Abelardo é o autor que assumiu uma perspectiva declaradamente oposta à linha agostiniana. Nesse período, a dialética assume um protagonismo intelectual. Alguns personagens se rebelam contra o papel inferior da razão em relação à fé. Pedro Abelardo foi motivado por um contexto escolástico que desejava as razões necessárias da fé e não a sua autoridade, porém, isso não quer dizer que ele descarte completamente o papel da Revelação e da fé. Essa circunstância é fundamental para o desenvolvimento do seu método¹³⁸. Pedro Abelardo cria ser possível chegar aos fundamentos da fé por meio de comparações racionais. Sua teologia se preocupou em dar explicações racionais e inteligíveis sobre a fé, não

¹³⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 25-26; CONGAR, Y. M. Y., Teología, p. 117-119.

¹³⁸ GUTIÉRREZ, J. A. N., Los métodos de la teología en la Edad Media, p. 24-25; VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol 1, p. 415-416.

afirmações de fé¹³⁹. É preciso compreender para crer. Recomendar a fé sem a antes compreender é ignorância. Uma de suas principais contribuições é a sua obra *Sic et Non*. O método teológico que ali começou a ser delineado, foi posteriormente aperfeiçoado por Santo Tomás de Aquino. Nela é possível encontrar um caminho bem claro e fundamentado em três passos. Primeiro: a exposição e confrontação de autoridades e razões aduzidas. Segundo: análise rigorosa dos termos, esclarecendo seu sentido, definição e resolução de determinadas dificuldades. Terceiro: tentativa de aproximação ao mistério por meio de analogias e semelhanças¹⁴⁰.

Abelardo introduziu o problema da concordância das *auctoritates* no centro do método teológico e lhe deu uma nova e rigorosa forma técnica. O ponto de vista de um desenvolvimento histórico permaneceu alheio às regras de interpretação, mas possui a percepção do sentido autêntico de um texto e seus critérios que, em geral, permanecem orientados para a determinação do sentido genuíno. Por isso prepara o método de interpretação e redução das oposições textuais que será utilizado na Escolástica. Em Abelardo, o problema do acordo das *auctoritates* opostas não só se torna um problema propriamente teológico, mas se torna uma parte técnica do método; o *Sic et Non* foi erigido como um sistema, integrando-se ao procedimento dialético que tomou forma na *quaestio*, marco do trabalho teológico da Escolástica. Abelardo ocupa um lugar considerável no desenvolvimento do método. Ele deu o exemplo de uma elaboração teológica que não é mais o comentário de um texto, mas uma construção sistematicamente distribuída. Com ele, a teologia caminhou para sua constituição verdadeiramente científica¹⁴¹.

Abelardo não utilizou as obras de Aristóteles, seu fundamento filosófico ainda era platônico. Abelardo ofereceu uma mudança considerável na questão do método teológico. O uso que se faz hoje da palavra teologia é inaugurado nele. O método teológico encontrado no *Sic et Non* é explicitamente delineado. A Escolástica posterior deveu muito a ele¹⁴².

Com Alexandre de Hales o método escolástico também começou a ser desenvolvido explicitamente. Ele refletiu sobre o estatuto específico da teologia, interrogando se ela era como as demais ciências, quanto ao conteúdo, objeto e a maneira de ensino. Para ele, teologia é sabedoria, não apenas ciência. Com isso, guarda relações com a teologia de corte sapiencial. Se é ciência é de natureza

¹³⁹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, 127-129.

¹⁴⁰ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 31-33.

¹⁴¹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 129-130.

¹⁴² BEUMER, J., El método teológico, p. 68-69.

superior. Sua matéria é a palavra de Deus. Enquanto as outras ciências perscrutam pela razão, o mundo criado, a teologia aceita pela fé a palavra de Deus. O método da teologia é diferente das demais¹⁴³.

No século XI, a dialética se solidificou como ferramenta metodológica. Porém, em decorrência de alguns exageros, que criam ser possível explicar todo o conteúdo da fé cristã sob a égide do raciocínio humano, ela foi alvo de críticas. Tal controvérsia contribuiu para o surgimento da chamada escola de anti-dialética, dentro monástico-mística, representada pela escola de São Vítor e São Bernardo de Claraval que defendem a primazia da fé¹⁴⁴. Essa escola é responsável por uma via média entre o legado agostiniano e as contribuições da nova dialética filosófica em teologia representada por Anselmo e Abelardo¹⁴⁵.

Hugo de São Vítor (1096-1141) é um sucessor declarado da linha agostiniana, porém de certa forma, inaugura a linha mística. Seu caminho se inicia no desejo de chegar à sabedoria da contemplação no âmbito da mística, mas também declara que é necessária a reflexão filosófica¹⁴⁶. A teologia deve ser feita por meio de um caminho apoiado na meditação e oração, que parte da fé. Essa é o requisito básico para se conquistar a verdadeira inteligência, única capaz de atingir a sabedoria contemplativa, que resulta na união íntima e afetiva com Deus¹⁴⁷. Seu sucessor, Ricardo de São Vítor (1110-1173) caminhou pela mesma via, porém insistiu mais na necessidade da busca racional para compreender o que se recebeu pela fé. Também defendeu a primazia da fé, oração, santificação e contemplação mística. A perfeição do conhecimento teológico está no alcance da simbiose entre fé e razão¹⁴⁸. Ele também recebeu o influxo de Santo Anselmo, ao afirmar a necessidade de justificar a fé com razões prováveis e necessárias. Para, ele a razão é uma condição necessária para o caminho teológico, inclusive para a teologia mística¹⁴⁹.

Bernardo de Claraval confrontou os excessos da dialética na teologia por meio de uma forte defesa do regresso às fontes da doutrina de Cristo. Tudo que a razão é capaz de atingir é modificado pelo caminho que se inicia na intuição, fé, contemplação pelo amor e humildade e a mística¹⁵⁰. Seu desejo é atingir o mistério da Cruz. Seu caminho se fundamenta na fé, se apoia na razão e se exercita na

¹⁴³ FERNÁNDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 35-36

¹⁴⁴ CONGAR, Y. M. J., *Teologia*, p. 114-116.

¹⁴⁵ CONGAR, Y. M. J., *Teologia*, p. 133-136.

¹⁴⁶ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 422.

¹⁴⁷ FERNÁNDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 27-28.

¹⁴⁸ NOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 424.

¹⁴⁹ FERNÁNDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 28-29.

¹⁵⁰ NOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 362-370.

humildade (confissão da própria miséria pecaminosa e santificação) para chegar ao fruto da verdade e a união com Deus. A fé está fundamentada na verdade e na autoridade de Deus. Para Bernardo de Claraval, a razão é explicitamente secundária em relação à fé. Sua utilidade está na apologética e no papel pedagógico¹⁵¹. Um aspecto que merece destaque especial em Bernardo de Claraval é sua explicação do caminho místico (último passo do caminho teológico). Esse caminho percorre três graus diferentes. A meditação sobre nós, do mundo natural e Deus, animada pela busca da verdade, deve ser uma intensa reflexão. A contemplação é o que permite atingir a certeza interior, definida como uma apreensão não duvidosa da verdade por parte da alma. O último, o êxtase, rapto ou matrimônio espiritual, é o estágio onde Deus se une à alma, indo ao seu encontro¹⁵². Os exercícios e estágios propostos pelos representantes da Escola Místico-Monástica objetivava o alcance da condição espiritual necessária para atingir o sentido espiritual das Sagradas Escrituras¹⁵³.

Nesse período de transição, são típicas as numerosas coleções de sentenças ou questões, que pouco a pouco tomaram a forma das *Summas*. A mais famosa é a de Pedro Lombardo. A ela se uniram acréscimos, edições, glossas e comentários. Tal obra se tornou o livro texto teológico, permanecendo importante até mesmo com o surgimento da *Summa Theológica* de Santo Tomás de Aquino. Nota-se que Pedro Lombardo é sobretudo dependente da forma como Hugo de São Vitor compôs a sua *Summa*. Seu contributo é mais significativo para a teologia positiva¹⁵⁴.

No século XII, Gilberto Porretano (1070-1154) e Alano de Lilla (1128-1202) representam as primeiras tentativas de estabelecimento de uma metodologia. Nesse período, a teologia gradativamente começou a tomar consciência de que fazia parte dos diversos ramos do saber. Gilberto afirmou que toda disciplina deveria possuir uma metodologia ordenada, regulada e adequada ao seu objeto. Para tanto, Gilberto utilizou as bases da filosofia aristotélica. Porém, Alano de Lila foi responsável pelo desenvolvimento dessa noção, em sua obra *Regulae de sacra teologia*. O objetivo central dessa obra é assimilar a teologia como ciência com a mesma estrutura que possuíam os outros ramos do conhecimento humano. Sua obra *Distinctiones dictionum theologicalium*, em forma de dicionário, tinha como escopo fundamental explicar os termos teológicos. Tal obra demonstra que nesse período já se buscava

¹⁵¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 66.

¹⁵² FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 29-31.

¹⁵³ CONGAR, Y. M. J., Teología, p. 131-133.

¹⁵⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 69.

delimitar a especificidade da teologia e que ela se configurava como uma disciplina consolidada culturalmente¹⁵⁵.

2.2.3.3

Apogeu da Escolástica

A criação e consolidação das primeiras universidades, por obra e reconhecimento dos Papas, incorporando se nelas centros que já utilizavam a filosofia aristotélica em teologia, contribuiu para o desenvolvimento da teologia Escolástica. O que também influi nesse novo contexto foi a atuação dos grandes mestres das ordens religiosas, que com seu rigor, mudaram a prática do fazer teológico para algo mais metódico e sistematizado. Não o mais importante, porém fundamental, foi o aperfeiçoamento do método teológico-filosófico por meio da *Lectio-Quaestio-Disputatio* combinado com *auctoritas-ratio*¹⁵⁶.

A teologia do século XIII adquiriu uma característica nitidamente diferente. Tendo consciência de sua unidade e singularidade, bem como sua base na fé, sentiu-se impulsionada a adaptar esse conhecimento à fundamentação teórica e o tratamento metódico das questões teológicas. A teologia perdeu muito de sua atitude piedosa, porém ganhou em clareza e precisão. Seu método tornou-se mais racional. Nesse período, de fato, o método teológico passou a ser uma das questões fundamentais na reflexão dos grandes teólogos¹⁵⁷.

Tal transição não ocorreu sem oposição. A concepção agostiniana da teologia como compreensão da fé, fundamentada sobrenaturalmente, manteve-se junto às novas teorias. Na Alta Escolástica é possível encontrar muitos teólogos que representam tal corrente, exemplo: Guilherme de Auxerre (1140-1231), Alberto Magno (1206-1280) e os teólogos da Escola Franciscana como São Boaventura. Inclusive o próprio Tomás de Aquino manteve-se próximo a essa linha em determinados aspectos de seu pensamento e método. Um grande representante da linha agostiniana nesse período é Henrique de Gante (1217-1297). Sua visão da linha agostiniana é rígida e teve como opositor João Duns Escoto (1266-1308). A novidade metodológica desse autor é uma busca pela síntese entre a linha agostiniana e as novidades teóricas influídas pelo ingresso da filosofia de Aristóteles¹⁵⁸.

¹⁵⁵ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 136-139; BEUMER, J., El método teológico, p. 69-70.

¹⁵⁶ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 311-317.

¹⁵⁷ BEUMER, J., El método teológico, p. 71-72.

¹⁵⁸ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 316-324.

São Boaventura é um herdeiro confesso da tradição agostiniana. O tema da tese de livre docência de Ratzinger é relativa a São Boaventura¹⁵⁹. Ele confessou sua predileção pela via agostiniana no período escolástico. Para São Boaventura primeiro se deveria buscar a união antes da especulação, não o contrário¹⁶⁰. Seu método – basicamente igual de Agostinho e Anselmo – era composto por três etapas. A primeira é a fé, que é dom de Deus. A fé gera a apropriação das certezas provindas da palavra de Deus. Um dos matizes específicos da teologia de São Boaventura é que ele entendia que a fé gerava como fruto imediato um conhecimento piedoso da verdade de Deus, uma sabedoria que seria capaz de levar à santidade, devendo essa ser preferida à razão. Para ele, era necessário modificar a intenção do intelecto científico, devendo reinar na estrutura da alma e do pensar a sabedoria e a santidade, uma sobrenaturalização do intelecto humano, que não mais se satisfaz com as verdades da razão, pois foi capaz de experimentar do sobrenatural, e isso modifica todo o seu ser, por isso o processo de santidade. A segunda parte desse caminho é o próprio labor teológico, pois a fé exige que seja compreendida pelo intelecto iluminado. Para ele, o fruto da teologia é um conhecimento piedoso da verdade de Deus sob a luz da fé. Pode ser considerada ciência porque é produzida percorrendo-se um caminho com fundamento, começo e fim. Apenas a teologia é ciência perfeita, pois parte do verdadeiramente primeiro que é Deus e chega ao último que é Ele¹⁶¹.

Boaventura não descarta o uso da razão e da filosofia, mas enxerga nelas apenas um apoio. O princípio fundamental da teologia são os artigos de fé e as Escrituras, principalmente. Ele também declara o grande valor que possuem os Padres e aqueles teólogos mais contemporâneos que seguem a linha agostiniana. Dentre esses, ele cita Santo Anselmo, Bernardo de Claraval, Ricardo de São Vítor e Hugo de São Vítor. Além disso, Boaventura entende que a doutrina exposta pela Igreja é critério de decisão sobre questões litigiosas¹⁶².

Tomás de Aquino (1225-1274) produziu uma extensa obra, na qual, realizou uma nova síntese do pensamento cristão, mediante a cultura e a filosofia da época. Seu conceito de teologia está expresso fundamentalmente na primeira questão da *Suma Teológica*¹⁶³. O nome que ele dá à teologia é Sagrada Doutrina. Ainda que

¹⁵⁹ RATZINGER, J. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura. In: Joseph Ratzinger Obras Completas Volume II. Madrid: BAC, 2015, p. 1- 354; 355-590.

¹⁶⁰ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 197.

¹⁶¹ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p.37-40.

¹⁶² BEUMER, J., El método teológico, p. 73-75; CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 199-203.

¹⁶³ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 162-163.

sob distintas funções, a Sagrada Doutrina guarda estreita relação com a Sagrada Escritura. Tal analogia subsiste pela conjunção de três funções metodológicas e cada uma das quais é especificada em sua relação com o conjunto, o que resulta na tríplice denominação: a *Lectio divina*, dando nome a *Sacra Scriptura*; a *questio: Sacra Doutrina*; a *disputatio: Theologia*¹⁶⁴.

Tomás de Aquino conseguiu, de forma ousada, introduzir as formas rigorosas da ciência de sua época, com todo o seu aparato, no interior da fé. Ele é o arquiteto de um novo *intellectus fidei*. Nesse esquema, foi capaz de manter a autonomia da fé e da razão, unindo-as em uma forma de sabedoria ativa no sentido mais pleno e fecundo. Em Santo Tomás, o intenso afã de conhecimento natural da razão humana é convertido em um ato religioso, uma função da fé. A teologia é, desse modo, uma ciência da fé, uma compreensão da fé em um sentido mais amplo que aquele proposto por Santo Agostinho. Santo Tomás salientou muito mais que os seus predecessores o caráter científico da teologia¹⁶⁵.

A elaboração da noção de teologia como ciência em Tomás de Aquino, está fundamentada no conceito científico aristotélico, para o qual a ciência era uma forma de conhecimento certo, que a partir de princípios necessários e evidentes ao entendimento, se conquista por meio do discurso filosófico¹⁶⁶. É o discorrer da verdade à verdade, um curso da causa no causado, que parte de princípios. Como as outras ciências, a teologia não prova os seus princípios. A evidência dos princípios teológicos não está no âmbito da teologia, mas na fé. Portanto, a teologia é considerada ciência à maneira das demais, em sua igual impossibilidade de demonstrar seus princípios¹⁶⁷. Para Santo Tomás, a tarefa da teologia é partir dos princípios para chegar a novos conhecimentos. Por isso, o seu método é basicamente dedutivo. Para ele a teologia é ciência de conclusões. O desenvolvimento da concepção da teologia enquanto ciência dedutiva proporcionou campo para a reflexão e o estabelecimento dos chamados *Loci Theologici*. A teologia, ciência sagrada, utiliza a autoridade dos filósofos como argumentos externos e apenas com força probatória indireta. Utiliza as Sagradas Escrituras como força probatória conclusiva. A autoridade dos doutores da Igreja também

¹⁶⁴ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 48-51; CONGAR, Y. M. J., Teología, p. 163-171.

¹⁶⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 75.

¹⁶⁶ GUTIERREZ, J. A. N., Los métodos en la teología de la Edad Media, p. 25.

¹⁶⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 57-60.

serve como força probatória indireta. Além desses, Santo Tomás utilizou como fontes probatórias a Tradição, os Concílios e os Papas¹⁶⁸.

Para Tomás de Aquino, existem funções teológicas específicas da razão no interior da fé. A razão deve ser capaz de demonstrar acerca de Deus tudo aquilo que a fé pressupõe. A razão é responsável também por declarar, expor, clarificar e exemplificar a fé por meio da analogia, para apresentar sua viabilidade. A razão tem ainda função apologética. Além disso, a razão possui o dever de ordenar e sistematizar. A sabedoria é o degrau mais alto, o teólogo deve conhecer esse caminho ordenado¹⁶⁹.

Mesmo com todo o trabalho filosófico, Santo Tomás vivia uma profunda espiritualidade e uma busca de união com Deus, guardando traços da antiga sabedoria da via agostiniana. Ele não rompe com essa tradição, mas declara que ela é importante para a teologia. A teologia-sabedoria ao mesmo tempo que aponta para uma contemplação de algum modo explícito da fé, realiza uma percepção experimental com incremento de compreensão. Por isso, para Tomás, seu nome próprio é a sabedoria ou ciência saborosa. A correspondência entre teologia e sabedoria é para Tomás algo conatural com o fundamento de onde parte, a Revelação divina. Para ele, por ser uma entrega graciosa da parte de Deus, deve ser reconhecida pelo ser humano por meio da devoção (adoração, oração e amor)¹⁷⁰. Nesse ponto, Ratzinger se aproxima bastante do Santo.

Ele foi um grande inovador. Representa uma forma nova de resolver as questões levantadas, de achar novas razões, bem como um novo modo de ensinar. Em Tomás de Aquino, o conceito de método teológico sofre real mutação. Sua grande originalidade está no valor e papel que outorgou à razão e à filosofia, crendo que ela é capaz de proporcionar uma compreensão mais profunda. Sua grande genialidade está em que foi capaz de utilizar plenamente a razão nas questões de fé e na perscrutação dos mistérios divinos¹⁷¹.

Sua fundamentação para tal uso da razão em teologia consistia no estabelecimento de um paradigma. A Palavra de Deus, Cristo, se encarnou instituindo um diálogo substancial com a natureza humana, elevando-a e tornando-a participante do divino. A fé se encarna na razão pela mesma iniciativa divina, possibilitando um real fazer teológico humano em sintonia com o divino. O dom

¹⁶⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 171-177; BEUMER, J., El método teológico, p. 76

¹⁶⁹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 171-177.

¹⁷⁰ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 52.

¹⁷¹ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 53-54

sobrenatural não suprime a razão, mas a aperfeiçoa. Se a graça pressupõe a natureza, a fé necessita do conhecimento natural. Para Tomás, não há dicotomia entre o caminho do saboreio divino e o do conhecimento racional das coisas de Deus, pelo contrário, a sabedoria deve ser como que misturada à ciência. Para Tomás, o cristão deve buscar com todas as forças a razão do saboreio relativo à fé que recebeu, creu e amou. Não deve haver contradição entre o conhecimento natural e sobrenatural¹⁷².

2.2.3.4

A Baixa Escolástica

A obra de Tomás de Aquino foi condenada após sua morte. Isso também contribuiu para o agravamento já existente de certa desconfiança no emprego da razão em teologia¹⁷³. Nesse período, o número de tradições e escolas teológicas se multiplicou consideravelmente¹⁷⁴.

Nesse período era comum distinguir a teologia de três maneiras. A primeira era a teologia que chegava às conclusões de caráter metafísicos, exclusivamente pela razão filosófica. A segunda busca chegar às diferentes conclusões partindo das fontes teológicas. A terceira buscava dar as razões e as justificas daquilo que se cria pela fé. Tal distinção da teologia demonstra que não havia uma compreensão única da teologia. Muitos que criam que a teologia era uma ciência puramente metafísica, outros entendiam que a teologia necessitava apenas da fé e da Revelação. O projeto de união de Tomás sempre esteve sob certa fragilidade.¹⁷⁵

Um dos primeiros autores a iniciar uma via alternativa foi João Duns Escoto (1266-1308). Ele separou o conhecimento racional e o teológico, que Tomás havia sintetizado. Escoto defendia a tese de que só seria possível um conhecimento natural de Deus se houvesse univocidade entre o criado e o Criador¹⁷⁶, e, para Escoto não existe via analógica entre o ser humano e Deus. Ele identificava a analogia com a equivocidade. Entendia que só seria possível analogia se houvesse um conceito idêntico do criado em relação ao criador. Só existe univocidade de conceito em relação a criatura e criador em serem ambos são não-nada. Porém são equívocos quanto à realidade. A razão se torna incapaz de operar por não existir via analógica para se chegar a Deus. A única coisa que a razão é capaz de fazer, por

¹⁷² FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 54-55.

¹⁷³ BEUMER, J., El método teológico, p. 78-79.

¹⁷⁴ GRABMANN, M., História de la filosofía escolástica, p.75-81.

¹⁷⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 82-83.

¹⁷⁶ GUTIERREZ, J. A. N., Los métodos en la teología de la Edad Media, p. 26.

meio da metafísica, é demonstrar a existência de um ser infinito, distinto do finito¹⁷⁷.

Segundo o entendimento de Escoto, os filósofos empenham total confiabilidade no poder perscrutador da razão em relação à natureza, o que por si só, já seria suficiente. Ao contrário dos filósofos, moderados em sua confiança no emprego da razão, os teólogos devem buscar estabelecer a necessidade do sobrenatural para conhecer os mistérios de Deus¹⁷⁸.

Como nenhum outro de seus contemporâneos, Escoto afirmou veementemente o valor da autoridade eclesiástica em matéria de verdades teológicas. Ele entendia que só pode ser tomado como verdade aquilo que é declarado nas Escrituras e reconhecido assim pela Igreja¹⁷⁹. A Bíblia só é autoridade de fé, por ser assim reconhecida pela Igreja. O conhecimento correto de Deus se dá pela via da autoridade, que é entendida por ele como o objeto da fé, que é a Palavra que Deus definitivamente revelou por meio de Cristo e dos Apóstolos, que a transmitiram à Igreja. Esse é o objeto da teologia, um conteúdo declarado pela Igreja, deduzido do conteúdo das Escrituras¹⁸⁰.

O método de Escoto poderia ser qualificado também como positivismo eclesiástico. Porém, mais correta seria a visão de que a fé no Evangelho e a fé na Igreja é para Escoto a fé no Evangelho dentro da Igreja. A fé na Igreja é a fé no Cristo presente vivamente na Igreja, vale para a palavra, que Cristo fala em seu corpo, que é a Igreja, e pela qual Cristo testemunha como presente na Igreja¹⁸¹.

Escoto entende que a teologia como ciência apenas enquanto saber com fundamentos, fontes, deduções, e sistematização ordenada do discurso. Interessante observar é que ele também entende que a teologia não trata apenas de objetos necessários, mas também dos contingentes. O conhecimento adquirido não causa evidência intelectual. A teologia não atesta ou notifica, mas apenas declara algo. Para Escoto a teologia é uma ciência prática, pois sua missão é o fim do ser humano e os meios para alcançar a salvação¹⁸².

Quando a capacidade de alcançar o real foi questionada, bem como sua expressão por meio da analogia, reações intelectuais inevitavelmente ocorreram. De certa maneira, Escoto iniciou um processo que se acirrou em reações que seguiram

¹⁷⁷ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 213-218.

¹⁷⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 64.

¹⁷⁹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 1, p. 612-613.

¹⁸⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 77.

¹⁸¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 77.

¹⁸² FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 64.

ao menos duas linhas: o misticismo e o nominalismo¹⁸³. O misticismo já era uma corrente consolidada, porém o nominalismo introduziu certa novidade na história do método teológico, sendo a radical separação entre fé e razão; teologia e filosofia¹⁸⁴. O pensamento metodológico de João Eckhart (1260-1328) partia de uma premissa fundamental, não nova, segundo a qual, de Deus não se pode afirmar nada positivamente. De Deus afirma-se apenas o que não é, nem mesmo o ser deve ser atribuído a Deus. Eckhart tinha uma ligação com o Pseudo-Dionísio no que diz respeito à teologia negativa e ao misticismo.¹⁸⁵

Marcante para a história do método teológico foi o pensamento de Guilherme de Ockham (1280-1347), pois esse contribuiu com as bases filosóficas da Reforma Protestante. Ockham pensava não ser possível uma conciliação entre fé e razão. Postulou que Deus e sua criação são completamente opostos. A criação depende de Deus, que não depende dela. Com essa separação, ele tinha em vista a independência do homem em relação a Deus, a independência da razão. Contra o determinismo aristotélico, ele defendia a ideia de que nada se pode saber sobre Deus, nem mesmo intuitivamente. Apenas o caminho sobrenatural permite o acesso a Deus¹⁸⁶.

Outra contribuição de Ockham para o tema do método teológico é nova enumeração das verdades pertencentes à fé católica¹⁸⁷. A primeira delas são as encontradas nas Sagradas Escrituras. As segundas se compõem das que chegaram por intermédio dos Apóstolos, pelos relatos dos seus sucessores, ou pelos dados escritos pelos crentes, mesmo que não se encontrem registradas nas Escrituras, das segundas não se podem atingir verdades conclusivas. As terceiras referem-se aos registros fiéis dos crentes. A quarta são as que se deduzem das três anteriores. A quinta alude às que Deus inspirou aos outros, além dos Apóstolos e dos primeiros crentes, nos casos necessários, e inspiraria novamente caso necessário, pois essa inspiração repousa sobre a Tradição e a Igreja Católica¹⁸⁸.

Representados pela Escola dos Vitorianos, os que buscaram refúgio no misticismo ortodoxo fundamentavam-se na contemplação para se chegar à união experiencial e afetiva com Deus, essas seriam a chegada de um caminho que se iniciou no asceticismo, oração e na graça de Deus. Seus métodos se basearam

¹⁸³ GUTIERREZ, J. A. N., Los métodos en la teología de la Edad Media, p. 26.

¹⁸⁴ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 219-226.

¹⁸⁵ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 65-67.

¹⁸⁶ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 67-70.

¹⁸⁷ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 1, p. 624-625.

¹⁸⁸ BEUMER, J., El método teológico, p. 83.

especificamente nos passos de uma dupla operação que perseguia a humildade e o asceticismo purificador dos pecados, a oração mental e uma introspecção pessoal fomentada pela meditação na Palavra de Deus, que culminariam no amor a Deus e ao próximo, o que permite a contemplação e a união mística com Deus. Os representantes mais característicos dessa linha são João de Ruysbroeck (1293-1381), Jean Gerson (1363-1429) e Tomás de Kempis (1380-1471), autor de um clássico ainda editado em muitas línguas, *A imitação de Cristo*.

Nesse período foi comum a discussão sobre a questão da enumeração das verdades católicas, problemática que abriu espaço para o debate e a sistematização das fontes da teologia. Jean Gerson produziu uma enumeração das verdades católicas, em que atrelou tais verdades diretamente à questão dos princípios e do método teológico. Esse teólogo intencionava uma reforma na teologia do seu tempo. Ele enxergou nessa teologia excessos dialéticos inférteis, a busca de problemas sempre novos, adesões improcedentes à verdades de escolas não por amor à verdade, mas por rivalidades triviais, a mescla equivocada de temas teológicos e filosóficos, uma crítica desmedida, em detrimentos de uma perspectiva conciliadora¹⁸⁹. Gerson não é contra o método da Escolástica, reconhece a justificativa do elemento racional em teologia e se opõe à separação nominalista de fé e razão. Seu posicionamento metodológico é conciliatório. Uma de suas intenções era a busca pela assimilação intelectual que proporcionasse uma assimilação pessoal e uma utilização pastoral das verdades de fé¹⁹⁰.

No século XV, existiu um teólogo que se debruçou sobre a temática do método, seu nome é Tomás Netter Waldensis (1372-1420). Ele estabelece regras fixas para o seu emprego. A primeira delas é a autoridade eclesiástica como testemunho direto de Cristo e suas leis, subordinadas à Sagrada Escritura. Para ele a autoridade das Escrituras é superior à da Igreja, dos Padres e dos Concílios, porém esses a testificam. Esse teólogo também salienta a autoridade dos teólogos mais recentes, desde que seja possível identificar, a subordinação de suas reflexões às autoridades anteriormente citadas. Uma de suas contribuições ao tema do método teológico, ligado às fontes e princípios da teologia, é a noção da concordância entre todas elas. Ele afirma que autoridade dos Padres, dos Concílios, dos Escolásticos,

¹⁸⁹ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 1, p. 729-733.

¹⁹⁰ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 83-84.

dos Sínodos e dos Papas reside sempre na mútua concordância, o que resulta na doutrina unânime¹⁹¹.

2.2.3.5

Síntese conclusiva

A principal contribuição da Idade Média para o método teológico foi a questão em torno da inserção da teologia no corpo das ciências, por meio da filosofia aristotélica. A justificativa e a fundamentação da teologia como ciência foram responsáveis pelo desenvolvimento da teologia especulativa e das definições dos limites das relações entre filosofia e teologia. Antes disso, a tarefa especulativa da teologia era identificada com a dialética. Isso fez com que a teologia se tornasse um hábito rigoroso, metódico e sistemático. Outra marca importante é a busca por apresentar a teologia em um corpo sistemático das doutrinas cristãs. Seu ambiente de produção passou a ser a escola e as Universidades. Tal fato fez com que a teologia também perdesse seu caráter exclusivamente eclesial. A via agostiniana, monástica e mística buscaram ressaltar esse caráter.

Nesse período, a primordialidade das Escrituras e da Tradição foi solidificada. Além disso, o papel dos Símbolos da fé, da Igreja, dos Concílios, do Magistério e dos Padres foram definidos como bases inegociáveis. Na Escolástica, já era possível identificar dois momentos bastante nítidos da teologia, o positivo e o especulativo. Os teólogos buscaram justificar, em separado, ambos os momentos do trabalho teológico. Tais questões iniciaram o desenvolvimento dos lugares teológicos (fontes e princípios).

A tradição agostiniana se desenvolveu e se apresentou como uma via paralela à Escolástica, de corte dialético e metafísico. Porém é possível observar também a busca por uma síntese entre ambas. O que as diferenciava era basicamente a concepção que possuíam das relações entre filosofia e teologia e alguns matizes específicos em relação as provas da teologia positiva. Ainda na Idade Média, o uso da filosofia em teologia foi criticado, o que proporcionou muitas das bases para a recusa inicial dos Protestantes pela filosofia no trabalho teológico.

A Escolástica, especialmente Tomás de Aquino, buscou apresentar os limites da reflexão patrística e da teologia monástica da Idade Média inicial, sobretudo no campo da elaboração ontológica e metafísica dos dados da Revelação. Para tanto, ela procurou um instrumento filosófico que fosse organicamente homogêneo com

¹⁹¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 84-85.

a lógica do pensamento cristão. As Sumas medievais são expressões de um repensamento sistemático dos dados da fé, orientado para a construção de uma síntese teológica. Sem negar a diversidade de importações e opções teológicas das várias escolas medievais, é possível lembrar dois traços principais que qualificam a metodologia teológica dos escolásticos: o princípio de que o aprofundamento dos dados da fé, tirados da Escritura, da Tradição, do ensinamento dos Concílios e da vida da Igreja, mediante a comparação com o instrumental conceitual do pensamento filosófico – em particular, aristotélico – torna-se cada vez mais o lugar prioritário da teologia. O princípio, sempre mais decisivo, de que o paradigma do trabalho teológico é assumido pelo conceito aristotélico de ciência e pela aceitação de que a ciência primeira é a metafísica¹⁹².

2.2.4

Método teológico na Reforma Protestante.

A importância de abordar o método teológico da Reforma Protestante reside em que ela apresentou novos impulsos na exegese, hermenêutica bíblica e na própria teologia, isso, trouxe novas perspectivas para o método teológico. A Reforma legou às Escrituras o status de única fonte da teologia, separando-a da Tradição e da Igreja. Atualmente, a teologia protestante ainda segue essa tese, o que se identifica é que ela tem levado às últimas consequências o princípio *Sola Scriptura*. Os protestantes são os primeiros a receber os influxos do Iluminismo, do historicismo e do uso dos métodos históricos-críticos em teologia. No emprego desses métodos, em suas configurações contemporâneas, os protestantes podem ser considerados pioneiros. Em suas reflexões críticas para com a teologia protestante, representada sobretudo por Bultmann, Ratzinger reafirmou tudo o que a Igreja Católica defendeu desde os Padres sobre o trabalho teológico em relação às Escrituras. Portanto, é uma questão central na análise do pensamento de Ratzinger.

No que tange ao método teológico, a Reforma Protestante recebeu muitos influxos do Humanismo, sobretudo nos seus ideais renascentistas da volta às fontes, ressaltando a importância de um conhecimento maior das línguas antigas¹⁹³. O Humanismo recebeu também o influxo do ceticismo, o que fez com que o conceito de ciência escolástica, a própria filosofia e o uso dessas em teologia sofresse

¹⁹² POZZO, G., Método, p. 508.

¹⁹³ DELPERO, C., Génesis y Evolución del método teológico, p. 417-423.

descrédito¹⁹⁴. O método histórico-filológico deveria substituir sobretudo o método escolástico. O resultado disso foi a separação crescente das disciplinas. O estudo do grego clássico tornou-se obrigatório nas investigações das Escrituras¹⁹⁵. Um dos representantes desse humanismo foi Erasmo de Roterdã (1466-1536), que realizou uma nova edição crítica do Novo Testamento. Na sua obra *Methodus seu ratio compendio perveniendi ad veram theologiam*, defendia que a teologia deveria voltar à simples forma de Cristo, à palavra de Deus pura. Isso não quer dizer que ele exclua a razão da tarefa teológica, mas quer projetar uma forma de fazer teologia que tenha nas Escrituras a fonte principal¹⁹⁶.

Herdeiro de muitas ideias de Erasmo, o pai da Reforma, Martinho Lutero (1486-1546) defendia a absoluta separação entre fé-razão, nas questões teológicas, seu objetivo era defender a fé dos exageros racionalistas empregados pelos escolásticos¹⁹⁷. Para tanto, segue algumas ideias nominalistas, para defender a separação entre a ordem natural e a sobrenatural. Para Lutero, qualquer conhecimento de Deus é pela Revelação motivada pela graça. A razão natural nada alcança desse conteúdo. Para Lutero a principal fonte da teologia era a Escritura¹⁹⁸.

Lutero aos poucos abandonou os tradicionais pontos de apoio da teologia positiva: a Tradição, a autoridade do Papa, dos Concílios, em algum nível também recusou a autoridade dos Padres. A única que sobrou foi a Escritura. A teologia de Lutero era exclusivamente teologia da Escritura. Lutero aceitava apenas as razões e os argumentos advindos da Bíblia¹⁹⁹. Não era contra a razão, mas entendia que essa só tem valor se iluminada pela fé. Nesse ponto é fiel à sua raiz agostiniana. A fé tem a sua própria razão, dependente completamente das Escrituras. Para Lutero, partindo das Escrituras, o método do estudo teológico consiste em três passos: oração, meditação e tentação. O primeiro passo pressupõe a humildade, pois o teólogo deve pedir a Deus a iluminação do Espírito Santo para compreender as Escrituras. O segundo passo remete à perseverança e ao cuidado de sempre refletir e repensar sobre o que leu e o que concluiu, mediante a oração. O terceiro passo é aquele onde o teólogo é provado na vida, a executar o que aprender. Para Lutero, o estudo teológico deveria levar ao aperfeiçoamento dos santos²⁰⁰.

¹⁹⁴ MARCONDES, D., Raízes da dúvida, o Ceticismo e a Filosofia Moderna, p. 57-72; 119-136.

¹⁹⁵ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 242-245.

¹⁹⁶ BEUMER, J., El método teológico, p. 92-93.

¹⁹⁷ LUTERO., Do cativo babilônico da Igreja, p. MCDERMOTT, G. R., Grandes teólogos, p. 92-93.

¹⁹⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 71-76

¹⁹⁹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 245-250.

²⁰⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 93-94.

Ao contrário de Lutero, João Calvino (1509-1564) produziu uma obra teológica mais sistemática, de aspecto dogmático e apologético, utilizando de alguns recursos filosóficos. Credo na sua inerrância, obteve nas Sagradas Escrituras sua principal fonte, porém, recorreu à história das doutrinas, sobretudo nas fontes patrísticas e escolásticas²⁰¹. Calvino dedicou um papel central ao Espírito Santo na tarefa teológica, pois entendia que iluminava o teólogo para que não se desviasse, proporcionando o assentimento interior à sua vontade. Outro detalhe importante do seu método a aceitação da ideia de que a Igreja também deveria atestar a verdade da teologia²⁰².

A tradição teológica luterana desenvolveu o que Lutero iniciou. A ortodoxia luterana se estendeu por aproximadamente duzentos anos, desde de Filipe Melâncton (1497-1560) até a Teologia Protestante da Ilustração e posteriormente pela Teologia Liberal. Melâncton escreveu a obra *Loci Communes*, sobre as fontes da teologia positiva²⁰³. Basicamente a maioria dos teólogos dessa tradição escreveu obras sobre a mesma temática, esquecendo quase que totalmente os vislumbres iniciais da fé iluminada de Lutero e o aspecto especulativo e dogmático de Calvino. Exemplo: Johann Gerhard (1582-1637) com seus *Loci Theologici* de 1657, *Loci Communes Theologici*, *Systema Locorum Theologicorum*, *Compendium Locorum Theologicorum*, *Methodus Doctrinae Christi*. Muito do que se escrevia sobre método teológico no ambiente protestante era sobre as fontes da teologia positiva, tendo em vista a necessidade de se opor à teologia católica. Esse período da teologia protestante é marcado pela tendência e ao método escolástico e o uso da língua latina. Grande representante desse período é Leonardo Hutter (1563-1616). Ele afirmava que a Escrituras são a norma de toda a teologia e ensino, pois até mesmo os grandes Símbolos de Fé, os Concílios do passado, os Padres e os grandes doutores tinham nela seu critério máximo. Esses são uma fonte auxiliar para a teologia, mas nunca critério definidor. A Igreja possui apenas o papel de expositora do ensino bíblico, nunca possuía o carisma autoritativo em definições de fé e dogma²⁰⁴.

A teologia ortodoxa luterana foi seguida pela teologia protestante da ilustração e do pietismo²⁰⁵. Essas duas correntes são uma reação à ortodoxia. O

²⁰¹ GEORGE, T., A teologia dos reformadores, p. 185-189.

²⁰² BEUMER, J., El método teológico, p. 95.

²⁰³ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 428-429.

²⁰⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 95-97.

²⁰⁵ TILLICH, P., Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX, p. 48-50.

pietismo tinha como objetivo principal na teologia unir o conhecimento bíblico com o subjetivismo prático. A Teologia da Ilustração possui um procedimento inteiramente racional. Devido à separação entre teologia e religião e a acentuação da forma de conhecimento científico-profana aliada à Bíblia como única fonte de teologia, sem ser entendida como Revelação, seu método teológico consiste basicamente no emprego dos métodos científicos de interpretação de qualquer texto. Em Friedrich Schleiermacher (1768-1834) essas tendências se reúnem. Para ele a tarefa da teologia é eminentemente dogmática, pois lida com verdades de fé previamente aceitas. Esse teólogo modificou o método teológico tradicional, pois para ele o ponto de partida de qualquer teologia era o sentimento subjetivo religioso, não as tradicionais fontes da Revelação²⁰⁶. Cabe ao método separar cada uma delas em modalidades diferentes, como, por exemplo, moral, ética e heresias, para depois, no passo positivo, dar prova dos escritos confessionais devido ao vínculo da teologia com a Igreja evangélica, para depois, em segundo lugar ocupar-se da tarefa especulativa, onde está de fato a natureza sistemática da teologia. Seu contributo ao método teológico foi basicamente a redescoberta do aspecto prático da teologia, do subjetivismo e do historicismo. Essas duas correntes, forneceram as principais bases para a Teologia Liberal, que posteriormente desenvolveu o uso dos métodos históricos-críticos em teologia²⁰⁷. Além disso foi a corrente de teologia responsável pelo surgimento da escola da história dos dogmas, representada por Albrecht Ritschl (1822-1889) e Adolf von Harnack (1851-1930). Na sua obra *Jesus de Nazaré*, Ratzinger criticou explicitamente a Teologia Liberal representada por eles.

Tais contribuições metodológicas da teologia protestante moderna foram alvos da reflexão de Ratzinger, especialmente na influência que exercem sobre teólogos católicos. Ele dedicou importantes contribuições ao tema da história dos dogmas e da Tradição, para refutar muitos dos princípios metodológicos protestantes, que negam a Tradição, os Concílios, os Dogmas e o Magistério ordinário.

2.2.5

Método teológico do Concílio de Trento

Os Concílios sempre possuíram importância para o método na teologia católica. Em seu papel definidor em matéria de fé, na linguagem usada, em suas

²⁰⁶ MCDERMOTT, G. R., *Grandes teólogos*, p. 152-153.

²⁰⁷ BEUMER, J., *EL método teológico*, p. 98.

interferências nos resultados da teologia ensinada e na acusação dos ensinamentos heréticos, fornecem conteúdos objetivos para a teologia positiva, mesmo, na maioria das vezes, não tendo formulado definições explícitas sobre método. Em muitos Concílios, o trabalho dos teólogos foi fundamental para os resultados alcançados. De maneira mais clara que os anteriores, o Concílio de Trento (1545-1563) contribuiu para o método, pois esboçou critérios definidos²⁰⁸. Ratzinger reconheceu explicitamente o valor dos Concílios em seu texto *Revelação e Tradição*, onde abordou a questão da Tradição utilizando como fonte as declarações do Concílio de Trento. Dessa forma reconheceu o imenso valor desse Concílio para o trabalho teológico²⁰⁹.

Trento ressaltou intensamente que a primeira fonte de qualquer verdade de salvação é o Evangelho anunciado por Jesus Cristo, transmitido pelos Apóstolos. Hoje, essa verdade subsiste em duas formas: nos livros escritos e nas tradições não escritas. Sobre a interpretação exata do texto, Escritura e Tradição não devem ser consideradas como coisas diversas, apenas de maneira formal-criteriológica, mas não quanto o conteúdo, pois existe apenas uma fonte de fé e uma dupla forma de transmissão. Para a teologia, Trento ressalta que o trabalho positivo do teólogo deve remeter-se sempre a essa dupla fonte. Trento não estabelece, mas afirma que deve existir um método unitário, que utilize a Escritura e a Tradição conjuntamente, o que pôs em prática em suas deliberações²¹⁰.

Após o Concílio de Trento, as questões metodológicas estiveram fortemente ligadas à questão das fontes e da fundamentação da teologia positiva, em decorrência das disputas com a teologia protestante. Os teólogos entendiam que a justificação e afirmação da teologia católica estavam ligadas a essas questões. Importante também era a defesa do método escolástico, pois assim defendia-se o uso adequado da razão na teologia e o prosseguimento da unidade da história da sua tradição teológica.

Depois do Concílio de Trento, e para reencontrar um terreno comum entre todas as escolas de teologia católica a contrapor o protestantismo, surge o assim chamado método dogmático, em conexão com a disciplina denominada teologia dogmática. O núcleo da reflexão teológica é justamente dado pelas definições dogmáticas do magistério. O procedimento segue uma ordem de explicação que implica diversos momentos: enunciação da tese dogmática, exposição de opiniões, provas positivas derivadas da autoridade da Escritura, dos Padres, dos Concílios; provas tiradas da argumentação teológica, soluções das dificuldades e corolários para o crescimento da vida espiritual. Ao lado deste fator podemos lembrar duas outras

²⁰⁸ BEUMER, J., El método teológico, p. 86-89

²⁰⁹ RATZINGER, J., Exame do problema do conceito de Tradição, p. 15-59.

²¹⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 89-90.

características de tal impositação metodológica: a orientação para o sistema e a organicidade do discurso, e a organização da teologia nas enciclopédias²¹¹.

2.2.6

Escola de Salamanca: síntese agostiniano-tomista

No início do século XVI, alguns teólogos iniciaram uma renovação teológica católica por meio do pensamento de Santo Tomás de Aquino: Diego de Deza (1444-1523), Tomás de Vio (1468-1534), conhecido como Caetano, e Francisco Ferrara (1474-1528). Assim, lançaram as bases da Escola de Salamanca, ícone do tomismo, no período da Reforma²¹². O seu apogeu é representado pelos sete maiores mestres: Francisco de Vitória (1480-1546), Melchior Cano (1509-1560), Domingo de Soto (1494-1560), Pedro de Sotomayor (1511-1564), Mancio de Corpus Christi (1507-1576), Bartolomeu de Medina (1527-1581) e Domingues Bañez (1528-1604)²¹³. Tinham consciência de que estavam iniciando uma renovação da Escolástica e o aperfeiçoamento das questões pertinentes ao método teológico²¹⁴. Outro aspecto que define a importância da Escola de Salamanca é o seu agostinianismo. Seus membros buscavam equilíbrio entre Agostinho e Tomás. Defendiam a sobriedade na especulação, responsabilidade e piedade no uso das Escrituras e respeito aos Santos Padres, harmonizando o especulativo e o positivo. Esse é encontrado no Ensino da Igreja e seu Magistério, nos Padres e nas Escrituras. Essa renovação partiria da luz da fé, que regressaria à razão purificada, buscando maior aprofundamento. Para eles, a purificação espiritual proporcionaria uma intelectualidade mais pura e aguçada para as coisas de Deus²¹⁵.

O pioneiro entre eles, Francisco Vitória considerou Tomás de Aquino igual aos Santos Padres²¹⁶. Ele elaborou seu conceito de teologia no embate com o racionalismo naturalista e o chamado escriturismo protestante em seu desprezo pela Escolástica e por tudo o que representasse a autoridade e o intelecto da fé²¹⁷. Vitória defendia a ideia de que não se deve abusar das Escrituras em detrimento da Tradição e da Igreja como regra de fé, assim como não se deve abusar da razão. Aos que invalidavam os Escolásticos com uma pretensa volta aos Padres, Vitória respondia

²¹¹ POZZO, G., Método, p. 508-509.

²¹² CONGAR, Y. M. J., Teologia, p.252.

²¹³ ARMELLA, V. A., El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca, p. 48-60.

²¹⁴ ALVES, A. A.; MOREIRA, J. M., The Salamanca School, p. 1-23.

²¹⁵ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 267-268.

²¹⁶ BEUMER, J., El método teológico, p. 99.

²¹⁷ ARMELLA, V. A., El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca, p. 50-55.

que era necessário um equilíbrio entre as Escrituras, Padres e Escolástica. Em resposta ao nominalismo, Vitória fundamentou as razões da teologia por meio do recurso a noção sapiencial de razão ilustrada pela fé²¹⁸.

Seus mestres compartilhavam o fundamento de que os princípios da teologia deveriam ser explicados pela Revelação, analogia da fé, Tradição desde os Padres e a Igreja em seu Magistério. É a Sagrada Doutrina no seu fundamento. Salamanca enxergou nisso, a maneira de fazer teologia anterior ao auge da Escolástica. Seguindo Santo Tomás, admitiam na teologia o trabalho racional, porém, o que a fundamenta deve ser a autoridade da fé. Criam que os Padres da Igreja desenvolveram esse método teológico, gozando de uma ajuda especial para transmitir a fé. Além disso, seu método teológico estava fortemente embasado no trabalho racional e científico, buscando resultados positivos e conclusões, uma razão de natureza declarativa, um dom de Deus. Por isso, a teologia deve partir da luz da fé, para alcançar o mistério e declará-lo. Isso é um serviço da Igreja, por isso a teologia depende da analogia da fé. Como grande contribuição também é possível citar a noção clara e sistematizada da catalogação das fontes ou lugares da teologia²¹⁹.

O conceito de teologia que majoritariamente será aceito na Escola de Salamanca é dependente da compreensão da noção de *Sacra Doctrina* de Santo Tomás de Aquino. O termo *Sacra Doctrina* possui mais de um uso e significado na obra de Tomás, sendo na maioria das vezes aplicado à teologia e a Revelação. Os mestres de Salamanca souberam explorar esses variados matizes para construir uma noção de teologia sistematizada e relevante para o período, tal conceito é desenvolvido de três modos²²⁰.

Sacra Doctrina pode significar a fé, enquanto esta é o conhecimento e a inteligência dos conteúdos formais da Escritura, o assentimento aos artigos de fé e as definições da Igreja. Além disso, recolhendo traços da tradição sapiencial, a fé é também o conhecimento de Deus por meio do Espírito Santo por Graça. Por tanto, fé é, além de conteúdo crido, a maneira como esse conteúdo é apreendido. Francisco Vitoria é o principal formuladores dessa noção²²¹. *Sacra Doctrina* significa também a sua relação com o conceito de teologia, ainda atrelado ao primeiro. Esse modo, à maneira de Santo Agostinho, é aquele que entende que *Sacra Doctrina* é a

²¹⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 141-143.

²¹⁹ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 259.

²²⁰ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 95-96.

²²¹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 2, p. 427-429.

clarificação positiva e a defesa dos princípios, que possuem um modo de operação declarativo que utiliza da explicação, indução, persuasão, probabilidade, exemplificação, ilustração e analogia. O terceiro modo é o que coincide com o conceito de teologia escolástica. Vitória entendia que esse conceito de teologia significa o hábito pelo qual se deduzem conclusões desde os Artigos de Fé e as palavras das Escrituras, de maneira direta ou por meio de proposições²²².

Tal formulação resultou em um aprofundamento que gerou uma noção original da *Sacra Doctrina*, por meio da inflexão do termo realizada por Bartolomeu de Medina e Domingo de Bañez. Esses, formularam uma descrição dos três modos que são: fé ou inteligência, dom profético, doutrina ou ciência. Além desses três, pode-se ainda acrescentar o conhecimento doutoral e sapiencial da palavra de Deus como um carisma específico. Uma das originalidades específicas desse momento é a identificação do caráter declarativo com o profético, necessário na Igreja. Dessa maneira, a teologia pode ser classificada de três maneiras: sapiencial, profética e científica. Bañez e Medina definem *Sacra Doctrina* como um conhecimento revelado que não deve ser confundido com a fé ou a teologia, mas sim compreendido como um saber divinamente infundido que compreende a fé, a teologia e a profecia²²³. A compreensão de fé que possuíam é nitidamente agostiniana²²⁴.

Para Medina, a teologia é doutrina revelada pelo Magistério interior do Espírito²²⁵. Ele entendia a teologia ao modo Escolástico, porém era defensor de um notável sapiencialismo. Quanto aos princípios, ele entendia que a teologia excedia em certeza as demais ciências, tal certeza repousava também sobre a ação do Espírito e a infalibilidade da Igreja no que se crê. Foi um dos representantes da temática do Magistério interior do Espírito nos fieis e nos teólogos. A teologia deveria ser realizada em compromisso pessoal com Deus e com a Igreja²²⁶. Medina elencou quatro exigências para o trabalho do teólogo: seu trabalho não deveria ser apenas acadêmico e especulativo, mas deveria resultar na pregação e na pastoral; deveria demonstrar o dom da caridade e o desejo ardente de conversão das almas; deve ser uma pessoa de oração e demonstrar o dom da liberalidade²²⁷.

²²² FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 96-98.

²²³ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 2, p. 434.

²²⁴ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 254-257.

²²⁵ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 98-100.

²²⁶ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 2, p. 433.

²²⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 152-155.

Domingos de Bañez explicitou e ampliou aquilo que Medina elaborou. Para ele a *Sacra Doctrina* é tanto a fé, como a profecia e a teologia. Essa só cumpre seu papel se interpreta as Escrituras, deduzindo conclusões para ensinar e convencer. A *Sacra Doctrina* é em primeiro lugar a fé revelada. Em segundo lugar, é o trabalho profético da Igreja, o profeta é reconhecido quando é santo, realiza milagres e está em perfeita consonância com a fé católica. Em terceiro lugar, é teologia-ciência que conjuga a função sapiencial de inteligência da fé e a explicação da mesma, com caráter profético de pregação do Evangelho e do ensino, bem como também a função propriamente argumentativa com o objetivo de crescer no conhecimento e robustecer sua credibilidade ante os crentes e os de fora, em sua defesa e pregação²²⁸. Em decorrência da existência e necessidade do dom de profecia na Igreja, a teologia é também profética. Tal caráter da teologia e a profecia respondem à necessidade pastoral e à exortação do povo de Deus por meio da palavra revelada. Por isso, o profeta e o teólogo precisam manifestar através do seu testemunho: santidade, milagre, caridade pastoral, oração, amor e conformidade com a fé católica. Isso está de acordo com o projeto de renovação da figura do teólogo, desacreditada, em decorrência do afastamento da santidade, oração, fé e a entrega à especulação estéril.²²⁹

Em respeito à Igreja como o local ideal da teologia, em todos os seus aspectos, inclusive ligando tal questão ao método, Ratzinger está bem próximo à Escola de Salamanca. Em sua obra *Natureza e Missão da Teologia*, ele refletiu consideravelmente sobre tal questão, salientando claramente que o teólogo possui um compromisso inalienável com a Igreja²³⁰.

A Escola de Salamanca defendia a cientificidade da teologia pelo critério tomista da certeza científica. Nesse ponto subsiste a questão da subalternação aristotélica, o que em Tomás se compreende como quase subalternação. O sentido dessa subalternação é que a teologia possui evidência apenas virtual e hipotética, dependente da evidência que está na ciência de Deus, que é a ciência que torna a teologia ciência subalterna. Alguns Mestres de Salamanca entendiam a teologia como ciência, guardando certas particularidades. Francisco Vitória afirmava que classificar a teologia como ciência era possível porque ela resulta na certeza. Domingos de Soto denomina a teologia como ciência, não no sentido de uma

²²⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 155-156.

²²⁹ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 100-102.

²³⁰ RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 37-84.

subalternação absoluta, mas a nível de aplicabilidade, pois a teologia depende da ciência de Deus, mas nunca chegará a ser como ela²³¹. Melchior Cano entende que a teologia não é ciência apenas por deduzir conclusões, mas por ser composta por duas partes incompletas, a dos princípios e a das conclusões, formando um corpo que recebe por inteiro a denominação de ciência subalternada, seu critério é a capacidade de sistematização²³². Domingos de Soto entendia que a teologia possuía um carácter conclusivo. A teologia é argumentativa e baseia-se na autoridade. A teologia não prova seus princípios, mas parte deles para chegar a novas verdades. Apesar de sua autoridade, os princípios da teologia devem ser analisados e explanados de maneira compreensiva. Soto não ignorou o legado sapiencial, mas buscou elaborar um conceito de teologia escolástico-conclusivo²³³.

A Escola de Salamanca entendia que a unidade da ciência teológica se dava em razão do seu objeto formal (motivo), a divina Revelação. Tudo que a teologia examina (objeto material) e elabora é motivado por ele. O que consolidava a especificidade e unidade de uma ciência era o seu objeto formal, entendido como a razão pela qual se analisa determinado objeto. Esse fato tornava mais difícil a definição do objeto formal da teologia (sua unidade científica), visto que ela poderia ser teologia bíblica, positiva, especulativa ou histórica. Para Salamanca a teologia era uma ciência especulativa e prática. A via agostiniana acreditava que o bem era superior a verdade, portanto seu enfoque teológico era eminentemente prático. Santo Tomás revisou essa pretensão, fundamentado em Aristóteles, dividiu as ciências em práticas e especulativas. O critério para tanto era o *telos* de cada ciência. A questão era se a teologia possui fim especulativo ou prático. Tendo como base a tríplice divisão da teologia, Salamanca entendia que a teologia era especulativa e prática em razão do seu carácter missionário, apologético e por ordenar-se às obras. Salamanca defendia certa superioridade da teologia em relação às demais ciências, em decorrência da sua dupla natureza e objeto formal. Sobre a especulação, a certeza estava firmada no hábito da fé, que virtualiza a razão na sua relação com os artigos de fé, gerando a certeza tanto nos artigos como nos conteúdos especulativos. Sobre a prática, sua superioridade deve-se ao objetivo de apresentar ao homem sua perfeição final, bem como a sua felicidade total²³⁴.

²³¹ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 2, p. 430-431.

²³² FERNÁNDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 102-106.

²³³ ZORROZA, M. I., *Fracisco de Vitoria e Domingo de Soto*, p. 113-129.

²³⁴ FERNÁNDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 107-113.

Partindo da noção tomasiana de ciência-sabedoria, Francisco de Vitória postulou que a teologia é uma sabedoria relacionada às coisas altíssimas, que abarca como hábito, tanto os princípios, como as conclusões. Ou seja, fundamentada nos artigos de fé, a teologia deduz conclusões. Tal concepção, levantou na escola a possibilidade teórica da comparação entre teologia e metafísica, pois a metafísica era considerada como ciência da suprema causa, Deus. Apesar disso, entendi-se que a teologia era de natureza superior à metafísica. A teologia considera Deus enquanto totalmente outro, e por meio da fé busca entender os princípios e os fins. A metafísica parte da luz natural e deduz coisas sobre a causa perfeita, tendo como base a analogia das coisas naturais. O objeto formal é distinto, o material também. Santo Tomás atribuiu três missões à teologia, Salamanca as recebeu: julgar os princípios e conclusões das outras ciências; ordenar para seu próprio fim as mesmas, sinalizando o fim sobre o qual elas devem estar direcionadas; usar as demais ciências como meio para o cumprimento desse fim. Em Salamanca era clara a compreensão da teologia como ciência-sabedoria²³⁵.

Pedro de Sotomayor buscou um conceito de teologia que conjugasse o legado sapiencial, o positivo e o racional-conclusivo. Para tanto, ele cria que a dinâmica era o início como ação do Espírito e seus dons no teólogo, seguindo para um segundo e posterior desenvolvimento na ajuda prestada pela teologia positiva, que resultaria em uma terceira, a teologia racional e conclusiva. Não três espécies de teologia, mas diferentes etapas e perfis de uma mesma teologia²³⁶. Na parte mais sapiencial e de fé, o crescimento se dá por meios principalmente espirituais. Na segunda o trabalho ainda não é conclusivo de fato, mas a razão analógica e argumentativa é mais presente. A terceira é conclusão necessária dessa dinâmica²³⁷.

Mâncio de Corpus Christi sistematizou uma noção de teologia estritamente conclusiva, que comporta certas originalidades. Seu conceito era mais esquemático e metafísico, voltado para o embate com Lutero, Erasmo, escotistas e nominalistas. Mâncio pensava que o teólogo deveria explicar os princípios pelos quais parte, as Escrituras, Padres e Concílios. Apesar disso, o trabalho do teólogo precisa de um início que seria uma espécie de Revelação sob a assistência do Espírito Santo. Para ele, a teologia perfeita era semelhante à Revelação. Para Mâncio, os Escolásticos

²³⁵ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 113-118.

²³⁶ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol 2, p. 441-442.

²³⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 148-150.

aperfeiçoaram a teologia dos Padres, que ele considerava confusa, transformando-a em verdadeira arte²³⁸.

2.2.7

A catalogação das fontes teológicas e a questão da *Regula fidei*

Sobre a temática das fontes teológicas, Melchior Cano é sem dúvida o maior representante²³⁹. Tal questão já havia sido objeto de reflexão em Salamanca e foi agravada nas disputas com os protestantes, que tinham nela o eixo central do seu método e das acusações que faziam à teologia católica. Em Salamanca, Tomás de Torquemada (1420-1498) foi o primeiro a enumerar fontes ou lugares da argumentação, as verdades católicas da Revelação, são elas: as contidas na Escritura, na Tradição apostólica, as definidas pelos Concílios Universais; as definidas pelo Magistério Apostólico, o guardião da fé, aquilo que os autênticos doutores da Igreja entendiam como verdades e as conclusões derivadas das cinco primeiras, denominadas verdades universais inegáveis²⁴⁰. Para Francisco de Vitória existiam quatro fontes infalíveis: Sagrada Escritura, a autoridade da Igreja Universal no referente à fé e costumes, Os Concílios Universais e as definições papais. Além dessas ele enumera mais três fontes menores: O Concílio Local, os Santos Padres e o consenso dos teólogos. Existem ainda, fontes estranhas, que seriam: as verdades dos filósofos e a razão natural²⁴¹.

A catalogação de Cano, em *De Locis Theologicis*²⁴² é, em ordem de autoridade: a Escritura, a Tradição Apostólica, a autoridade da Igreja Católica Universal, a autoridade da Igreja Romana, os Concílios Gerais nas questões de fé e costumes, as definições dos Papas em questões de fé e costumes, os Concílios Provinciais e Sinodais em questões de fé se confirmados pelo Papa, a Igreja crendo e ensinando, a autoridade dos Santos Padres, a autoridade dos canonistas e teólogos. Lugares estranhos ou externos: a razão natural, a autoridade dos filósofos, a autoridade dos juristas, a história e as tradições humanas²⁴³.

Porém, Cano percorre caminhos próprios no tratamento dos *Loci theologici*, que os colocaram em primeiro plano, mais fortemente do que até agora tinha em sua função criteriológica e metódica. Seus *loci* serviram não apenas como uma coleção de material e forma para a sistemática das verdades teológicas, serviram mais para fundamentar tais

²³⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 150-151.

²³⁹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 2, p. 431-432.

²⁴⁰ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 131-132.

²⁴¹ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 133-135.

²⁴² MELCHIOR CANO, De Locis Theologicis. Madrid: BAC, 2007.

²⁴³ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 136-140.

verdades. Não ajudaram apenas a ordenar as verdades encontradas e a facilitar sua fácil impressão e novo acesso, mais ainda deveriam possibilitar o primeiro acesso e a justificação teológica dos princípios teológicos. Deveriam não só mostrar o conteúdo, mas também a força probatória dogmática das proposições teológicas. Cano não pretendia como Melancthon definir os *loci* segundo a matéria teológica, mas, inversamente, obter as verdades teológicas dos *loci*. Justamente por essa razão não é fácil ponderar suficientemente a importância dos *Loci theologici* em relação ao método teológico. Durante muito tempo suas indicações seguiram amplamente repetidas na teologia católica em forma abreviada ou extensa como orientação e estímulo²⁴⁴.

O conceito de teologia elaborado por Cano surgiu em defesa de Tomás. Para ele, a teologia é o resultado do ensino de Deus por meio da fé revelada em união com o trabalho da razão em seu hábito de conclusões. A teologia era formada por duas partes, o conhecimento sapiencial revelado por Deus e o conhecimento adquirido pelo teólogo no seu trabalho racional. Cano entende que a teologia é necessária para evitar desvios. É necessário que o teólogo esteja inserido existencialmente nessa fé. Ele acreditou que o trabalho do teólogo é refletir sobre os princípios, explicar se possível, nunca provar, persuadir servindo-se da analogia, indução e probabilidade²⁴⁵. Contra os racionalistas, Cano afirmava que a teologia deve basear-se nas Escrituras, Santos Padres, Igreja em seu Magistério e suas definições de fé. O método elaborado por Cano influenciou consideravelmente a teologia católica, mesmo não tendo dedicado espaço à teologia especulativa. A teologia católica, após o declínio da Escola de Salamanca, ocupou-se basicamente das questões de teologia positiva consolidadas por Cano²⁴⁶.

Novos pontos de vista surgiram com questão da *Regula Fidei*, tal temática dominou a teologia desde o século XVII ao XIX. Tal discussão esteve ligada à obra de Francisco Verônio (séc. XVII), intitulada: *Regula fidei catholicae* (1702). Nela, consta que só é verdade de fé católica aquilo que foi revelado na Palavra de Deus e proposto pela Igreja, independe da forma proposta. Ela estimulou a discussão acerca de como as definições e declarações da Igreja se relacionam com Revelação. Essas definições e declarações são: os Concílios, os Papas, o Magistério, as regras de fé e o testemunho dos fiéis. Devido às imprecisões do que seriam as regras de fé e quais os meios em que foram registradas e aceitas pela Igreja, tal empreendimento começou a sofrer muitas críticas²⁴⁷.

Dessas críticas, a que mais contribuiu para o método teológico foi a de Joseph Kleutgen (1811-1893). Ele não limitou a verdade infalível da Igreja aos cânones

²⁴⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 99.

²⁴⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 100-101.

²⁴⁶ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 262-264.

²⁴⁷ BEUMER, J., El método teológico, p. 102-104.

decretados. Declarou que é verdade de fé tudo aquilo que foi exposto nas decisões dos Concílios, de maneira que a intenção dos Padres Conciliares foi expor a verdade da doutrina revelada e a fé da Igreja. Por isso, devem ser reconhecidas como verdade de fé aquilo que foi acrescentado para fundamentar ou ilustrar a doutrina, que é o objeto próprio da declaração. Kleutgen afirmou a importância do Magistério Ordinário. A constante pregação da Igreja são também verdades de fé, pois nem todos terão acesso a todas as definições que a Igreja fez. Além dessas, também são verdades da fé cristã, as doutrinas da moral. Kleutgen também é responsável por um estímulo renovado ao método especulativo, ao afirmar que as verdades reveladas por Deus só teriam impacto nas vidas, caso se debruce sobre os nexos internos entre as doutrinas. Além disso, também sustentou o perene valor da analogia e das ciências para encontrar o significado dos nexos doutrinários. Para ele, o método especulativo consistia em refutar as objeções e depois servir-se da analogia para alcançar uma compreensão positiva das verdades de fé obscuras²⁴⁸

2.2.8 Século XVIII e XIX

A Escola de Salamanca sucumbiu em uma espécie de comentarismo e intelectualismo tomista estéril. O Magistério, em oposição ao Protestantismo, se uniu a essa espécie de vertente, buscando sempre a união inseparável entre o intelectualismo teológico e a Revelação. O surgimento das ciências modernas, com seu notável empirismo e materialismo, irá repercutir de maneira clara nas exigências do trabalho teológico. É possível notar que as teologias em surgimento partirão das exigências antropológicas, em muitos casos dos problemas da história e do homem como mediação para ecoar a Palavra de Deus. Portanto, em decorrência das muitas exigências, o trabalho teológico assumirá uma diversidade muito grande. Fatos serão responsáveis pela mudança do contexto cultural e dos métodos teológicos foram: o crescimento e o desenvolvimento das ciências humanas e seu trabalho de auxiliares para a teologia, o desenvolvimento das ciências bíblicas, as interpretações da Tradição à luz da história e a grande variedade de novas filosofias.

A separação entre fé e razão realizada por René Descartes (1596-1650) modificou a maneira como os teólogos utilizavam e entendiam o trabalho da razão. Os movimentos místicos, fideístas e biblicistas, consequências do nominalismo e, algumas vezes, mais diretamente do método de Lutero, também irão afetar a

²⁴⁸ BEUMER, J., El método teológico, p. 104-106.

diversidade teológica. Antes, o Humanismo postulava a historicidade da verdade e o Renascimento se opôs à tutela religiosa da filosofia e qualquer espécie de dogmatismo e autoridade. Immanuel Kant (1724-1804) também acirrou essa separação, ao enfatizar e endossar o racionalismo e o empirismo. Em ordem filosófica, Kant irá influir significativamente em teologia, principalmente com suas ideias de que a ciência deve interpelar a experiência sensível, por meio dos juízos sintéticos *a priori*. Não menos importantes para o surgimento do novo contexto foi o psicologismo de David Hume (1711-1776) e a fenomenologia do *a priori* religioso de Schleiermacher.

Tal transformação na filosofia afetou diretamente o trabalho teológico. A filosofia afastou-se aos poucos se afastou da busca pela verdade, das questões ontológicas mais fundamentais, das causas e do fim último da existência e se converteu em uma espécie de relativismo e imanentismo, em decorrência da exagerada atenção às questões históricas. Ratzinger entende que tal fato influenciou diretamente em muitas das teologias que surgiram no século XIX e XX, por isso, em *Natureza e Missão da Teologia*, no primeiro capítulo, refletiu sobre a natureza própria da filosofia e suas relações com a teologia, afirmando que um dos trabalhos do teólogo deve ser uma autocrítica constante dos próprios fundamentos filosóficos empregados, principalmente os modernos. Além disso, afirmou que a filosofia deveria resgatar os temas da verdade, do ser e do absoluto²⁴⁹.

A teologia católica do século XIX oferece grande quantidade de representantes particulares, inclusive novas tendências e escolas teológicas. Da Neoescolástica, a que pertenceu Kleutgen, a Escola Romana de Carlo Passaglia (1821-1877). Estes contribuíram com as questões de teologia positiva, realizando uma análise crítica dos *Loci* de Cano. Até a metade do século XIX, dominou na França um extremo tradicionalismo que buscava combater o racionalismo e o antropocentrismo da Ilustração. Os representantes dessa tendência são: Joseph de Maistre (1753-1821), Louis Gabriel Ambrose de Bonald (1754-1840), Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) e Louis Eugène Marie Bautain (1796-1867). Esses teólogos recorreram metodologicamente ao fideísmo e à reafirmação do que era definido pela Igreja, segundo a *Regula Fidei* e os *Loci*. Também devem ser citados os teólogos personalistas Martin Deutiger (1815-1864) e Herman Schell

²⁴⁹ RATZINGER, J., *Natureza e missão da teologia*, p. 11-36.

(1850-1906), pois anteciparam muitas das questões modernas no campo do método teológico²⁵⁰.

Na Alemanha, a renovação teológica e metodológica veio da Escola Católica Teológica de Tübingen, preparada por Johan Michael Sailer (1751-1832) e fundada por Johann Sebastian Drey (1777-1853), Johann Adam Möhler (1796-1838), Johan Baptist von Hirscher (1788-1865) e Franz Anton Staudenmaier (1800-1856)²⁵¹. Esses eram ligados intelectualmente do Romantismo alemão, do idealismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e do subjetivismo experiencial de Schleiermacher²⁵². Concernente ao novo conceito de método e teologia, essa escola valorizou a história e o mundo. Outra ideia que marcou essa escola foi a sua concepção da Igreja como organismo vivo. Ambas concepções eram fundamentais para sua explicação do desenvolvimento do dogma. O caminho que a escola construiu foi um regresso aos Padres, à Escolástica e uma revisão das Escrituras por meio do método especulativo (escolástico) com o positivo-histórico (Padres-Tradição). A dinâmica da evolução dos dogmas está também fundamentada na visão que possuíam da Igreja. Por ser viva, tudo que elabora também é. Möhler entendia que o Espírito animava o interior dos sujeitos e da comunidade. Cria que a fé crida e vivida pela Igreja crescia dialeticamente. O que garante esse processo é a assistência do Espírito, julgando, por meio do Magistério, a evolução, bem como a vida prática de fé testemunhada pela Tradição. Importante salientar que nos primeiros escritos de Möhler existiam traços de uma concepção hegeliana da Igreja como espírito objetivo, bem como uma concepção subjetivista do espírito²⁵³. Já maduro, Möhler reconhece as deficiências cristológicas dessa concepção sobre a igreja, defendendo a ideia de que a Igreja era a continuação da Encarnação do Verbo. Ressaltando assim a união hipostática e mística do humano com o divino, do cristão com Deus²⁵⁴. Outro mérito da Escola de Tübingen foi aproveitar os estímulos vindos da teologia protestante. Tal fato fez com que os teólogos católicos alemães se preocupassem mais com a prova da Escritura, bem como também o uso gradativo de sua língua materna na produção teológica ao invés do latim²⁵⁵. De certa forma,

²⁵⁰ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 106.

²⁵¹ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana*, Vol. 3, p. 319.

²⁵² CONGAR, Y. M. J., *Teologia*, p. 296-298; BEUMER, J., *El método teológico*, p. 107.

²⁵³ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 3, p. 322-323.

²⁵⁴ DELPERO, C., *Génesis y evolución del método teológico*, p. 524-525.

²⁵⁵ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 110.

no início de sua carreira como teólogo, Ratzinger “continuou a tradição de Möhler, Adam e Schmaus, combinando o caráter racional e existencial da fé”²⁵⁶.

Dentro da Escola alemã, podem ser citados os solitários Georg Hermes (1775-1831) e Anton Gunther (1783-1863). Esses recusaram o Neoescolasticismo e aderiram a uma espécie de racionalismo, manifesto na extrema valorização da razão humana em matéria de fé. Para Hermes, a filosofia de Kant era o critério fundamental para definição de toda espécie de conhecimento possível²⁵⁷. Hegeliano, Gunther defendia a construção de todo o saber desde a autoconsciência criadora²⁵⁸. Entendia que a teologia deveria ser estimulada por uma provocação científica que gera um processo de inteligência criadora, segundo a qual toda a Revelação cristã deveria chegar a ser um conhecimento ideal. Ele desejava, mediante uma nova fundamentação da teologia católica, criar uma espécie de triunfo científico da Igreja frente a todo paganismo erigindo o cristianismo como a ciência soberana²⁵⁹.

Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) compôs uma teoria do conhecimento teológico que segue a divisão metódica dos capítulos do primeiro livro de sua *Dogmática*. A disposição segue o seguinte esquema: o princípio originário do conhecimento teológico, a Revelação divina; a transmissão objetiva e a alegação da Revelação em geral, natureza e organismo da pregação doutrinal apostólica; o depósito escrito ou a fonte documental da fé; a Tradição eclesiástica e o testemunho do depósito apostólico como canal de fé e conhecimento teológico; a apresentação da palavra de Deus pelo apostolado doutrinal e a canalização eclesiástica da fé e do conhecimento teológico; a inteligência da fé e o saber teológico²⁶⁰.

Para Scheeben a teologia especulativa é necessária para que a teologia de conjunto adquira o seu caráter científico. Ele delineou um método para a teologia especulativa mais exato, que funciona ao modo da teologia Neoescolástica, porém vitalmente vinculado à teologia positiva, sendo um desdobramento necessário dessa. Tal método funcionada à modo de argumentação filosófica que visa chegar às conclusões dos conteúdos positivos. Seu conceito de teologia especulativa é dependente das definições do Concílio Vaticano I. Um dos maiores méritos de Scheeben em relação ao método está em que soube levar a investigação histórica

²⁵⁶ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 580.

²⁵⁷ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 293-295.

²⁵⁸ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 3, p. 317.

²⁵⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 107.

²⁶⁰ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 310-313.

ao campo teológico em proporções amplas para o seu tempo. Tal empreendimento influenciou as teologias francesas e alemãs²⁶¹.

A teologia manualística que, no século XIX e na primeira metade do século XX, se desenvolve nas escolas teológicas, tem por base os fatores antigos dessa tradição, consequentemente, as características que se podem resumir: 1. a preocupação dominante é a vontade de elaborar provas racionais apologéticas, em reação às correntes racionalistas do pensamento moderno. Há que sublinhar o uso apologético das fontes da Revelação (Escrituras e Tradição), para sustentar as intervenções doutrinárias do Magistério. 2. Tende-se a justapor de modo predominantemente extrínseco a *auctoritas* e a *ratio*, isto é, os dados da fé e as exigências da reflexão racional. 3. Finalmente, a teologia manualística de fato eleva a autoridade do Magistério ao primeiro lugar da escala das várias autoridades, precisamente no sentido de que ela se refere diretamente a pronunciamentos do Magistério e não à Revelação contida na Escritura e Tradição²⁶².

2.2.9

O método teológico segundo o Concílio Vaticano I

De Trento ao Vaticano I, o Magistério teve ocasiões de abordar o problema do método. No século XIX, tal intervenção foi mais frequente. Em 1835, o Papa Gregório XVI (1765-1846) condenou a teologia de Hermes. A definição da Imaculada Conceição da Mãe de Deus, pelo Papa Pío IX (1792-1878), continha um parágrafo concernente à função da Igreja na conservação e desenvolvimento das verdades de fé. A Congregação Romana do Índice exigiu, em 1855, do fideísta Agostinho Bonnetty (1798-1879) a afirmação de que o método de que se valeram Santo Tomás, São Boaventura e os outros escolásticos não levava ao racionalismo e tampouco constituiu a causa de que nas escolas modernas a filosofia tenda ao naturalismo e ao panteísmo. Por conseguinte, não se deve reprovar aquelas doutrinas que tenham empregado esse método, ainda mais que a Igreja o aprovou, ou ao menos guardou silêncio sobre eles. Tais intervenções prepararam aquilo que seria definido na Constituição Dogmática *Dei Filius* (1870)²⁶³.

Essa constituição tocou, em diversas partes, nos princípios da teologia. No seu terceiro capítulo ficou definido que se deveria aceitar com fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus escrita ou transmitida e é proposto para ser crido como revelado por Deus pela Igreja em juízo solene ou por seu Magistério Ordinário e universal. A constituição transparece a ideia de que o Magistério Ordinário e universal é equiparado em autoridade aos Concílios Universais. O quarto capítulo, sobre a relação entre fé e razão, contém declarações úteis para o método. Nele, foi definido que a Igreja possui a missão apostólica e o mandato de

²⁶¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 109-110.

²⁶² POZZO, G., Método, p. 509.

²⁶³ BEUMER, J., El método teológico, p. 111-112.

conservar o depósito da fé e possui, por conseguinte, também de Deus, o direito e o dever de condenar a falsa ciência, para que ninguém seja enganado. O capítulo ainda afirma que a fé e a filosofia não se contradizem, mas cooperam. A fé liberta a razão, que iluminada desenvolve os conteúdos da sagrada ciência, já que a reta razão prova os conteúdos da fé. A fé potencializa a razão em suas capacidades. Nas doutrinas da fé, devem ser mantidos os sentidos invariáveis que foram definidos pela Igreja e nunca se deve afastar dele sob a aparente pretensão de uma compreensão maior²⁶⁴.

Opondo-se a Gunther, a segunda seção do quarto capítulo define os limites e o papel da razão em relação ao conhecimento dos mistérios da fé. Não se trata da compreensão da fé ao modo dos Padres da Igreja e da Escolástica antiga, em seu aspecto especulativo²⁶⁵:

Na verdade, quando a razão é iluminada pela fé, busca diligentemente, piedosamente e com amor, obtém, com a ajuda de Deus, uma certa compreensão dos mistérios, já preciosos em si mesmos, tanto por analogia com as coisas já conhecidas naturalmente, quanto pela conexão dos mesmos mistérios entre eles em relação ao objetivo final do homem. No entanto, nunca é capaz de entender esses mistérios da mesma forma que as verdades que constituem o objeto natural de suas habilidades cognitivas. De fato, os mistérios de Deus por sua natureza transcendem tão exaltadamente o intelecto criado, que embora ensinados pela Revelação e aceitos na fé, eles permanecem cobertos pelo véu da mesma fé e quase envoltos em trevas até que nesta vida mortal deixamos nossa peregrinação longe do Senhor, pois caminhamos na fé e não pelo que vemos²⁶⁶.

Quando o homem progride da fé simples a uma compreensão da fé, fazem parte desse desenvolvimento as forças naturais e sobrenaturais. Porém, o sujeito portador dessa nova forma de conhecimento é a razão humana em seu uso. A fé é o novo fundamento, mas o ato de conhecer não é um ato de fé, mas da razão em confirmação aos conteúdos da fé. O assentimento não se dá por meio da autoridade, mas pela aquisição da percepção dos nexos intrínsecos da fé. Os fatores sobrenaturais devem iluminar a razão. Sem dúvida alguma, a razão deve receber da fé o objeto de sua atividade, as verdades e os mistérios da fé. A razão só recebe a luz da fé quando se põe em condições de conhecer algo novo nas verdades naturais reveladas, tais conhecimentos novos são as relações com as verdades naturais e os mistérios, relações de índole racional tanto em sua efetividade, como em sua essência íntima, subsistindo a fé depois que são conhecidas. O Concílio menciona em primeiro lugar as analogias naturais, tais analogias estão entre a ordem da

²⁶⁴ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 112.

²⁶⁵ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 112-113.

²⁶⁶ VATICANO I, *Dei Filius* IV.

criação e a ordem da graça. Elas se aproximam do homem em imagens e comparações sem perder o caráter de mistério. A definição do Concílio também agrega ainda uma segunda forma de compreensão da fé que permanece dentro das verdades reveladas e estabelece a união dos distintos mistérios entre si e com o fim último do homem. A relação ressaltada das verdades da fé com o fim último do homem significa que a teologia deve ser construída sistematicamente e organicamente. Não é suficiente escolher um dado do patrimônio da revelação e indicar sua relação com o todo. Deve, ao contrário, dirigir-se ao todo, e incluir também a ordenação das diferentes verdades de fé ao definitivo. Sem a ajuda de Deus o homem não alcança tal objetivo²⁶⁷:

2.2.10

O método no final século XIX: entrada dos métodos históricos na teologia católica e a busca pela renovação teológica

A filosofia da vida de Henri Bergson (1859-1951), a filosofia da ação de Maurice Blondel (1861-1949), a filosofia dos valores de Max Scheler (1874-1928), a fenomenologia do *a priori* religioso de Rudolf Otto (1869-1937) e Friedrich Schleiermacher, o evolucionismo, o historicismo e o existencialismo são fatores determinantes para o contexto abordado nessa subseção

Um personagem de grande envergadura nesse período é John Henry Newman (1801-1890). Seu método guarda relações com os da Escola de Tübingen, mas não depende dela. Ele se opôs às ideias racionalistas e empiristas, ao subjetivismo cristão e ao racionalismo interpretativo das Escrituras e as teorias místicas de Strauss sobre Jesus. Também cria que a Bíblia reflete a realidade dos mistérios divinos, conhecidos por meio da alegoria, tipologia e analogia. Newman entendia que aceitar a Cristo era muito mais do que receber e crer em suas doutrinas, tal ato deveria também resultar em um compromisso pessoal que se refletiria em uma moral. Em decorrência de sua compreensão acerca da centralidade de Cristo, entendeu que a Igreja possuía autoridade doutrinária, declarativas e disciplinar²⁶⁸.

Outra grande marca é sua teologia da Tradição, entendida como um organismo vivo e crescente. A teologia da Tradição está em concordância com a da Escritura, que como organismo vivo e dinâmico deveria ser interpretada no seio da Igreja, por meio do sopro do Espírito. Newman distinguiu cinco tipos de tradições

²⁶⁷ BEUMER, J., El método teológico, p.114-115.

²⁶⁸ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 181-182

em uma só: a interpretativa, responsável pelos sentidos das Escrituras, a que transmite as doutrinas das mesmas; a disciplinar; a apostólica; referente aos ritos e símbolos sacramentais e a profética; obra do Espírito que faz desenvolver a consonância da doutrina do Evangelho com a da Igreja, de acordo com a qual elaborou o conceito de infalibilidade do *Depositum fidei*²⁶⁹.

Sua teoria do desenvolvimento do dogma é também notável e muito contribuiu para o método e a questão da história dos dogmas²⁷⁰. Para ele, as formulações doutrinárias são a síntese sistemática e discursiva de algo intuído, por meio do qual a Escritura é descoberta e seus inesgotáveis ensinamentos explanados. Sua homogeneidade é garantida, pois assim como o processo de todo desenvolvimento de qualquer ideia, que equivale à todas às suas possibilidades, sem que nenhuma afirmação o represente totalmente, o Cristianismo é uma ideia inesgotável, pois vem de Deus, e no seu desenvolvimento vai acumulando conhecimentos inesgotáveis²⁷¹. O tema da historicidade dos dogmas, que já havia sido objeto de reflexão teológica antes de Newman, configurou-se como uma das principais questões teológicas do século XIX em diante, e foi também foco da atenção de Ratzinger. Na edição italiana da obra *Natureza e Missão da Teologia*, foi dedicada uma parte inteira a tal problema²⁷².

Newman foi responsável por contribuir com temáticas metodológicas que a Igreja Católica havia dado pouca atenção até então. Newman explora a aplicabilidade teológica do conhecimento intuitivo, o valor da progressão teológica, da analogia, a doutrina da alegoria dos Padres. As Escrituras não são apenas dados catalogados e relatados, mas é viva e dinâmica, de substância inesgotável e pessoal, que sob os fatos e palavras de Deus na história, alimenta o espírito humano e lhe mostra seu fim, as formulações teológicas devem ser tradução sistemática e discursiva de uma espécie de intuição das coisas divinas. A teologia será sempre perfectível. A inteligência humana, representada pela teologia e pela Igreja, acumula aspectos parciais desse conteúdo inesgotável em sua contínua expressão. A Escritura seguia a dinâmica de uma palavra incompleta, cujo acabamento no tempo é por obra do Espírito, para mostrar a verdade de Deus²⁷³.

²⁶⁹ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 183.

²⁷⁰ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 3, p. 453-455.

²⁷¹ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 184.

²⁷² RATZINGER, J., *Natura e compito della teologia*, p. 107-130.

²⁷³ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 185.

Dedicando uma atenção maior à história em si, para Alfred Loisy (1857-1940), a tarefa da teologia é interpretar criticamente as Escrituras, empregando exclusivamente os métodos históricos-críticos. Esse método foi apreendido do por ele do Protestantismo Liberal. Em Ferdinand Baur (1792-1860) e Friedrich Strauss (1808-1874), encontrou suas referências filosóficas, em Albrecht Ritschl e Schleiermacher, as teológicas. Influenciado por tais personagens, em sua análise crítica e histórica sobre a bíblia, Loisy estabeleceu um princípio geral: todas as elaborações posteriores das redações bíblicas são interpretações da verdadeira mensagem testemunhada pelas primeiras comunidades. Tal teoria relativiza a historicidade dos fatos relatados nos Evangelhos. Seu segundo grande princípio é a ideia de que existe uma evolução dogmática que se inicia na pregação escatológica de Jesus até a Igreja Institucional²⁷⁴. Seu terceiro princípio é o de que a evolução deve seguir em direção a uma religião universal baseada no amor²⁷⁵.

A teologia de Loisy foi alvo de críticas de Ratzinger. Em sua obra *Compreender a Igreja hoje*, ele criticou de maneira explícita a sua metodologia histórica, que buscou fundamentar a ideia de que a Igreja era um produto humano e nunca havia sido desejada por Jesus Cristo²⁷⁶. Em Loisy, é possível encontrar o início de uma tendência metodológica que irá resultar em teologias que irão advogar em favor da liberdade da teologia para com as afirmações da Igreja e uma tendência ao criticismo.

George Tyrrell (1861-1909) atribuiu alto valor à experiência religiosa, ressaltando que todo conhecimento real sobre as certezas da fé estava ligado à experiência pessoal. Seu método e sua compreensão de teologia estão marcados por dois grandes traços fundamentais: a experiência cristã possui valor primário sobre qualquer formulação da Igreja²⁷⁷. Ele acreditava que a Revelação equivale a uma experiência traduzida em formulações pela Igreja, de caráter humano, não divino. Por isso, a teologia deve ser crítica histórica no terreno da exegese²⁷⁸.

A apropriação dos métodos histórico-críticos pela exegese contribuiu com o contexto intelectual e cultural que resultou no Movimento Modernista, que suscitou diversas reações do Magistério. Na base desses autores anteriormente abordados e no Movimento posterior, são identificados fundamentos básicos: a crença de que a

²⁷⁴ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 552-553.

²⁷⁵ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p.186-189.

²⁷⁶ RATZINGER, J., Compreender a Igreja hoje, p. 9-23.

²⁷⁷ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 553.

²⁷⁸ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 306-308.

Revelação é unicamente a consciência que o homem adquire em sua relação com Deus, e por isso mesmo não se finalizou nos Apóstolos; a fé é apenas um sentimento cego e básico que vem do subconsciente sob a pressão da vontade; a Escritura não tem Deus por seu autor, nem tem origem sobrenatural; a Tradição transmite apenas conhecimentos pouco seguros da doutrina de Cristo e meditações teológicas sobre o mistério desprovidas de verdades históricas. Além desses conceitos intelectuais básicos, eles relativizam a Igreja como sendo fundada por Cristo e desautorizam o Magistério. No fundo, o fundamento dessa questão é a possibilidade de um verdadeiro conhecimento de Deus, negado pelo agnosticismo e pelas filosofias iluministas, racionalistas e empiristas. Os Modernistas entendiam que toda a interpretação da Igreja era baseada em sentimentos, não na razão²⁷⁹.

A almejada renovação teológica se centrou principalmente na volta às fontes da Tradição e à Escritura para formulação de um método que proporcionasse uma explicação homogênea e sistemática do progresso doutrinal, valorizando a necessidade de atingir a subjetividade e a intuição do homem, bem como os processos psicológicos da fé. Graças a tais empreitadas, voltou-se aos estudos dos Padres e reconheceu-se a necessidade de elaborar um método de análise crítica da Palavra de Deus com base nas ciências filológicas e históricas. Além disso, reiniciaram-se os estudos das bases filosóficas da tradição católica, o que ocasionou uma nova apreciação entre as relações fé-razão. Tais preocupações não são inéditas, porém nesse novo contexto, ganhou cortes diferenciados²⁸⁰.

Temas como a Tradição, a liberdade do teólogo e os riscos de seu trabalho, o necessário engajamento na vida cristã comunitária, a auscultação do mundo em que se vive e suas necessidades, as filosofias do tempo como meio para veicular a fé, o conhecimento dos aspectos psicológicos da fé e a antropologia sempre estiveram presentes na tradição teológica desde os Padres, porém seu tratamento guardou certa problematização, até que no Vaticano II foram devidamente considerados sem reservas. Tais preocupações repousam na linha que segue desde Agostinho, Boaventura, Newman e Möhler, porém ressurgem no que tange a opção pelo amor, intuição, psicologia, o sentimento, a prática de vida em detrimento da inteligência, razão e teoria. Em decorrência disso, o Magistério necessitou intervir disciplinarmente, apoiando-se no intelectualismo da época, representado pelo Neotomismo, que ainda defendia a tradição filosófica mais antiga. O caminho da

²⁷⁹ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 191-192.

²⁸⁰ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 193-195.

experiência subjetiva cristã parece tendencioso a certo relativismo e a negação da Palavra interpretada pelo Magistério²⁸¹.

De certa forma, Karl Adam (186-1966) representa uma nova fase da Escola de Tübingen e buscou formular um conceito de teologia e método baseado na espiritualidade de Jesus e o aspecto salvífico de sua humanidade²⁸². Tal elemento, cria Adam, deveria ser capaz de iniciar uma espiritualidade no sujeito que posteriormente aceitaria o conteúdo revelado²⁸³. O tema da arracionalidade da fé também é importante para entender sua metodologia. Ele defende a ideia de que o arracional da fé precede o racional. Para ele, Deus é sentido como valor, mas esse conhecimento inicial não permite que se chegue a um conhecimento pessoal de Deus. Esse conhecimento pessoal de Deus é atingido pela experiência religiosa. Tais acepções sofreram objeções, tendo em vista a proximidade com o panteísmo e com a ideia da religião do sentimento²⁸⁴.

Importante para entender seu conceito de método é sua acepção da Igreja como Corpo Místico de Cristo. Nessa ideia é possível identificar a noção que o teólogo tinha da essência do catolicismo. Adam entendia que a história da Igreja Católica era permeada pelo embate doutrinário, marcado pela absorção de diferentes vertentes e valores teológicos e doutrinários. Adam opunha-se às afirmações segundo as quais o Catolicismo não se identificava com a mensagem de Cristo ou com o Cristianismo primitivo. Para ele, eram idênticos, pois a essência que vivificou o processo de construção do Catolicismo segue sendo o mesmo. Trata-se para ele da encarnação continuada de Cristo em sua Igreja. Tal definição ilustra sua compreensão de Corpo Místico.

Adam tratou de responder a três concepções que eram, ao seu entender, entraves para que o homem contemporâneo aceitasse a mensagem de Cristo, pois desfiguravam Jesus Cristo e a essência do Cristianismo. A primeira delas é o Jesuanismo da Teologia Liberal, que retirava de Cristo a divindade para o apresentar como um redentor que merece tal status por seu serviço a Deus. A segunda é a insistência apenas na natureza divina de Cristo. A terceira, a Teologia Dialética que fazia de Cristo exclusivamente uma manifestação de Deus no homem.

²⁸¹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 195.

²⁸² DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 563.

²⁸³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 196-197.

²⁸⁴ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 198.

Para ele o Cristianismo era composto por três elementos: o escatológico, o sacramental e o social²⁸⁵.

De estilo semelhante a Karl Adam, Romano Guardini (1885-1968) possuiu uma grande preocupação pastoral com o homem em suas necessidades e dores, ou seja, sua salvação no mundo. Tal objetivo ia em favor de uma teologia metodologicamente guiada para uma compreensão profunda e pessoal das Escrituras²⁸⁶. Guardini se aproximava da linha sapiencial, porém não se apartava da intelectual. Assim como Adam, entendia que a essência da fé cristã era a pessoa de Jesus, sua vida e obra, permanentemente encarnadas dentro do seu Corpo Místico, a Igreja. Tal ideia mostra como em seu método teológico a Igreja era fundamental. Guardini é um grande herdeiro da tradição dos Padres no que tange os sacramentos, símbolos e liturgia da Igreja. Guardini pode ser considerado um dos pioneiros de uma concepção teológica precursora da do Vaticano II²⁸⁷. Ratzinger expressa seu amor pela teologia de Guardini, sua teologia da liturgia é explicitamente fundamenta na de Guardini. Em sua autobiografia ele confessa que tal teologia foi fundamental em sua formação intelectual. Além disso, Ratzinger identifica em Guardini um representante de algumas tendências presentes no Vaticano II²⁸⁸.

Teilhard de Chardin (1881-1955) tentou mostrar a convergência entre a teologia e as ciências. Toda a metodologia teológica de Chardin e a noção que ele possuía do que era a teologia, estarão a serviço de um caminho para fazer convergir o caminho da ciência e da fé. Por tanto, fez teologia crendo que ela estava de acordo com a verdade da ciência. A teologia é capaz de chegar às mesmas conclusões que as ciências, pois essas também são capazes de chegar às afirmações dogmáticas da fé, as afirmações da Igreja. Seu contexto é crítico em relação às afirmações bíblicas, em decorrência das grandes descobertas arqueológicas. Para Chardin a teologia possui um caráter apologético²⁸⁹. Considerava que a Teoria da Evolução de Darwin deveria ser aceita, mas era contra a ideia de que a evolução era divergente e caótica. Chardin também foi fortemente influenciado por Blondel, especificamente na sua ideia da consistência do universo em Cristo. Mais notória e marcante é a sua crença de que a evolução se conclui no Espírito, passando por sucessivos estágios desde a natureza, a vida e o homem. Chardin partia de suas investigações em ciências

²⁸⁵ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 199-200.

²⁸⁶ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 563.

²⁸⁷ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 200-201.

²⁸⁸ RATZINGER, J., Lembranças da minha vida, p. 49.

²⁸⁹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 202-206.

biológicas, geológicas e paleontológicas, para chegar às afirmações da fé²⁹⁰. Ele possui uma visão cristológica e cristocêntrica do mundo, em decorrência disso, também da ciência. Ele cria que a religião e ciência são de diferentes esferas da inteligência, por isso devem ter certa coerência. Sua obra é uma interpretação teológica dos dados científicos. Teilhard também faz uso das Sagradas Escrituras e dos Santos Padres para desenvolver seu pensamento teológico²⁹¹.

Com o início do século XX é marcado pela aplicação do método histórico-crítico em teologia, sobretudo em exegese bíblica. Em virtude disso, as ciências filológicas e históricas passam a ser também a mediação da razão humana de então²⁹². Além disso, cada vez mais as filosofias perdem seu valor mediador. A própria filosofia deixa de ter um caráter metafísico e essencialista, passando a se preocupar com as questões mais existências e os problemas humanos. De igual forma, a teologia vai deixando de objetivar a Deus de maneira essencialista e ontológica, para focar nos problemas do homem de seu tempo²⁹³.

Para Rudolf Bultmann (1884-1976) a teologia era ciência destrutiva. Amparado no liberalismo e na filosofia hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976), Bultmann acreditava que a função da teologia era desmistificar o texto bíblico e aplicar a sua mensagem ao mundo de hoje²⁹⁴, pois, segundo ele, a ciência foi capaz de apresentar ao homem moderno uma visão mais coerente da realidade. Assim como os liberais, deu forte ênfase ao Jesus Histórico e à desconstrução dos dogmas. Seu conceito de Cristo da fé também está fortemente ligado à visão heideggeriana. Bultmann entendia que a cosmovisão científica de sua época era antagônica à visão bíblica²⁹⁵. Para ele, o teólogo deveria partir de tudo aquilo que a ciência desmentiu, para ser capaz de retirar das Escrituras a Revelação que estaria

²⁹⁰ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 207-209.

²⁹¹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 209-211.

²⁹² CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 302-305.

²⁹³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 231-232.

²⁹⁴ GRENZ, S. J.; MILLER, D. L., Teologias contemporâneas, p. 53-60.

²⁹⁵ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 3, p. 530-535.

por debaixo de toda a carga mítica. Bultmann também foi um dos grandes representantes da Escola da História das Formas²⁹⁶²⁹⁷.

Karl Barth (1852-1912) entendia que o caminho teológico deveria romper com a história, tal ideia era para romper com o liberalismo de Harnack²⁹⁸. Barth partia da Teologia da Cruz para chegar à Teologia da Glória. Apesar disso, é possível afirmar que o seu pensamento teológico está fortemente marcado pelo objetivo pastoral, bem como, em um primeiro momento, pela busca pela resposta ao contexto de guerras. Inicialmente próximo ao Socialismo Cristão, rompe com este, bem como com o Liberalismo Teológico e o subjetivismo pietista, por entender que a sua tarefa de pastor exigia um caminho teológico diferente²⁹⁹. Para Barth, a tarefa da teologia era explicar a mensagem bíblica para o homem contemporâneo. Com tais pressupostos, elaborou a sua teologia dialética³⁰⁰. A noção que Barth possuía de Deus, também marcou seu método e conceito de teologia. Ele entendia que o Deus revelado nos Evangelhos era absolutamente transcendente. Deus, por sua graça, salva o homem que o aceita. A fé é a inclinação do homem em direção à graça. Barth defendia a tese de que só era possível conhecer a Deus por meio da cruz de Cristo. Para Barth a teologia deve ser cristologia, pois Cristo é o único meio de conhecimento de Deus. Para Barth, a teologia jamais poderia alcançar qualquer espécie de conhecimento divino por meio da história ou da natureza, negando assim a analogia do ser e a teologia natural³⁰¹. Barth cria que o intelecto da fé era apenas o reconhecimento do Verbo de Deus anunciado. Defendeu a ideia que a palavra de Deus era a única fonte de autoridade e poder³⁰². Em um segundo momento, sua teologia assumiu um caráter mais otimista. Ele alcançou equilíbrio ao entender que a manifestação de Cristo na história humana a

²⁹⁶ Hermann Gunkel (1862-1932) pode ser considerado o pioneiro do que mais tarde viria a se chamar crítica das formas. Prestando atenção aos diferentes gêneros literários e ao ambiente de origem dos textos (*Sitz im Leben*), ele contribuiu para a ampliação do método. A crítica das formas foi aplicada aos Evangelhos Sinópticos por Martin Dibelius (1883-1947) e Rudolf Bultmann (1884-1976). Porém, Bultmann utilizou nos estudos da crítica das formas uma hermenêutica bíblica inspirada na filosofia existencialista de Martin Heidegger²⁹⁶. A crítica das formas examina a estrutura ou organização do texto. Isso é feito por meio de uma análise individual dos elementos linguísticos nos âmbitos sintáticos, lexicográfico e estilístico. LIMA, M. L. C., Exegese bíblica, p. 107-109; PCB, A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 39-40; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 165- 229; FITZMYER, J., A interpretação da Escritura, p. 80; YECID, T. R. J., Exégesis diacrônica de la Bíblia, p. 151-214.

²⁹⁷ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 223-227.

²⁹⁸ GRENZ, S. J.; MILLER, D. L., Teologias contemporâneas, p. 14-16.

²⁹⁹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 3, p. 524-527.

³⁰⁰ GRENZ, S. J.; MILLER, D. L., Teologias contemporâneas, p. 17-22.

³⁰¹ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 569-570.

³⁰² FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 235-236.

valoriza. Por isso, a teologia precisa ser pastoral, pois Deus é misericordioso. Barth também valorizou o ecumenismo como uma espécie de veículo teológico³⁰³.

Ao contrário de Barth, Paul Tillich (1886-1965) entendia que a transmissão da Revelação divina deveria ser mediada pela cultura³⁰⁴. Entendia que de fato existia um hiato entre a sociedade cristã e os signos da cultura humana. Por isso, a teologia não poderia deixar de mirar a todas as formas de cultura, para encontrar formas e linguagens para traduzir a mensagem da Revelação³⁰⁵. Tillich escreveu sua teologia sistemática com o objetivo de buscar um diálogo entre filosofia e teologia³⁰⁶. Seu método será chamado de correlação e buscou salientar as questões existenciais humanas e seus correspondentes teológicos. Fundamental era a correlação que fez entre razão e Revelação³⁰⁷. Para ele, Revelação não era um conhecimento objetivo de Deus, mas o trazer à luz o princípio da transcendência do próprio ser, que é correlacionado a Deus. Deus é o ser mesmo. Para todas as categorias existenciais, correlacionou uma teológica. Tillich buscou a harmonia entre uma filosofia ontológica da religião com projeção existencialista e a mensagem kerigmática da Bíblia, para responder aos anseios mais fundamentais do ser humano. A teologia para Tillich também possuía um caráter missionário. Assim como Bultmann, buscou desmitologizar a imagem de Jesus Cristo, porém a novidade do seu intento é a inserção da categoria de símbolo, como portador da realidade significada. É notório também a sua original utilização da analogia³⁰⁸.

Para Gottlieb Söhngen (1892-1971) a teologia era a sabedoria de Deus revelada no caminho da razão crente. Para ele, o acesso a fé estava fundamentado na personalidade humana, não tanto por adesão às verdades, quanto pela ação de um Deus vivo que vem ao encontro do sujeito. Esse teólogo iniciou seu caminho intelectual na filosofia. Seu projeto mais fundamental era a busca por uma harmonia entre filosofia e teologia. Söhngen defendia que era possível harmonizar o tema da *analogia entis* com a *analogia fidei*. Assim como Tillich, utilizou a categoria do símbolo, porém divergindo em relação aos resultados dessa aplicação, em decorrência de seu uso específico. Ele pode ser considerado próximo à Velha Escola de Tübingen no que diz respeito às relações entre a verdade e a história no tema da

³⁰³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 237-238.

³⁰⁴ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 3, p.536-538.

³⁰⁵ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 571-572.

³⁰⁶ GRENZ, S. J.; MILLER, D. L., Teologias contemporâneas, p. 70-72.

³⁰⁷ GRENZ, S. J.; OLSON, R. E., A teologia do século XX e os anos críticos do século XXI, p. 140-143.

³⁰⁸ GRENZ, S. J.; OLSON, R. E., A teologia do século XX e os anos críticos do século XXI, p.150-154.

Revelação. Em relação ao método, idealizou uma divisão tripartite entre teologia histórica (a palavra de fé revelada na história salvífica), exegética (a linguagem da palavra de Deus como intermediação) e dogmática (conteúdo doutrinal ultimado no kerygma)³⁰⁹.

Uma das principais preocupações de Söhngen era o estatuto científico da teologia e sua unidade, bem como a busca de justificativa da teologia dentro do contexto universitário alemão. Uma das etapas fundamentais do caminho teológico idealizado por Söhngen era o exame das conclusões que poderiam surgir da pesquisa de parte da Patrística, do Pré-Tomismo e de Tomás de Aquino, conjugando-as com o que pode ser derivado das filosofias pré-cristã, moderna (especificamente Kant e Hegel), a fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger³¹⁰. Tal caminho pode ser encontrado em sua obra *Introdução filosófica a Teologia*, de 1955.

Söhngen quis dotar a teologia de bases histórico-temporais, sem sucumbir em positivismo ou historicismo. Tais empreitadas também visam à elaboração de uma teologia fundamental, não exclusivamente de tipo apologético, mas crítico em relação às próprias bases. Para Söhngen a teologia é feita dentro de uma aporia fundamental: o saber no mistério, ao passo que é também o saber de Deus pelo caminho da razão. Para ele essa síntese só é perfeita se cada antítese é compreendida e mantida em seu próprio local. A afirmação paulina da Sabedoria a partir de Deus no mistério é para Söhngen a fundamentação bíblica e a origem espiritual de toda a teologia cristã, que está sob uma relação fundamental: *sofia* com *mysterion*. Trata-se de um saber misterioso de Deus, revelado por seu Espírito para a própria glorificação de Deus, para a salvação humana na glória de Cristo. Para ele, existem relações básicas: o Espírito e a força da salvação, a letra da Escritura com a sua inteligência espiritual, o conhecimento com a fé e o amor, e, a sabedoria do mundo e a razão humana. Baseado em Paulo, sobre os conteúdos e a forma da sabedoria cristã, Söhngen define a teologia como um misterioso saber de Deus, que se nos revela de maneira salvífica, ao passo que permanece também oculto. Essa sabedoria de Deus é o mistério de Cristo, feito sabedoria por Deus para a humanidade. O mistério de Deus e sua sabedoria se referem à sua vontade salvífica. Para ele a sabedoria de Deus no mistério é conhecimento pela fé e só pela fé, não se tratando de um conhecimento inicialmente obtido pela inteligência humana, mas pela

³⁰⁹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 243-245.

³¹⁰ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 243-244.

Revelação, graça e virtude da fé. A fé é o único conhecimento autêntico que faz chegar a Deus por meio de Jesus Cristo³¹¹. Söhngen entendeu que o lugar da teologia era por natureza a Igreja. Mas não por isso o teólogo deveria deixar de buscar o diálogo com a razão humana na universidade, e, além disso, encontrar novas formas de expressão teológica para atingir as outras culturas, em decorrência de seu estatuto missionário³¹².

2.2.11

O início do século XX e os antecedentes teológicos diretos ao Vaticano II

Em 1910, na obra *Le Donné révélé et la théologie*, Ambrose Gardeil (1859-1931) inaugurou diversas questões para a teologia de antes do Vaticano II, durante e depois. Nela encontra-se a afirmação de que a teologia no passado não havia levado em consideração os aspectos históricos da Revelação. A perspectiva histórica da Escola de Tübingen, o Modernismo representado por Loisy, a Escola da História dos Dogmas e outras temáticas de caráter histórico, já haviam deixado tal afirmação latente. A reação imediata foram estudos teológicos que buscaram manter a doutrina da Igreja acerca dos conteúdos imutáveis do dogma, recorrendo ao dado apostólico e bíblico relacionado à pregação atual da Igreja. De importância fundamental foi a encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) de Pío XII (1876-1958), na qual os estudos bíblicos orientados pela exegese histórico-crítica eram estimulados. Além disso, houve também uma busca por renovação dos estudos patrísticos e medievais pela perspectiva histórica. Na França, surge a *Nova Teologia*, que busca responder às questões levantadas pela aplicação da perspectiva histórica ao conceito de fé e Revelação³¹³.

Importante também nesse contexto de mudança foi a encíclica *Humani Generi* (1958) que se posicionou acerca de algumas opiniões que incorriam no risco de minar os fundamentos da Igreja Católica. Tais opiniões eram representadas por filosofias e teologias que gozavam de popularidade, principalmente na França. Para a Encíclica, o maior problema estava na questão do método teológico e no conceito de teologia, pois as novas concepções poderiam negar a objetividade e validade perene das formulações doutrinárias e dogmáticas da Igreja, que segundo tais teólogos deveriam ser questionadas em virtude da historicidade e do contexto. Para

³¹¹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 245-247.

³¹² FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p.247-248.

³¹³ CONGAR, Y. M. J., Teologia, p. 313-314.

eles, segundo a Encíclica, era necessário voltar às afirmações bíblicas e patrísticas com a intenção de compreender suas expressões originárias. A encíclica também alertou para o uso de filosofias contemporâneas que deveriam servir de caminho para a adequação dos dogmas à mentalidade humana de então. Para tanto, se deveria pressupor que os mistérios da fé jamais poderão ser expressos de maneira definitiva, enquanto verdade, suas expressões dogmáticas são aproximativas, mutáveis, é necessário por isso, expressar a fé sempre de maneira nova. A encíclica condena tal pressuposto por incorrer em relativismo dogmático. Um dos grandes perigos é o de retirar da razão humana a sua capacidade de conhecer a verdade³¹⁴.

Nesse período, a teologia de língua francesa discutiu a fundo as questões da teoria da introdução teológica e do método. Tal iniciativa se deveu às obras de Gardeil, Marie Domenique Chenu (1985-1990) com seu tratado *La théologie comme Science au XIII* que marcou época e fundou uma certa tendência. Marie Yves-Joseph Congar (1904-1995) produziu um importante verbete intitulado *Théologie*, nele, em primeiro plano, está a questão do sentido e a justificação da teologia positiva e sua relação com a especulativa. Além disso: como participa a razão na compreensão, exposição, fundamentação, defesa e interpretação da doutrina da Revelação; a maneira como pode ser empregado na teologia o conceito aristotélico de ciência; que aplicação podem ter os conceitos e argumentos filosóficos na teologia; a possibilidade de serem deduzidos das verdades de fé como princípios pelo caminho da conclusão conhecimentos de novas verdades; se esgota a tarefa da teologia em mera explicação e desenvolvimento dos conteúdos da Revelação? Na obra *Essai sur le problème théologique* (1938), Louis Charlier (1889-1971) negou a função dedutiva da teologia, não admitindo conclusões teológicas propriamente ditas. Note-se que estavam em questão problemáticas e contribuições já trazidas por Santo Tomás de Aquino, portanto, estava em jogo o valor de sua obra³¹⁵.

Uma questão para a *Nova Teologia* era a cientificidade da teologia, sua natureza, funções e método. A *Nova Teologia* entendia que a Escolástica havia sistematizado o conceito científico de teologia em detrimento da compreensão patrística, havendo por isso, a necessidade de um novo equilíbrio. Tal manobra escolástica era acusada de afastar os teólogos da linguagem bíblica. A *Nova Teologia* também considerava que Tomás de Aquino tinha rompido com a tradição

³¹⁴ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 251-254.

³¹⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 121.

precedente, ao construir seu sistema teológico nos moldes metafísicos. A *Nova Teologia* entendia que esse modelo isolava da real atividade teológica, pois separava em duas instâncias a fé e a razão, que viviam uma síntese satisfatória na tradição agostiniana. Tal procedimento escolástico isolava a fé da simplicidade do Evangelho. A nova escola de teologia defendia a tese de que tal método ignorava as categorias de história, evolução, subjetividade e vida concreta³¹⁶.

Considerado o pai da *Nova Teologia*, Henri de Lubac fez teologia levando em consideração as questões impostas pela emergência da perspectiva histórica, o lado subjetivo da fé³¹⁷, a temporalidade do dogma, a concepção do conceito de Revelação não nocional, a graça e a necessidade de aceitar a evolução dos enunciados de fé³¹⁸. Seu nome é estritamente ligado à opinião original de que a teologia deveria afastar-se de um escolasticismo para aproximar-se de suas fontes mais antigas, os Padres. Essa volta deveria ser renovadora para a teologia. Seus maiores estudos são sobre Os Padres da Igreja. Seu caminho inicia-se fundamentalmente por conceitos abstraídos dos estudos patrísticos. Entendia que a Revelação não era preferencialmente a manifestação de verdades imutáveis na história, mas manifestação da Verdade em Pessoa. Para ele, as expressões dogmáticas de fé eram necessárias, mas espelhavam o fato de que a Verdade nunca será esgotada nas expressões dogmáticas, por isso a evolução das mesmas³¹⁹.

De Lubac entendia que a fé é mais uma recepção do dom da graça de Deus, não apenas a vontade livre de aceitar uma determinada verdade, seja por decisão ou por inteligência compreensiva. Ligado ao tema da fé e atento às questões urgentes de seu tempo, dialogou e pesquisou intensamente o problema do ateísmo, em espírito de diálogo e compreensão, nesse aspecto revela-se a sua valorização do caráter também pastoral da teologia³²⁰. Além dos estudos patrísticos, De Lubac também foi fortemente marcado pelos estudos escolásticos sobre o conceito de graça. Para ele a Igreja é principalmente uma comunidade onde manifestavam-se as ações de Cristo. Notável em De Lubac é a sua relação com as tendências metodológicas e as reflexões sobre os temas teológicos empreendidos pela tradição teológica mais recente, dialogando com Newman, Möhler, Adam, Chenu e Congar³²¹.

³¹⁶ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 255

³¹⁷ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 181-185.

³¹⁸ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 566.

³¹⁹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 269-271.

³²⁰ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 194-195.

³²¹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 270-274.

Apesar de ter sido formado em ambiente tomista, Marie Domenique Chenu seguiu um percurso teológico de corte espiritual e vital, fortemente ligado à obra social, fundamentando tais ações no pensamento de Santo Tomás. Seguindo a metodologia histórica, seu pensamento e vida foram marcados pela especulação sobre a natureza da teologia e da fé e como a obra social é consequência de determinada compreensão da fé e da teologia³²². Tal concepção possui forte fundamentação cristológica, amparada principalmente na teologia das duas naturezas de Cristo. Para Chenu, a fé era a contemplação crente de um Deus salvador experimentado interiormente pela palavra, da história cristã (entendida por ele como Tradição) e a experiência comunitária de todos os crentes. A teologia era a escuta da obra de Cristo mediante a sua encarnação na história, prolongada na Igreja e refletida, mediante e nos problemas atuais. Teologia e fé devem ultimar na ação³²³. Especialista em Tomás, entendia que a *Questio* I, artigo IV da Suma Teológica, fundamentava o aspecto prático da teologia. A teologia é ciência especulativa e prática. Tudo que especulou, viveu e praticou, buscou seguir essa dinâmica. Para Chenu a teologia comporta um paradoxo, mas esse justifica a dualidade e a unidade da natureza e do método teológico³²⁴.

No pensamento de Chenu, a teologia possui dois tipos de inteligibilidade. A primeira era a filosófica, que objetivava à arguição do universal e imutável³²⁵. A segunda era a histórica, que remete ao mutável e concreto da vida. Ele entendia que o homem moderno, pede mais que verdades ou doutrinas, mas soluções para vida cotidiana. Para Chenu, a teologia era eminentemente eclesial, pois o Corpo Místico de Cristo na história, tanto institucionalmente como em seu carisma próprio, em ato, é o lugar da Tradição, enquanto essa é o desenvolvimento vivo e comunitário da Escritura, que deve ser relida em cada nova geração. Nesse desenvolvimento está a compreensão, intelecção e a prática.³²⁶

Marie Yves-Joseph Congar entendia que a teologia precisava considerar as questões trazidas pelo Modernismo e a teologia contemporânea, seja católica ou protestante, levando em conta os resultados e os métodos da indagação histórica do método histórico-crítico (reconstrução do passado e dinamismo do presente), porém valorizando a experiência religiosa subjetiva cristã³²⁷. Uma das principais questões

³²² DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 565.

³²³ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 129-131.

³²⁴ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 259-260

³²⁵ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 131-132.

³²⁶ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 261-262.

³²⁷ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 159-162.

para Congar foi o tema do Ecumenismo³²⁸. O início de sua prática teológica era a tentativa de uma reconstrução histórica da temática abordada. Muitas vezes buscou abordar a história utilizando de concepções duplas acerca de um mesmo objeto³²⁹. Exemplo: A Igreja como instituição e a Igreja como Corpo Místico. Dessa maneira abordou muitas temáticas relativas à história da Igreja. É possível observar que a eclesiologia era uma das principais bases teológicas do método de Congar³³⁰, que na grande parte de suas obras entendia que a teologia deveria ultimar numa compreensão maior sobre a Igreja, sua ação no mundo, por meio dos leigos principalmente, em vistas ao ecumenismo. Para Congar a Igreja era o que existia de mais concreto. Foi pioneiro na reflexão acerca do laicato, sua contribuição para a teologia e seu aspecto missionário³³¹.

Assim como em De Lubac, a teologia de Jean Daniélou (1907-1994) está marcada pelo estudo dos Padres, pela perspectiva histórica e pela atualização da vivência da fé. Porém ampliou o arco da busca às fontes, explorando também o campo da liturgia e da Bíblia. Foi um grande apreciador da forma que os Padres interpretavam a Bíblia. Daniélou é considerado um dos pioneiros em valorizar os contatos da teologia com a filosofia marxista e existencial, principalmente Soren Kierkegaard. Cria ele que tais correntes eram as mais aptas para expressar as categorias bíblico-patristicas cristãs, no contexto da subjetividade e da perspectiva histórica, além de boas mediações para as outras religiões e culturas³³².

O Daniélou, mais maduro, deu forte ênfase ao aspecto missionário da teologia. Entendendo que deveria pensar a Catolicidade da Igreja e da fé no seu diálogo com as outras religiões e culturas. Também refletiu sobre laicato e sua contribuição específica em teologia, especialmente na sua natureza missionária. No que diz respeito à missão teológica de alcance aos povos e culturas, foi contra as ideias de separação entre fé e cultura. Apesar disso, é identificado também com a ideia da defesa mais conservadora do papel magisterial e institucional da Igreja enquanto guardadora da fé revelada e professada. Porém, entendia que deveria haver liberdade no trabalho teológico. Ele defendeu a ideia de que os dogmas são aproximações sempre maiores às verdades plenas e inesgotáveis da Revelação³³³.

³²⁸ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 162-175.

³²⁹ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 159-162.

³³⁰ DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 566.

³³¹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 264-268.

³³² FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 274-276.

³³³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 277-280

Em seu diálogo crítico com os teólogos, bem como demonstrando o valor dado ao ecumenismo, foi um debatedor das concepções de fé defendidas por Bultmann por meio do seu método desmitologizador. Daniélou cria que tais noções causam dano a natureza real, histórica e objetiva da fé: a Encarnação e a Ressurreição de Jesus Cristo. Esteve próximo às ideias de Barth sobre as questões de teologia natural e conhecimento de Deus pela fé e graça, mas foi defensor da valorização das capacidades humanas³³⁴.

Com um profundo diálogo com a filosofia do seu tempo, um dos principais projetos de Karl Rahner foi a reinterpretação da teologia tomista para o seu tempo. A filosofia é sua principal base teológica, tendo recebido o influxo do pensamento de Joseph Maréchal (1878-1944), Heidegger, Kant e Hegel. Rahner confere um caráter fundamental ao existencialismo heideggeriano, mesclado à filosofia transcendental de Kant e ao neotomismo de Maréchal. Rahner buscou reinterpretar o tomismo levando em conta a historicidade. Também esteve atento aos estudos patrísticos. A maior originalidade de Rahner foi afirmar que existe a prefiguração na natureza humana da Revelação cristã e seus conteúdos, sem que isso negue seu caráter de gratuidade³³⁵.

Rahner entendia que o teólogo também deveria direcionar o seu trabalho para as questões humanas e sociais, logicamente por entender que a teologia possui uma natureza eminentemente missionária. Em decorrência disso, foi um grande defensor da liberdade do trabalho do teólogo e sua livre reflexão em mundo extremamente plural. Nesse contexto, Rahner refletiu sobre o problema do ateísmo e da secularização³³⁶.

Rahner é considerado um ponto de ruptura na maneira de fazer teologia em relação à tradição que o precede. Isso se prova pelo embate ocasionado pela interpretação que ele opera na teologia Neoescolástica, tendo como critério formal a filosofia transcendental e existencial. Um dos principais fundamentos metodológicos de Rahner é o chamado giro antropológico, para que a teologia rompesse com o objetivismo escolástico. Isso significa que o teólogo não deveria partir de conteúdos objetivos sobre um Deus revelado, mas que deveria partir daquilo que está implícito na própria natureza humana para chegar aos conteúdos da Revelação prévia que está no próprio homem. Para ele, teologia é antropologia

³³⁴ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 280.

³³⁵ MONDIN, *Grandes teólogos do Século XX*, Vol. 1, *Os teólogos católicos*, p. 99-107; BUSTAMANTE, G. B., *El método antropológico trascendental*, p. 53-56.

³³⁶ BUSTAMANTE, G. B., *El método antropológico trascendental*, p. 71-79.

transcendental. Rahner dizia que o homem é um ser que tem transcendência absoluta para Deus e que por isso não existiam contradições entre antropocentrismo e teocentrismo, mas que seriam diferentes faces de uma mesma realidade, nenhum é inteligível sem o outro. Nessa dinâmica metodológica, Rahner refletiu e trabalhou sobre todos os conteúdos dogmáticos da fé³³⁷.

Assim como seus contemporâneos, Edward Schillebeeckx recebeu um forte influxo das tendências modernistas em sua metodologia teológica, são elas: a perspectiva histórica, o subjetivismo e a interpretação fenomenológica e personalista da vida. Sem negar as tendências do seu tempo, Schillebeeckx é grande devedor de sua formação tomista, abordando os problemas da especulação da teologia em perspectiva histórica e fenomenológica, baseado em Merleau Ponty. É também um representante da teologia hermenêutica, principalmente quando se trata do aspecto prático da sua teologia e de suas análises da experiência cristã³³⁸. É classificado como um hermeneuta, em decorrência do influxo das concepções fenomenológicas e existenciais da teologia. Seu método teológico também esteve fortemente impregnado dos estudos patrísticos e bíblicos³³⁹.

Schillebeeckx é considerado um teólogo hermeneuta, pois interpretou os aspectos da fé tendo a mesma fé como ponto de partida. Sua concepção do conceito de fé é a de que ela supõe uma confrontação com o Deus vivo que fala no presente, ao passo que é também uma recordação e audição, em todos os tempos, daquilo que foi testificado nas Escrituras e na Tradição. Para ele, a fé é também o resultado de uma Revelação atual de Cristo, na Igreja, por meio do Espírito. Quando ele afirma que é atual, não quer dizer que a palavra original sofra mutação, mesmo sendo reapropriada em diferentes épocas e contextos. Essa palavra reafirmada e aceita sempre novamente na história é registrada em formulas, tornando-se participante da palavra original. Nisso se expressa o seu conceito de Tradição. Seu conceito de progresso dogmático deriva desse princípio de Tradição. O dogma é sempre reinterpretado. Mesmo que tal reinterpretação resulte em conceitos distintos, linguagem distinta e novos sinais culturais, referem-se sempre à mesma realidade dogmática afirmada. O que mantém essa ligação é o duplo horizonte da teologia, o passado e o futuro, em vista do qual, é apresentado o aspecto ortoprático do formular uma nova visão da mesma verdade³⁴⁰.

³³⁷ BUSTAMANTE, G. B., *El método antropológico trascendental*, p. 57-70.

³³⁸ DELPERO, C., *Génesis y evolución del método teológico*, p. 581.

³³⁹ MONDIN, *Grandes teólogos do Século XX*, Vol. 1, *Os teólogos católicos*, p. 246-249.

³⁴⁰ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 293-294.

Destacou sua concepção missionária da teologia ao refletir sobre os problemas impostos pelo agnosticismo e o ateísmo. Porém, sua originalidade consistiu em abordar esse problema confrontando a interpretação cristã da realidade com aquela feita pelos representantes da secularização. Compreender o pensamento dessas correntes era necessário para apresentar a interpretação cristã de maneira mais eficaz e em linguagem própria. Ele entendia que era necessária uma nova formulação da teologia natural, pois essa havia sido negada na Reforma, na filosofia moderna e contemporânea. Tal reformulação deveria partir de um interesse teológico legítimo sobre os problemas do mundo e dos homens. Tal caminho seria capaz de produzir um novo conhecimento de Deus. Schillebeeckx entendia que no futuro seria necessário à teologia um falar sobre Deus prescindindo da Revelação³⁴¹.

Apesar de sua ligação ao fundamento existencial de Rahner, Piet Schoonenberg (1911-1994) esteve ligado aos estudos bíblicos, em conexão com a experiência cristã. Para ele, toda a teologia deveria expor o significado prático das afirmações ortodoxas. Para ele, o trabalho teológico consiste em dar expressão reflexiva e sistemática àquilo que foi vivido pela comunidade de fé. Seu principal fundamento metodológico é a ortopraxis. Ela é o início de um caminho, bem como também o seu fim³⁴². Outra questão metodológica que marcou seu trabalho foi a interpretação hermenêutica dos dogmas. Para ele, os dogmas deveriam ser reinterpretados segundo uma tríplice base: o bem do homem atual, a hodiernidade da mensagem e a situação histórica. Além desses, existem também mais três princípios decorrentes desses. Primeiro ele afirmava que os textos apenas respondem às questões que podem ser levantadas em determinado momento. A hermenêutica deve ser realizada a partir do contexto histórico a que responde. Em decorrência do fato de que as formulações dogmáticas foram sempre recusa momentânea de alguma opinião herética ou heterodoxa, não foram a única expressão possível do mistério que se buscou defender e expressar, portanto é necessário uma melhor expressão e reinterpretação do mistério. Em relação às questões metodológicas nos estudos bíblicos, conjugou a interpretação literal com a alegórica e tipológica³⁴³.

³⁴¹ MONDIN, Grandes teólogos do Século XX, Vol. 1, Os teólogos católicos, p. 253-254.

³⁴² FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 297-298.

³⁴³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 299-301.

2.2.12

O método teológico segundo o Concílio Vaticano II

Inúmeras questões desembocaram no Vaticano II (1962-1965). A volta às fontes para reincorporar conceitos que teriam ficado esquecidos; a valorização do aspecto histórico e progressivo da Revelação, não mais vista apenas como transmissão de verdades, mas como encontro pessoal; as principais fontes da teologia, a Escritura e a Tradição, que passaram a ser analisadas também sob o método histórico; elaboração teológica desde uma perspectiva de pastoralidade e atenção às questões do mundo, em decorrência de uma pluralidade secularizada; a mediação com o tempo presente, não apenas feita por meio da filosofia, mas por todas as ciências possíveis; a incorporação da experiência e da reflexão existencial, que se reflete em: pilares teológicos desde a pessoa, ontologia interpessoal, perspectiva desde a historicidade e a funcionalidade³⁴⁴; uma nova perspectiva ecumênica para a teologia; a forte ênfase no aspecto comunitário da fé; novas eclesiologias; busca por maior ação social da igreja.

A exposição conciliar, embora não querendo impor um esquema rígido ao método teológico, indica algumas orientações metodológicas essenciais, que não podem deixar de ser observadas, e convida a reflexão teológica a pensar, de modo orgânico e unitário, os princípios fundamentais da centralidade de Cristo no mistério da salvação, a atenção antropológica, a finalidade pastoral e espiritual³⁴⁵.

Os traços metodológicos e a natureza da teologia, como observados nos teólogos da subseção anterior, expressam as preocupações que chegavam ao Vaticano II e também serviriam como novos caminhos. O Vaticano II foi convocado para falar sobre problemas teológicos concretos, visando a uma dimensão mais pastoral da Igreja. Pode-se dizer que o Vaticano II foi inovador para o método teológico e para a compreensão da própria teologia. Ele propôs a Bíblia com sua eterna verdade, a Tradição, os Padres em sua interpretação mais próxima ao dado e ao pensamento moderno como portador de algo a dizer. Além disso, buscou realmente ser ecumênico ao escutar e discernir aquilo que diziam os irmãos de outras confissões cristãs e religiões não cristãs. Tudo o que ficou decretado, em relação ao método, passou a exercer um papel irrenunciável no trabalho teológico católico³⁴⁶.

³⁴⁴ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 303-306

³⁴⁵ POZZO, G., Método, p. 509.

³⁴⁶ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 311-315.

O Vaticano II propôs a renovação do método teológico no que tange também à formação dos futuros pastores. Em seus números 16 e 17, o Decreto *Optatam Totius* (1965) firmou importantes diretrizes para o método teológico. Neles, foi declarada a importância fundamental do magistério para a definição mais exata da doutrina. Também reafirmou o que disse a *Dei Verbum*, de que a Escritura deveria ser a alma da Igreja e o quanto a exegese é importante para tanto. Também ressaltou o valor dos Santos Padres e da história da Igreja e dos dogmas como medida para a correta interpretação da Revelação posterior. Santo Tomás também foi afirmado como a medida da especulação teológica mais correta possível. A liturgia também foi posta como lugar teológico. O ecumenismo e o diálogo inter-religioso foram postos como veículos teológicos. Além desses, itens fundamentais, o decreto estimulou a criação de novas propostas didáticas para o ensino teológico³⁴⁷.

Para o Concílio, conforme se encontra na *Dei Verbum* (1965), a Sagrada Escritura deve ser a alma da teologia, apoiada pela Tradição³⁴⁸. No que diz respeito à Bíblia, o Concílio propôs uma exegese teológica, e não uma exegese puramente histórica. O Concílio entende que ambas se robustecem mutuamente. O Concílio entendia que a invocação dessas fontes deveria superar a maneira mecânica e objetivista. O Concílio entendia que tal fato seria superado a partir do momento em que tais fontes também o fossem para a liturgia e vida da Igreja³⁴⁹. A prova disso é a imensa profusão de conceitos bíblicos usados para compor o texto da *Lumen Gentium* (1964)³⁵⁰.

O pensamento do Vaticano II sobre a natureza e sobre o método da teologia está expresso no n. 16 da *Optatam Totius*. Com base no conceito renovado de Revelação, tal como está exposto em *Dei Verbum*, compreendem-se o sentido e o alcance da renovação do método teológico. O decreto *Optatam Totius* ensina que a Escritura é o ponto fundamental do procedimento, seja porque o desenvolvimento dos temas bíblicos está na base das verdades a aprofundar, seja porque a Escritura é a alma da teologia (*Dei Verbum* 24). O texto conciliar prossegue na direção de assumir a voz dos Padres da Igreja e a evolução histórica do dogma, entendida como percurso necessário para compreender o esclarecimento do dado revelado. Por conseguinte, as definições dogmáticas são ponto de chegada de uma longa caminhada de fé, no interior da vida e do pensamento da Igreja, e pontos normativos para compreender a mensagem revelada. Segue-se depois o momento especulativo da teologia, que consiste em ilustrar o máximo possível os mistérios salvíficos da fé, tendo em conta especialmente o exemplo de Tomás de Aquino. Finalmente, outra função da teologia é mostrar a continuidade entre anúncio bíblico, história da fé, reflexão especulativa e liturgia, piedade cristã e edificação da Igreja. Neste contexto, o Concílio convida a buscar a solução dos problemas humanos à luz da Revelação, a aplicar suas verdades eternas às condições mutáveis da humanidade e a transmiti-las de maneira apropriada a nossos contemporâneos³⁵¹.

³⁴⁷ VATICANO II, *Optatam Totius* 16-17.

³⁴⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 207-209.

³⁴⁹ VATICANO II, *Dei Verbum* 8-9.

³⁵⁰ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 315-317.

³⁵¹ POZZO, G., Método, p. 509.

O Concílio soube valorizar a categoria da imagem e do símbolo em teologia, declarando que a Escritura está repleta deles, e que os Padres da Igreja compreenderam tal realidade, expressando isso em sua forma de fazer teologia. Talvez seja por isso que propuseram a Liturgia como fonte teológica. Sendo a Igreja o lugar teológico por excelência, pois é nela que se expressa a comunidade no caminho escatológico, em caráter ministerial e missional tendo em vista sempre que deve responder aos problemas do homem e do mundo³⁵².

Existem três linhas gerais que podem mostrar os traços marcantes da compreensão da natureza e missão da teologia e seu método, segundo o Vaticano II. São elas: a relação entre a teologia e o pensamento moderno e a teologia e o histórico, o pluralismo teológico e a liberdade na Igreja.

O Concílio admirou, valorizou e apreciou os valores que o mundo poderia contribuir. Buscou entender essa dinâmica para contribuir com aquilo que poderia ser compatível com a missão da Igreja. Além disso, soube apreciar as ciências, pois essas possibilitam uma melhor compreensão das realidades humanas. Dessa forma, é possível aos pastores e teólogos discernir melhor o contexto e aplicar de maneira mais eficaz a mensagem de salvação revelada em Jesus Cristo. Observa-se que a Igreja sempre deve ter o objetivo de evangelizar o mundo, isso demonstra que os Padres conciliares entendiam que esse deveria ser e sempre foi o objetivo da teologia. A teologia é a hermenêutica que deve interpretar os sinais dos tempos. Estes, são dinâmicos e têm mudado aceleradamente³⁵³.

O Vaticano II levou em consideração a afirmação de que os dogmas estavam condicionados a uma determinada linguagem e cultura, sendo necessário compreender melhor tal realidade e seus possíveis entraves. Além disso, por se tratar de expressões da fé, o Concílio entendeu que era necessário utilizar os novos recursos para expressar seus conteúdos de verdade.

Para que a vida cristã se acomode à índole e o caráter de qualquer cultura (...) é necessário que em cada território sociocultural se promova a reflexão teológica pela qual são submetidas uma nova investigação, à luz da Tradição da Igreja Universal, os fatos e as palavras reveladas por Deus, consignadas nas Sagradas Escrituras e explicadas pelos Padres e o Magistério da Igreja. Assim será mostrado por quais caminhos pode a inteligência chegar à fé, tendo em conta a sabedoria e a inteligência dos povos³⁵⁴.

O Concílio enfatizou que as expressões teológicas são diferentes do depósito das verdades de fé e dependem dela. Por isso, os teólogos devem buscar a melhor

³⁵² FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 318-319.

³⁵³ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 320-323.

³⁵⁴ VATICANO II, *Ad gentes* 21-22.

expressão conceitual. Deve-se sempre reapresentar as verdades de fé sem alterar o seu verdadeiro sentido³⁵⁵.

A respeito do pensamento histórico, o Concílio foi inovador e sóbrio. Sóbrio ao defender que tudo aquilo que, no passado, a Igreja discerniu, refletiu e registrou foi por meio do Espírito e da cultura de seu tempo, carregando sempre valor de verdade. Por isso, a teologia deve atentar para a história, não para desconstruir ou modificar, mas para compreender melhor e explicar melhor tudo o que foi registrado. Ao abordar o tema da Escritura, com vistas à historicidade no método, a *Dei Verbum* afirma que se deve inquirir o sentido que o hagiógrafo, em determinadas circunstâncias, dada a condição de seu tempo e cultura, quis expressar com a ajuda dos gêneros literários. A Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo Espírito que foi escrita³⁵⁶.” Em vistas de que deve atender ao contexto da unidade das Sagradas Escrituras, a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé.

No que tange à liberdade da teologia, o Concílio declarou uma realidade já existente dentro da história da teologia. Sempre houve uma pluralidade de caminhos teológicos distintos entre si. Por isso, no tema da liberdade da teologia e da sua pluralidade, o Concílio foi inovador e prudente. De certa maneira, o Magistério sempre tolerou e guardou tal fato. A pluralidade é legítima quando enriquece a unidade³⁵⁷. O Vaticano II expressou que a teologia não deve apenas dar respostas às questões mais urgentes e graves que o seu tempo exige, mas pode e deve usar como hermenêutica os conhecimentos e problemas de cada época para uma maior compreensão da mensagem³⁵⁸.

Além de buscar fazer teologia fundamentado naquilo que Concílio Vaticano II, Ratzinger participou do evento como perito teológico. O Vol. 7 de suas obras completas, dividido em duas partes, trata-se de comentários aos documentos desse Concílio. Em tais comentários, é possível observar como o Vaticano II influenciou a teologia de Ratzinger³⁵⁹.

³⁵⁵ VATICANO II, *Gaudium et Spes* 62.

³⁵⁶ VATICANO II, *Dei Verbum* 12.

³⁵⁷ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 325-330.

³⁵⁸ FERNÁNDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 330.

³⁵⁹ RATZINGER, J., Obras Completas VII/1, 2. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II.

2.2.13

O método teológico na teologia contemporânea

Em decorrência das muitas e aceleradas mudanças atuais, a teologia se viu encarregada de uma tarefa complexa: responder às incontáveis demandas do tempo presente. O desafio não é mais intenso e o resultado é uma pluralidade de propostas metodológicas diversas. Em meados do século XX, surgiram várias vertentes: teologia da secularização e teologia da morte de Deus, teologia da libertação, teologia da esperança, teologia política, teologia hermenêutica etc. Tal fato também se expressa nas diferentes mediações que a teologia tem ao seu dispor³⁶⁰.

A teologia da secularização e a teologia da morte de Deus podem ser analisadas conjuntamente, pois partem de um mesmo fundamento: a aceitação de uma cultura completamente secularizada e livre da religião cristã. Em perspectiva teológica, é possível afirmar que talvez sejam herdeiros da teologia protestante liberal, ainda sustentada por alguns no contexto alemão do pós guerras. Friedrich Gorgaten (1887-1967) e Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), cada um com seus matizes específicos, são os possíveis iniciadores das bases teológicas mais diretas dessas correntes. Ambos teólogos propuseram uma nova maneira de expressão teológica, secularizando determinados conceitos teológicos. Gorgaten, possuía um princípio fundamental que sistematizou em oposição a Barth. Para ele, existia a lei de Deus e a lei humana. Segundo esse princípio ele afirmou a tese de que caberia ao homem construir o seu mundo histórico de maneira secularizada³⁶¹. Bonhoeffer, chega à mesma conclusão, mas critica o obrar puramente secularizado humano, criticando o Nazismo e as Igrejas a ele aliadas. Para ele, em meio às contradições e sofrimentos do mundo, existe um cristianismo inconsciente³⁶². Tendo como base os princípios desses teólogos, os protestantes norte americanos irão formular um novo método para interpretar o Cristianismo³⁶³. Convém destacar duas vertentes. O chamado Ateísmo Cristão, representada por Gabriel Vahanian (1927-2012). A segunda, o Cristianismo irreligioso, liderado por Thomas Altizer (1927-2018). Essas correntes representam de fato um pensamento considerado radical³⁶⁴. No contexto citado, é possível observar a influência do neopositivismo e da analítica

³⁶⁰ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 331-332

³⁶¹ VILANOVA, E., Storia della teologia cristiana Vol. 3, p. 540-544.

³⁶² DELPERO, C., Génesis y evolución del método teológico, p. 585.

³⁶³ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 332-335.

³⁶⁴

filosófica de cunho linguístico³⁶⁵. Tais filosofias negam a possibilidade de apreciação de tudo o que é transcendente. Suas bases teológicas se encontram em Bultmann e Paul Tillich³⁶⁶.

Fundamentalmente, a afirmação da morte de Deus, não assume a morte do ser de Deus em si, mas sim no espírito e na cultura humana. Deus morreu subjetivamente. É afirmada a manifestação daquilo que é sobrenatural e transcendente. Todas as afirmações de caráter metafísico devem ser substituídas por outras de corte político. Deus morreu em nosso tempo por não ser um conceito verificado em nossa história presente. Morreu literalmente em Cristo. O conceito de fé é substituído pelo da liberdade, pois essa é verificável, aquela remete a esfera daquilo que não é, logo é irrelevante para a teologia³⁶⁷. Essa proposta é teológica às avessas, pois pretende que teologia não é o falar sobre Deus, seu ser e suas realidades de maneira objetiva, mas prescindindo da fé sobrenatural baseada na aceitação de que Deus se manifestou divinamente em Jesus Cristo. O mérito dessa teologia talvez esteja a intenção de buscar uma renovação da teologia natural e ter focalizado a atenção para os aspectos políticos e práticos da fé cristã, bem como a atenção mais direta ao mundo secularizado e a aceitação de suas categorias de pensamento³⁶⁸.

Jurgen Moltmann (1926) é o pai da Teologia da Esperança. Sua mediação filosófica se encontra em Hegel e Karl Marx (1818-1883). Ambos entendiam que a história sempre sinaliza e avança para o futuro. Com sua teologia, Moltmann buscou renovar as relações entre a fé e sua encarnação no mundo, entre o mundo de Deus e a terra dos homens e entre teoria e práxis³⁶⁹. Moltmann buscou ressaltar que o cristianismo sempre compreendeu a história como uma realidade de dinamismo aberto, sempre em novidade, na qual Deus é um Deus de promessas, responsável pelo desenrolar de um tempo imprevisível. Para ele, a ressurreição de Cristo não encerra algo definitivo, mas aponta para uma promessa nova, que cumpre uma promessa passada, apontando para uma promessa futura. Essa promessa deve resultar numa modificação na vida e na história³⁷⁰. O conceito de fé de Moltmann quer significar algo mais ligado à uma atitude de esperança. Em contraposição aquela fé que se firma apenas complacentemente no passado, em verdades

³⁶⁵ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 3, p. 544.

³⁶⁶ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 335-336.

³⁶⁷ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 3, p. 544.

³⁶⁸ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 337-338.

³⁶⁹ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p.338-339.

³⁷⁰ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 340.

imutáveis. Essa esperança deve resultar numa práxis de ação social e política por parte da Igreja³⁷¹. Em decorrência desse conceito de fé, e de toda a compreensão que possuía da missão da teologia e da Igreja, a disciplina escatológica assume papel fundamental no projeto de Moltmann³⁷².

A teologia política tem seu principal representante em Johan Baptist Metz (1928-2019), influenciado por Bultmann e Rahner. De Bultmann, Metz extraiu a tese de que a fé deve ser um sentimento básico acerca de uma decisão pessoal do crente. Disso, ele deduz que tal atitude deve virtualizar a condição sócio-política do homem, em decorrência do caráter escatológico da fé. Rahner o influenciou nas questões ligadas à importância existencial que os enunciados de fé possuem para o homem contemporâneo. Assim como Moltmann, parte dos enunciados escatológicos. A função da teologia é apropriar-se dos enunciados escatológicos, tirar deles as consequências políticas para a ação do cristão na sociedade, em prol da construção do Reino de Deus. Teologia é escatologia, não sobre as realidades futuras, mas sobre como afetam o presente. A teologia deve ser capaz, segundo Metz, de extrair todas as implicações políticas e sociais da fé. Sua teologia é uma crítica às que se refugiavam na eclesialidade. O objetivo da teologia deve ser o de fazer a comunidade de fé ir para fora de seus próprios limites, definir de novo as relações entre religião e sociedade, Igreja e domínio político e fé escatológica e práxis social. Metz entendia que a teologia deveria possuir uma natureza eminentemente crítica e revolucionária³⁷³.

A motivação inicial dos pais da Teologia da Libertação, liderados por Gustavo Gutiérrez (1928) é intenção declarada de aplicar as virtualidades libertadoras do Vaticano II. Entendem eles que uma das principais missões da teologia é essa. A reflexão dos teólogos dessa corrente parte da situação injusta na política, econômica e sociedade da América Latina, com o objetivo de libertar, por meio da práxis da Igreja, o continente subdesenvolvido das amarras que o prendem. Subentende-se que existe um correlato para o termo libertação. Os teólogos pressupõem que de fato existe no continente a dependência e dominação³⁷⁴.

É possível observar o caráter prático de tal teologia. Todo o conteúdo teológico resultante deve ser base para uma práxis libertadora da Igreja, responsável por tal revolução. Tal teologia ficou marcada em seus inícios por sua mediação

³⁷¹ VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana* Vol. 3, p. 552-553.

³⁷² FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p.341-342.

³⁷³ FERNANDEZ, L. M., *Los caminos de la teología*, p. 342-347.

³⁷⁴ BINGEMER, M. C. L., *Teologia Latino-Americana*, p. 11-19.

filosófica marxista, por ser uma filosofia que propunha uma análise histórica, social, cultural, econômica e política da realidade³⁷⁵. Outro fundamento marcante de seu método é a chamada opção preferencial pelos pobres. A Igreja deve optar por isso, pois assim o fez Deus, como consta nas Sagradas Escrituras, segundo a interpretação dada pela corrente em questão. Tal fato é o local fonte fundamental que serve de base para a reflexão desde a fé e a ação libertadora e transformadora. Tal lugar teológico é o que distingue tal teologia das produzidas no contexto europeu. Existe a vontade de diferenciar a sua compreensão da natureza e missão da teologia daquelas de contexto mais desenvolvido. Apesar disso, eles buscam universalizar a sua teologia, pois compreendem que os problemas de que partem existem em todo o mundo. Ou seja, sua teologia possui o caráter de uma análise estrutural em vistas a uma desconstrução crítica. A sua crítica alcança até mesmo a Igreja, acusada por muitos de sustentar tal sistema estrutural, considerado maligno. Outra premissa fundamental guia o seu método. O fundamento cristológico desde a perspectiva do Jesus histórico, pregador do amor da igualdade entre os homens e da justiça³⁷⁶.

A Teologia da Esperança, a Teologia Política e a Teologia da Libertação, foram objetos da reflexão crítica de Ratzinger. No Vol. X das suas obras completas, sobre escatologia, se encontram textos onde abordou as questões metodológicas das mesmas e reafirmou a que pensou ser ideal³⁷⁷.

Harvey Cox (1929) entende que a Revelação divina deve ser interpretada em chave lúdica, livre e desprestenciosa. Nessa perspectiva fundamental, desenvolve a teologia como uma espécie de hermenêutica. Ele é contra toda a sistematização teológica, até mesmo as do passado, um pensador isolado do diálogo com a tradição teológica que o precede. Ele entende que seu *Homo festivus* ou *Homo ludens* é o mais apto a captar e interpretar os conteúdos revelados. Todo esse conteúdo captado deve ser transmitido por meio do humor e da ludicidade, da alegria e da fantasia, bem como da festa, pois nessas realidades o homem expressa de forma mais verdadeira a essência daquilo que de fato é. Cox entende que a Bíblia expressa tal linguagem³⁷⁸.

³⁷⁵ MEDINA, G. A. S., El método de la Teología de la Liberación, p. 157-183.

³⁷⁶ BINGEMER, M. C. L., Teología Latino-Americana, p. 43-70.

³⁷⁷ RATZINGER, J. Obras Completas Vol. X. Escatología. Resurrección y Vida Eterna. Madrid: BAC, 201

³⁷⁸ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 366-367;

O *Homo cogitans* e o *Homo faber*, que desenvolveram a teologia do passado e a presente civilização, paulatinamente tornaram-se inaptos para expressar o transcendente, pois se prenderam no pragmático e empírico. Tal homem reprimiu as capacidades de humor, diversão, alegria, festa e fantasia. Por isso, a teologia do passado perdeu seu caráter de expressar o transcendente, deixou de ser teologia de fato, por isso a morte de Deus. Para Cox, todo o conteúdo da Revelação se expressa em chave festiva. Trata-se de uma reinterpretação dos conteúdos básicos da fé, por meio de chaves hermenêuticas de caráter lúdico e espontâneo³⁷⁹.

2.3

Método teológico segundo Bernard Lonergan e Clodovis Boff

2.3.1

Bernard Lonergan

As contribuições mais expressivas de Bernard Lonergan (1904-1984) estão no campo da metodologia teológica³⁸⁰; a mais conhecida é *Método em Teologia*. Além disso contribuiu consideravelmente na epistemologia e filosofia da ciência em *Insight. Um estudo sobre o conhecimento humano*³⁸¹. Nessa, obra ele busca descrever o fato cognitivo e suas implicações metafísicas e éticas. Constrói uma filosofia metódica, crítica e compreensiva sobre a inteligência humana, que busque permitir conhecer as operações mentais do senso comum até às do saber científico

Insight é uma obra que busca voltar a pensar profundamente a teoria do conhecimento com base em sete séculos de matemática, química, biologia, psicologia profunda, ciências sociais e humanas e filosofia moderna. O resultado claro foi uma transformação do método transcendental desenvolvido por Maréchal, corrigido e completado por Kant: uma apropriação crítica da estrutura cognitiva humana como fundamento de uma ciência e filosofia metódicas³⁸².

Tais trabalhos demonstram sua importância na questão do método. Nessa obra, está uma proposta ousada e original da teoria da ciência³⁸³. Atento à história das questões fundamentais da hermenêutica, e, buscando uma proposta que leve em consideração as tensões existentes nesse campo, Lonergan abriu perspectivas para a hermenêutica teológica. Pelo rigor e originalidade de sua formulação, sua tese

³⁷⁹ FERNANDEZ, L. M., Los caminos de la teología, p. 368.

³⁸⁰ MONDIN, B., Os grandes teólogos do século XX, Vol. 1. Os teólogos católicos, p. 269-282.

³⁸¹ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología. p. 86-87; LONERGAN, B., Método em Teologia, p. 11-13; 17-119. LONERGAN, B., Insight. Um estudo sobre o conhecimento humano.

³⁸² CROWE, F., Introduction, p. 12-13.

³⁸³ HENRIQUES, M. C., Bernard Lonergan e o Insight, p. 12-25.

possei, importância para a discussão filosófica hermenêutica. “E aqui está o elemento original de Lonergan, o primeiro autor a relacionar com fundamentos sólidos hermenêutica e metafísica, relação que buscou manter no contexto da filosofia hermenêutica contemporânea”. Característica principal do pensamento de Lonergan é a *inter/transdisciplinaridade*³⁸⁴. A hermenêutica enquanto disciplina – até mesmo sua ramificação mais universal e filosófica – é um fruto da Modernidade³⁸⁵. Lonergan não busca uma simplesmente superação da metafísica, sucumbindo à crítica dirigida contra ela, mas propõe uma metafísica crítica. Tal comentarista de Lonergan salienta como seu pensamento recebe a influência de diversas correntes filosóficas confluindo em propostas e reflexões originais³⁸⁶.

Lonergan buscou formular um método que estivesse à altura das exigências filosóficas e culturais da Modernidade, sendo um dos primeiros teólogos metodólogos católicos a fundamentar seu pensamento nessas categorias, enxergando nelas, não uma espécie de paradigma antagônico ou herético – como muitos conservadores e tradicionalistas extremados de sua época –, mas uma oportunidade de crescimento para as reflexões teológicas. Buscou revalorizar alguns conteúdos de sua tradição escolástica e neoescolástica, soube determinar o seu valor, mas também, apontou para as suas inúmeras limitações³⁸⁷.

Em *Theology in its new context*, mostrou a urgente necessidade da teologia católica, ainda limitada aos métodos escolásticos, de repensar sua metodologia para estar apta a responder às questões modernas. As ciências naturais desenvolveram seus métodos, e esses são critérios para a análise crítica do método teológico enrijecido, basicamente composto por deduções lógicas das Escrituras, Magistério e Tradição³⁸⁸. De senso histórico apurado, Lonergan detectou uma limitação da teologia católica, que ainda se compreendia como ciência aristotelicamente. Santo Tomás de Aquino buscou em Aristóteles um fundamento científico para responder às questões pertinentes à sua época. Equívoco é tentar reproduzir exatamente o mesmo, crendo que na atualidade às questões são as mesmas e que as categorias filosóficas do passado, condicionadas historicamente, são as únicas constitutivas da razão. Para Lonergan, a teologia católica foi tardia em responder às interpelações modernas³⁸⁹.

³⁸⁴ MURA, G., *L'ermeneutica come verità e metodo: Lonergan*, p. 326-327.

³⁸⁵ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 23-45.

³⁸⁶ HENRIQUES, M. C., *Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI*, p. 60-80.

³⁸⁷ GIUSTINIANI, P., *Bernard Lonergan*, p. 20-35.

³⁸⁸ LONERGAN, B., *Theology in its new context*, p. 55-67.

³⁸⁹ MARTÍNEZ, M. D., *Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología*, p. 83.

O pensamento aristotélico ignora não só o conteúdo, mas também a natureza da ciência moderna; não está equipado para distinguir nem para relacionar entre si as ciências naturais, as ciências humanas, a filosofia e a teologia. É incapaz de proporcionar os fundamentos para o adequado funcionamento e colaboração entre elas; seu sistema conceitual em parte deve ser revisado e em parte deve fundamentar-se em noções da ciência e filosofia moderna³⁹⁰.

A ciência moderna possui metodologias diferentes e ocupa-se principalmente com a formulação de hipóteses e a sua verificação, é experimental. Esse princípio foi fortemente desenvolvido e exportado pela tradição do Empirismo Inglês. A ciência antiga exibia a estrutura necessária de algo por meio da lógica, um saber universal.³⁹¹ Para Aristóteles, a ciência é um saber verdadeiro e certo, para a ciência moderna o saber é o saber do possível, provável e verificável. A verdade e a certeza são conceitos limites, pois o conhecimento é progressivo, nunca pleno. Lonergan buscou uma metodologia que responda a essa característica. Em *Insight*, existe um capítulo inteiramente dedicado à uma visão de mundo como probabilidade emergente³⁹².

O conhecimento universal não é um objetivo, é ferramenta de controle do concreto que aproxima de forma cada vez mais precisa o observador da realidade. A ciência aristotélica estava sob a base de um corpo rigoroso de silogismos retirados da mente, cria-se que o cientista poderia ter um conhecimento universal e completo. Para a ciência moderna, ninguém é capaz de conhecer a totalidade de sua disciplina. O conhecimento é compartilhado pela comunidade, que avança. Para Aristóteles, a ciência fundamental era a metafísica, de onde as outras extraem seus conceitos básicos, a ciência moderna os retira das observações empíricas³⁹³. Lonergan entende que a teologia contemporânea precisa se vincular cada vez mais à metodologia das ciências modernas:

A teologia católica contemporânea em sua prática atual ganhou os traços de uma ciência moderna, porém, em um conflito de tipo neurótico, junto com essa prática, se encontra escondida, na mente de muitos teólogos, algumas suposições e implicações que surgem dos analíticos posteriores de Aristóteles. Sem dúvida, os teólogos sempre reconheceram que sua disciplina não era uma ciência em sentido aristotélico; nesse sentido, pode-se chamar ciência só por analogia. Na Modernidade, nenhuma ciência satisfaz o requisito aristotélico. Continuar pensando na teologia analogamente como uma ciência só é perpetuar um longa lista de noções e princípios enganosos³⁹⁴.

³⁹⁰ LONERGAN, B., La teología y otras disciplinas (Una mente despierta). Conferencia en el Thomas More Institut de Montreal (25/02/1969).

³⁹¹ CASTAGNOLA, L.; PADAVONI, U., História da Filosofia, p. 315-336.

³⁹² HENRIQUES, M. C., Bernard Lonergan e o Insight, p. 70-80.

³⁹³ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 83-84.

³⁹⁴ LONERGAN, B., La teología y otras disciplinas (Una mente despierta). Conferencia en el Thomas More Institut de Montreal (25/02/1969).

Para Lonergan outra preocupação é o novo valor dado à história. Essa ciência recebeu novo significado e impositação a partir do século XIX. A evolução metodológica das ciências humanas afetou a teologia. A virada filosófica da hermenêutica em Wilhelm Dilthey proporcionou fundamentos importantes para o desenvolvimento das ciências humanas, que a teologia precisa absorver³⁹⁵. As principais fontes da teologia são textos, de outras épocas e culturas. Os cientistas humanos, principalmente os historiadores, lidam com reconstruções hipotéticas do passado, levando em consideração o presente. A teologia ignorou tal realidade, partindo de noções metafísicas, cridas como acima da história. Para Lonergan, continuar com esse método é ignorar os desenvolvimentos filosóficos, hermenêuticos e científicos. Os maiores desenvolvimentos metodológicos que a teologia católica recebeu só foram possíveis graças à evolução dos métodos modernos de investigação histórica. Todos os textos fonte da teologia passaram a ser analisados criticamente, passando a ser vistos também como dados de culturas passadas, o que proporcionou maior compreensão dos contextos em que foram produzidos. Negar o valor de tais desenvolvimentos é como um regresso³⁹⁶.

Uma das principais mudanças que afetou a teologia foi mudança da compreensão do papel da filosofia, antes, considerada uma serva da teologia³⁹⁷. Com a sua autonomia no ocidente, foi possível um giro em direção ao sujeito e um desenvolvimento da subjetividade. O eu pensante torna-se objeto e, conseqüentemente uma questão para si mesmo. A relação sujeito-objeto, um dos fundamentos da reflexão kantiana, posteriormente desenvolvida por Fichte e Schelling, será um dos ápices da reflexão moderna³⁹⁸. Tal tradição influenciou em Lonergan. Os teólogos do século XX começaram recepcionar os aportes da filosofia transcendental, fenomenológica, existencialista, personalista, marxista, etc. Lonergan acredita que muitas falhas de sistematicidade e especulação em determinadas teologias são por ignorar as novas filosofias. A teologia necessita da filosofia, pois essa é capaz de mostrar ao teólogo o que faz quando produz teologia, mostrando como funciona o pensamento humano em suas operações. Quando o teólogo é capaz de responder, pela filosofia, como conhece algo, por que fazer isso é conhecer e o que ele conhece, está capacitado para sua tarefa. Uma investigação filosófica prévia é o que permite à teologia consciência de si mesma.

³⁹⁵ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 32-36; 67-69; 103-112.

³⁹⁶ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología. p. 85-86.

³⁹⁷ PAUL, G., *Introdução à teologia medieval*, p. 121-140.

³⁹⁸ PANNENBERG, W., *Filosofia e teologia*, p. 131-225.

2.3.1.1

Método transcendental, empírico generalizado e fundamental

Nessa subseção será apresentada a base filosófica da sua teoria do método teológico. Em suas obras, encontram-se três conceitos para a mesma realidade: método transcendental, refere-se ao caráter dinâmico e apriorístico da intencionalidade humana; método empírico generalizado, expressa o que há de comum nas metodologias das formas de conhecimento observáveis; metodologia fundamental, que Lonergan identifica com a filosofia, capaz de tematizar as operações e o acontecer do conhecimento humano. As três estão relacionadas facetas diferentes da dinâmica básica da estrutura cognitiva humana, base para o método. Lonergan parte do campo cognitivo expandindo para o âmbito existencial, busca também com isso dar conta das intencionalidades do agir humano. Lonergan privilegia o enfoque epistemológico³⁹⁹. Nele, a experiência do conhecer humano se torna objeto de análise rigorosa. O seu pensamento possui relações explícitas com a filosofia transcendental moderna, enquanto essa tem como objeto de reflexão a consciência sobre o mundo em direção à própria consciência, visando explicar como é o entendimento humano. O método transcendental, como aparece em Lonergan, recebe o influxo claro da filosofia de Kant e da fenomenologia⁴⁰⁰.

Como teólogo que fez um giro subjetivo, Lonergan entende que muitas operações do conhecimento humano são intencionais pois estão direcionadas a objetos, isso permite ao sujeito tornar-se autoconsciente. Essas operações intencionais são objeto de reflexão. Lonergan distingue quatro níveis de operações: nível empírico, mais básico, onde o sujeito sente, imagina, quer, vê; no intelectual, o sujeito formula o experimentado no primeiro; o terceiro nível, racional, é aquele onde são formulados juízos mais complexos, calcula probabilidades; por último, mais ético, o sujeito passa a interessar-se por si mesmo e a elaborar o valor de suas ações. Essas operações estão guiadas pelo *telos* do conhecimento⁴⁰¹.

Para Lonergan, um método não pode ser entendido como um conjunto de regras que leve a um resultado de forma deliberada. Ele busca apresentar um esquema de operações que produza resultados progressivos e cumulativos. São progressivos porque os resultados novos possibilitam novos descobrimentos, e são cumulativos pois devem permitir uma síntese com o anterior. Esse esquema básico

³⁹⁹ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología. p. 88.

⁴⁰⁰ MURA, G., L'ermeneutica come verità e metodo: Lonergan, p. 327.

⁴⁰¹ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 89.

de operações é o que chama de método transcendental⁴⁰². Ele compreende que é um método, porque é um esquema de operações recorrentes e relacionadas entre si que produzem resultados acumulativos e progressivos. É transcendental, também, pois não se restringe apenas a ser um método de um campo de investigação particular, sim porque exhibe as condições de possibilidade de todo conhecimento, enquanto o esquema de operações apresentado é um conhecimento a priori⁴⁰³.

Lonergan deseja que todo homem seja capaz de descobrir em si essa realidade. Esse esquema deve funcionar como uma espécie de critério, que possibilita julgar o que é responsável, inteligente, atento e racional. Visto que a busca pelo conhecimento é sempre intencional, o método deve ser capaz de proporcionar uma busca mais apurada, que tenha critérios de observação e revisão dos dados mais exigentes, para que as revisões corretas possam ser efetuadas durante o processo, para uma explicação mais provável. É dever evitar toda espécie de juízo imaturo e rápido, o conhecer é um processo lento e gradativo, sempre em construção. O método deve cumprir uma função crítica, além disso, deve ser parte constitutiva das metodologias das outras ciências. Lonergan abandonou a nomenclatura *método transcendental*, pois após a publicação de *Método em Teologia*, foi alvo de críticas e alguns mal-entendidos ligados a tal expressão.

Em resposta, empregou a expressão *método empírico generalizado*⁴⁰⁴. Não se trata de outro método, mas outra nomenclatura para a estrutura fundamental da consciência humana, um ponto de partida para desenvolver melhor outros elementos do método descrito anteriormente. Chama-se empírico generalizado por ser uma tentativa de tematizar seus conceitos por meio das observações dos métodos das diversas ciências. Para ele, a filosofia é a ciência mais básica e total. Um dos principais trabalhos do filósofo é refletir sobre as operações que os diversos cientistas realizam, assim esse método é:

Consolidado por meio da observação dos métodos particulares, que se desenvolvem em diversas disciplinas científicas. Atendendo aos dados da experiência externa e interna, descrevendo com maior precisão tais dados, encontrando dificuldades, formulando problemas, buscando soluções, compondo hipóteses, descobrindo novos pontos de vista, deduzindo pressupostos e implicações, planejando processos de controle mediante observação e experimentação, confirmando hipóteses ou a necessidade de uma revisão, recorrendo novamente a tal processo metódico, emitir juízos e decidir tendo como base a investigação feita⁴⁰⁵.

⁴⁰² BAENA, B. G., El método antropológico transcendental, p. 53-80.

⁴⁰³ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 21.

⁴⁰⁴ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 90-91.

⁴⁰⁵ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 93.

Tal processo deve ser capaz de resultados progressivos, sintéticos e cumulativos. Realidade comum a todas as formas de conhecimento.

Antes dos métodos das ciências particulares está o método empírico generalizado nascido da interação reflexiva entre a prática das operações das disciplinas particulares e o tematizar as operações que alguém realiza. Nesta interação, os termos e relações básicas da análise da intencionalidade se dá sua significação e verificação. Dá-se sua significação porque o que significam os termos são as operações que alguém realiza de forma consciente, e o que significam as relações é o dinamismo consciente da espontaneidade sensitiva, da criatividade inteligente, a reflexão racional, e a liberdade responsável, que nos tornam conscientes de uma operação até a operação seguinte. Também se verifica porque as operações conscientes e o fundamento do dinamismo consciente a que se referem os termos e as relações estão sempre ocorrendo⁴⁰⁶.

Em seu ensaio *Filosofia e fenômeno religioso*, ele concebe a filosofia como metodologia fundamental. Tal condição é capaz de devolver à filosofia sua importância. A metodologia fundamental está dividida em três partes: teoria cognitiva, epistemologia e metafísica⁴⁰⁷. Partindo dessa perspectiva, a metafísica não é a ciência básica e total, pois ela não deve se preocupar com os objetos, mas com as operações cognitivas. Nesse sentido, Lonergan visa introduzir a metodologia fundamental no lugar da metafísica. Ele acredita que a filosofia atual está sob o imperativo do princípio empírico. As demais ciências possuem seus elementos, que são transformados em dados para a consciência. Essa relação é o objeto da filosofia. A descoberta desse método, tem que se tornar uma filosofia entendida como a *metodologia fundamental*, que proporcionará o fundamento e o critério para todos os métodos particulares.

A filosofia como *metodologia fundamental* teria muito mais a dizer a teologia como sua orientação metódica. Não obstante, a teologia em si mesma, não se configurará em uma simples dedução do método, sim em sua aplicação. Isso significa que a atenção, inteligência, racionalidade e responsabilidade com que se aplicará esse método não recai no filósofo, sim no teólogo, que é quem conjectura as operações. Dessa forma, a filosofia está livre da responsabilidade teológica, porém, como metodologia fundamental, pode dizer algo sobre a validade e a viabilidade de como procedem os teólogos ao fazerem teologia⁴⁰⁸.

2.3.1.2 Método em teologia

A teoria do método teológico de Lonergan é a aplicação da sua metodologia fundamental, apresentada por meio das três expressões, em teologia.

Lonergan tem como objetivo principal, na segunda parte de sua obra *Método em Teologia*, elaborar uma estrutura na qual, todo aquele que pretende fazer

⁴⁰⁶ LONERGAN, B., Method, Journal of Lonergan Studies.

⁴⁰⁷ LONERGAN, B., La filosofía y el fenómeno religioso, p. 131-158.

⁴⁰⁸ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 95.

teologia deverá seguir, ou segue, mesmo inconscientemente. Ele distinguiu duas direções principais e o que chamou de oito especializações funcionais, algo como que um percurso. A primeira direção é a recuperação da tradição teológica, a segunda está voltada para o presente e para o futuro. Quem deseja fazer teologia precisa estar consciente de que irá responder a determinado contexto cultural, visando o desenvolvimento cumulativo do conhecimento, pois um dia talvez seja parte dessa tradição. As oito especializações funcionais são: investigação dos dados, interpretação, história, dialética, fundamentos, doutrinas, sistematização e comunicação. As quatro primeiras operações inserem-se na primeira direção, as quatro últimas na segunda.

Investigação. Trata-se de ter contato com as fontes. As principais são as Escrituras e a Tradição. Visto que se irá buscar responder a um problema delimitado em um tema específico, é necessário um trabalho de catalogação retroativo da Tradição e um levantamento de passagens específicas da Escritura⁴⁰⁹.

Interpretação, é o trabalho que será realizado sobre o dado extraído antes. Lonergan chama de tarefa exegética, visto que a palavra hermenêutica ou interpretação possuem significados mais amplos. Consiste em julgar se a compreensão do texto ou a interpretação está correta. É eminentemente uma tarefa crítica, assim como todo o método deve ser. É necessário buscar formas de expressar os resultados da forma mais correta possível. Lonergan observa que o teólogo consciente do seu condicionamento presente e de sua situação atual está mais apto a compreender os textos do passado⁴¹⁰. Mura afirma que Lonergan é capaz de conjugar o momento metodológico da interpretação com as questões ontológicas e existências da hermenêutica em direção a uma fundamentação que assume as disposições mais válidas da hermenêutica clássica⁴¹¹.

História. O homem é um ser histórico. A ciência histórica é complexa, pois por meio de dados tenta-se reconstruir uma vida ou uma época. Com isso acumulam-se hipóteses, perguntas e respostas. Lonergan crê que o fundamental para o historiador é recriar o contexto geral de um período, de uma comunidade, pois assim as formas particulares serão compreendidas melhor. Na teologia, uma das tarefas da história é compreender os motivos de determinados desenvolvimentos doutrinários e teológicos, visando também reconhecer seus

⁴⁰⁹ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 171-173.

⁴¹⁰ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 175-196.

⁴¹¹ MURA, G., L'ermeneutica come verità e metodo: Lonergan, p. 326-327.

efeitos na Tradição. Nessa etapa, Lonergan explicita de forma mais clara como o conhecimento científico é passível de progressão e aperfeiçoamento, pois com o avanço do conhecimento histórico, supostamente, melhor se conhece a história⁴¹².

Dialética. Lonergan afirma que essa especialização se ocupa dos conflitos, orientações e hipóteses contrárias, muitas vezes também presentes no sujeito. Para Lonergan, essa especialização é útil para trazer a luz o fundamento das diferenças subjetivas e das diferentes teorias, buscando a conversão intelectual, moral e religiosa. Essa tarefa valoriza o encontro de diferentes perspectivas, na esperança de que as diferenças sejam diluídas no diálogo aproximativo e encontrar elementos em comum, que possam ser fundamento para prosseguir na busca de conhecimento. Lonergan busca uma síntese por meio da dialética⁴¹³.

Fundamentos. Nesse momento se busca fundar o processo de elaboração de uma determinada teologia sistemática. Lonergan propõe o sujeito voltado para o seu horizonte último como o fundamento. É necessário um dinamismo transcendental adequado. Para Lonergan, o sujeito fundamento é aquele que se converteu a uma determinada experiência religiosa, que lhe proporcionará categorias com as quais irá traçar o seu percurso teológico. Nesse caso não é uma espécie de fideísmo, de uma crença injustificada em uma suposta Revelação. Lonergan crê que a disposição cognitiva do convertido é um pressuposto para fazer teologia. Essas categorias são os conteúdos das fontes, primeira especialização. A abordagem delas são mutáveis, pois com o amadurecimento religioso e intelectual o sujeito autocrítico é capaz de revê-las e aperfeiçoá-las⁴¹⁴.

Doutrinas. O teólogo é herdeiro de uma determinada tradição doutrinária, com a qual irá escolher o sentido de vida que a ele se propõe. O teólogo decide ou não se se enquadra em determinada tradição. Ao assumir uma tradição o teólogo irá autenticamente ou não transmiti-la. A tradição pode ou não ser transformada nesse processo comunitário e dinâmico. Lonergan acredita que as doutrinas necessitam constantemente de serem adaptadas aos contextos culturais daqueles sujeitos que irão decidir em favor dela e justificar o fundamento de sua ação nela. O teólogo é capaz de interpretar dentro da Tradição os conteúdos do passado, Sagradas Escrituras, Padres da Igreja, Grandes Concílios, Magistério, nesse processo ele é um elemento fundamental para a transformação do sentido e a aplicação dos

⁴¹² LONERGAN, B., *Método em teologia*, p. 197-261.

⁴¹³ LONERGAN, B., *Método em teologia*, p. 263-297.

⁴¹⁴ LONERGAN, B., *Método em teologia*, p. 299-327.

conteúdos dessa tradição. A própria comunidade é interpretativa, as doutrinas são resultado natural desse processo, cabe ao teólogo estar consciente disso e saber usar de forma correta e responsável tal conteúdo e dinâmica⁴¹⁵.

Na sistemática, o teólogo é capaz de dar sentido aos conteúdos e valores cristãos no contexto cultural em que vive. Lonergan é cristão e é explícito que busca elaborar um método mais próximo da tradição católica, apesar dele próprio expor que possui sensibilidade ecumênica nessas questões metodológicas. Não se trata, para Lonergan de provar alguma afirmação, mas sim de tornar, fazendo uso da filosofia e das demais ciências, mais pleno de sentido possível o conteúdo de determinada tradição ou religião. A certeza deve ser cautelosa. É possível detectar uma espécie de dúvida sobre o que se busca conhecer e afirmar. Mas então, por que continuar a buscar se não é possível ter certeza sobre algo? Tendo em vista que esse algo é o fundamento sobre o qual se busca viver e compreender o sentido da vida. Tal ação pode ajudar na superação de traços fundamentalistas, proporcionando o diálogo entre as diferentes tradições cristã e religiosas. Na sistemática é possível ao teólogo dialogar e se relacionar com os diversos ramos do saber⁴¹⁶.

A comunicação, a última das especializações, é a responsável por expressar o mistério da religião cristã, que é, em Jesus Cristo, crida como a autocomunicação doadora de Deus. E a Igreja, segundo Lonergan surge dessa dinâmica e dela deve viver, da autodoação. Nisso consiste o amor, segundo a tradição judaico-cristã. Comunicar ao outro a mensagem significa levar ao outro a mesma significação, tarefa difícil, pois que para cada sujeito, a mesma mensagem é passível de uma significação e um sentido diferente. Nesse sentido, a pluralidade e o que é relativo podem ser compreendidos positivamente. Deve-se viver, pois caso contrário a comunicação se torna falha, aqui Lonergan identifica um dos maiores erros da história cristã. A mensagem cristã está sempre posta em uma cultura determinada, pressupõe sempre um diálogo cultural. O teólogo deve estudar a cultura a que se propõe comunicar. Nessa especialização é possível observar que para Lonergan a teologia é também um serviço pastoral para a Igreja e da Igreja ao mundo⁴¹⁷.

Lonergan definiu a teologia como “uma mediação entre determinada matriz cultural e o significado e função de uma religião dentro dessa matriz”⁴¹⁸. Seu principal objetivo foi mostrar em que consistia essa mediação, apresentando as

⁴¹⁵ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 329-370.

⁴¹⁶ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 371-390.

⁴¹⁷ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 391-405.

⁴¹⁸ LONERGAN, B., Método em teologia, p. 11.

especializações, que é um caminho a ser percorrido. Esse caminho é dinâmico, pois cada especialização completa a outra. Lonergan deixou claro que a sua função era mostrar as tarefas, não realizar. O que propôs, não deve ser compreendido de forma alguma como uma regra rígida que deva ser seguida cegamente, muito pelo contrário, as perspectivas que ele mostrou devem desafiar os teólogos à criatividade, crítica e trabalho em conjunto. Além disso, tal método deve ser aperfeiçoado e renovado no decurso da história⁴¹⁹.

2.3.2

Clodovis Boff

A *Teoria do Método Teológico* de Clodovis Boff (1944) é uma referência no assunto. Está, sem dúvida alguma, entre as principais obras dessa temática. A teoria apresentada por possui uma forte sensibilidade hermenêutica. Em toda a obra ele expressa a centralidade do papel da hermenêutica no método. Apesar de estar claramente fundamentado na síntese entre a teologia escolástica e agostiniana, ele também recorre às teorias mais contemporâneas para solidificar a sua proposta, principalmente as contribuições da Teologia da Libertação, pois uma de suas intenções declaradas é fornecer à teologia brasileira uma teoria acorde com seu contexto. Clodovis utiliza os grandes nomes da história de toda a teologia para fundamentar a sua teoria. Recorre amplamente aos Padres, aos medievais, aos modernos e aos contemporâneos. A teoria está integralmente na obra. Portanto, ao falar da obra, fala-se da teoria, ao falar da teoria, aborda-se a quase totalidade da obra. Nessa seção será apresentada a teoria seguindo o escopo e a organização da obra, tendo em vista seu caráter didático, claro e extremamente articulado.

2.3.2.1

Questões nucleares

A obra está dividida em duas partes fundamentais. A primeira parte está dividida em três seções e é chamada de *Questões Nucleares*. A primeira seção trata dos fundamentos, a segunda dos processos e a terceira das articulações. O escopo principal da teoria está nessa parte da obra.

⁴¹⁹ MARTÍNEZ, M. D., Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología, p. 99-100.

2.3.2.1.1 Fundamentos

A primeira seção da primeira parte é nomeada de *Fundamentos*. Seguindo a ordem apresentada nos capítulos que a compõem, são trabalhadas as questões relativas ao nascimento concreto da teologia; o que estuda a teologia e em que perspectiva; a racionalidade própria da teologia; a fé-palavra, fonte primeira e decisiva da teologia; a fé-experiência, outra fonte da teologia; a fé prática, mais outra fonte da teologia. As fontes são apresentadas em ordem de importância.

Para Clodovis, fundamentado em Santo Anselmo e Santo Agostinho, a teologia nasce naturalmente do desejo do cristão em saber sobre aquilo que creu, deseja compreender a fé recebida, para atestar sobre a sua verdade e possuir um saber concreto e consciente sobre ela. A própria fé possui essa dinâmica, que aflora na alma daquele que creu. Além disso, fundamentado em Aristóteles e no Vaticano I, ele também afirma que o espírito humano busca incansavelmente o conhecimento, por isso a teologia é um processo natural no cristão, assim como a ciência é natural na humanidade racional. Mas para que nasça a teologia é necessária a conversão do espírito humano a Cristo, fé é para ele conversão. A teologia é o início de um novo modo de saber sobre Deus e o mundo. A fé é simultaneamente o princípio, objeto e objetivo da teologia. A teologia é a própria fé que se vertebra a partir do discurso racional. Ele entende que, de acordo com toda a tradição teológica, a fé tem sempre a primazia sobre a teologia⁴²⁰.

Questão central, para Clodovis, é a distinção entre o objeto material (o que se estuda) e o formal (em qual perspectiva). Para ele, o objeto formal determina o método. O objeto material da teologia é Deus e tudo o mais. Tudo é objeto da teologia, pois seu objeto formal é Deus enquanto revelado, porque de acordo com a Revelação tudo se relaciona com Deus. Tal formalidade dá qualidade teológica ao discurso. A teologia é feita a partir do momento em que se reflete sobre qualquer tema sob a luz da fé e da Revelação. Na medida em que é tratado à luz da fé, própria da teologia, o teólogo é por ela iluminado. Em relação às diversas teologias, ele afirma que elas não constituem novos temas, mas novas perspectivas, que investem o conjunto da teologia, cada um desses enfoques possui sua metodologia própria, determinada pelo seu objeto específico, relacionados ao enfoque básico e originário, a fé e a Revelação⁴²¹.

⁴²⁰ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 25-39.

⁴²¹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 40-60.

Sobre a racionalidade própria da teologia, Clodovis afirmou primeiro que a teologia é ciência na medida em que realiza uma tripla caracterização formal de toda e qualquer ciência: ser crítica, sistemática e auto-amplificativa. Em geral, a racionalidade própria da teologia, enquanto ciência humana, é de tipo hermenêutico, pois procura compreender, o máximo possível a Palavra de Deus ou o sentido da fé, primeiro da Bíblia, e em seguida da vida.

Digamos que sua razão própria também possui uma constituição hermenêutica. E isso num duplo sentido. É hermenêutica, em primeiro lugar, porque trabalha os textos da tradição da fé: Bíblia, Padres, Magistério, etc. É hermenêutica no sentido estrito. Nessa linha, a teologia como hermenêutica procura a verdade absoluta dos oráculos proféticos, mediação da Revelação. Todo seu esforço racional neste caso consiste em interpretar corretamente a Palavra de Deus. Mas, como particularmente própria, a teologia não precisa perguntar, como fazem as outras ciências humanas: Será que tal sentido intencionado é verdadeiro? Pois ela já daria por assentada, de antemão, no âmbito da fé, a verdade do oráculo divino. As questões que ficam para a teologia e que ela tem que enfrentar são duas: Foi Deus mesmo que falou isso? O que ele quis mesmo dizer com isso? Mas a teologia é hermenêutica também num segundo sentido: porque interpreta sempre de novo a Tradição viva da fé em função dos tempos. É então hermenêutica no sentido largo. Efetivamente, a Revelação da Verdade divina se manifesta também através dos eventos, conexos com as Palavras. Foi assim para a Revelação fundante (encontrável nas Escrituras e na Tradição) e continua assim na Revelação renovada ao longo da história. Para a interpretação do texto concreto da história viva como sendo história de graça e salvação, é necessário um discurso hermenêutico de segunda ordem. Ora, o que é a teologia senão precisamente tal interpretação. Assim, a teologia não possuiria apenas uma mediação hermenêutica: ela seria por inteiro hermenêutica. Nesse caso, a hermenêutica da fé se confunde com a própria teologia. A teologia está entre as ciências hermenêuticas na medida em que, cada uma delas, busca o máximo da inteligibilidade dos textos/dados que lhe são propostos através da elaboração de sistemas de significação que busquem saturar o quanto possível seu campo específico de leitura. Para a pragmática da linguagem teológica, seria útil reservar o conceito de hermenêutica para seu uso técnico e estrito, ou seja, para o momento interpretativo dos grandes textos da teologia, principalmente dos textos bíblicos. Para interpretação mais larga da grande Tradição da fé, e, mais ainda, da realidade concreta em que a fé revelada é recebida e vivida, conviria falar simplesmente em teologia ou discurso, teoria, análise ou razão teológica, embora não deva escapar a ninguém que a natureza epistemológica da racionalidade teológica é de tipo nitidamente hermenêutico⁴²².

Do ponto de vista analítico, essa racionalidade se desdobra em duas: as razões de conveniência, que são primárias, e as razões necessárias ou dedutivas, que possuem uma função especulativa. Além de se apresentar como ciência, a teologia se mostra como sabedoria, na medida que seu discurso é do tipo da gnose, ou seja, global, experiencial e místico. Essa natureza mostra que a teologia tem uma essencial dimensão espiritual, pois se alimenta da fé, dom teologal, infundida como dádiva do Espírito. Segundo Clodovis, a fé possui sua inteligência própria, que se constitui em uma intuição supra-racional e conceitual do mistério de Deus. Ele entende que a fé é em parte racionalizável e em parte não. Para ele, a razão teológica é o ponto mais alto que a razão humana pode atingir. Por causa do pecado, a razão

⁴²² BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 87-89.

tende a se fechar sobre si, por isso, em teologia, é necessário a experiência da conversão e da cruz, que a purifica⁴²³.

Sobre a questão das fontes da teologia, Clodovis afirma que fonte decisiva da teologia é a fé-palavra. O princípio formal objetivo e subjetivo da teologia é a Revelação ou a Palavra de Deus, fazer teologia é enxergar tudo sob essa luz. Clodovis entende que a Revelação é, primordialmente fatos, registrados em palavras, ela é princípio determinante enquanto interpretação profética dos atos da salvação, enquanto narrativa significativa. Clodovis faz questão de esclarecer que a Palavra de Deus se encontra concretamente nas Escrituras, lida e transmitida na e pela Igreja. A Revelação detém sobre a razão primazia e encontra no ser humano correspondência, por isso só é possível acolher a Palavra por meio da conversão amorosa, fonte da teologia. O ponto de partida epistemológico do discurso teológico só pode ser a fé positiva, ao passo que o ponto de partida prático (didático, expositivo, pastoral) pode ser a realidade, vida e práxis. A teologia parte de princípios (não preconceitos), que ela explica com o máximo de clareza. O princípio determinante da teoria teológica não pode ser a experiência ou a prática, mas a Palavra de Deus. Essa mede aquelas. Ou seja, para Clodovis, a Palavra de Deus é a medida de todas as outras possíveis fontes da teologia⁴²⁴.

Para Clodovis, a fé-experiência é outra fonte da teologia. Para ele, a palavra da fé é determinada pela experiência da fé. A teologia se nutre dela. Todo cristão simples e sincero, discípulo do Espírito, pode conhecer o sentido da vida de forma mais profunda que o maior pensador, se privado dessa fé. O conhecimento espiritual e místico é modelo do saber originário da fé, ele é de tipo experiencial e apofático. Clodovis reafirma o valor das tradições monásticas agostiniana e franciscana, para defender que toda a teologia autêntica nasce de uma experiência espiritual genuína. Do ponto de vista do conteúdo, teologia é sempre sabedoria, saber das coisas divinas, mesmo que esteja em estado científico. Do ponto de vista de sua forma de expressão, só a teologia sapiencial é sabedoria. Independente da forma, a teologia não é formalmente sabedoria-dom, mas sabedoria-virtude, porque vem do trabalho conceitual (Tomás de Aquino). Mas ainda sobre expressão, ele entende que a teologia também pode se expressar pela forma da sabedoria, sendo experiencial e

⁴²³ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 61-109.

⁴²⁴ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 110-128.

afetiva (São Boaventura). Mas só um teólogo que tenha experiência espiritual cristã autêntica será capaz de produzir uma teologia viva e vivificadora⁴²⁵.

Fundamentado na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Vaticano II Clodovis afirmou que a fé-prática também é outra fonte da teologia, mas desde que iluminada pela Palavra da fé, podendo assim, em retorno dialético, iluminar a fé e contribuir, com seu potencial epistemológico próprio, para a teologia. A prática só ilumina a fé quando é prática da fé, ilumina enquanto é iluminada. A Revelação é também evento, por isso a teologia encontra na prática das palavras da Revelação fonte de conhecimento que atualiza e encarna a Palavra no presente. A Palavra de Deus é a prática divina da salvação, que se encontra na narrativa das Escrituras. Mas isso só é válido enquanto a prática é iluminada pela Palavra. Clodovis afirma que a liturgia e a vida dos santos possuem uma luz particular que a teologia deve acolher. A história também pode ser considerada outra fonte para a teologia. Arelado ao tema da prática, Clodovis afirma que o teólogo deve estar ligado vitalmente à comunidade eclesial, não apenas na teoria, pois só assim se dá o confronto verdadeiro da fé com a prática da fé na experiência. De tudo isso, Clodovis conclui que o método teológico não possui apenas uma estrutura dedutiva e indutiva, mas também dialética, que tem como processos a fé-palavra, fé-experiência e fé-prática⁴²⁶.

2.3.2.1.2

Processos

A segunda seção é intitulada *Processos*. Seguindo a ordem apresentada nos capítulos que a compõem são abordadas as questões ligadas à prática da teologia. Nas duas primeiras ele trata das questões ligadas à teologia positiva: a Sagrada Escritura, a Tradição e o Dogma. Após, ele aborda a construção da teologia, sua sistematização. Depois, trata da questão do confronto com a vida. Finalizando, nos últimos dois capítulos, ele trata da linguagem teológica, que entende ser a analogia, por excelência, a linguagem do mistério. Para Clodovis, existem três momentos essenciais que compõem o processo de produção da teologia. Ele chama esse momento de prática teológica. Primeiro se ausculta a fé (*auditus fidei*), depois se explica a fé (*intellectus fidei*), por último, ocorre a atualização da fé (*applicatio fidei*). O primeiro momento é chamado de hermenêutico, pois quer compreender o

⁴²⁵ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 129-165.

⁴²⁶ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 157-195.

sentido da mensagem da fé, registrada nas Escrituras, Tradição e nos Dogmas da Igreja. O momento especulativo, busca explicar o conteúdo da fé de forma teórica, é também construtivo, pois se propõe a formulação de uma inteligência teológica aprofundada. O momento prático corresponde à aplicação da teologia na vida concreta, objetivando a atualização da fé.

Clodovis afirma que entre os testemunhos que o teólogo deve ouvir, existem os primários, que são as Sagradas Escrituras e a Tradição, os secundários são os outros testemunhos eclesiais: Credos, Liturgias, Magistério, Santos Padres, Doutores e Teólogos. Depois cita os alheios: religiões, filosofias, ideologias, ciências, história e sinais dos tempos. Essa enumeração é inspirada nos *Loci* de Cano. A escuta da fé é sempre ativa. Ele diz que ela é heurística, pois busca os textos autênticos, é também hermenêutica, pois tenta interpretar esses textos de forma adequada, é também crítica porque busca apreciá-los de maneira justa. Na verdade, ele segue o Vaticano II, que afirma a Escritura como a alma da teologia, sua serva. Ele se preocupa em enumerar as regras corretas para a interpretação das Escrituras: escuta obediente e orante, situar o texto no contexto da história e do cânon, no qual Cristo é o ápice. Primeiro, deve-se fixar o sentido textual e depois desdobrar o sentido atual. Fundamental também é levar em conta a comunhão com toda a Igreja, com sua Tradição e Magistério⁴²⁷. Afirmamos que sua teoria possui sensibilidade hermenêutica:

O núcleo desta hermenêutica coincide com o núcleo da metodologia teológica: confrontar Fé e Amor, ou mais concretamente ainda: Bíblia e Vida. Isso significa que a teologia é o desdobramento teórico da Bíblia. O estudo da Bíblia, central na teologia, deve entrar em diálogo fecundo com as outras disciplinas teológicas nestes termos: essas disciplinas propõem ao estudo bíblico novas perguntas e novas hipóteses, e a Bíblia lhes oferece um fundamento seguro e lhes abre novos aspectos do Mistério de Deus⁴²⁸.

O Segundo momento positivo da teologia é a escuta da Tradição e do Dogma. Antes é preciso distinguir a verdadeira Tradição, ela é um processo vivo, dinâmico e criativo. O tradicionalismo mata a Tradição. A Tradição é fundamental para a manutenção da identidade cristã. As principais funções da Tradição são: constituir o texto bíblico, conservá-lo, passando-o adiante e atualizá-lo criativamente por meio de novas leituras. A Escritura só é viva e irradia seu sentido integral quando lida dentro da Tradição que a gerou e acompanha em todos os tempos. Clodovis distingue dois tipos de tradições, que formam a Tradição: a tradição apostólica, que

⁴²⁷ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 197-236.

⁴²⁸ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 229.

é fundadora dos textos do Novo Testamento e é condição formal para explicitação do seu sentido, e, a tradição eclesial que prolonga a primeira e cria novas tradições que concretizam nos tempos as exigências da apostólica. A tradição apostólica é divina e por isso é a norma crítica para renovar e corrigir todas as tradições eclesiásticas⁴²⁹.

O Dogma é outra fonte da teologia, pois é uma verdade de fé revelada, vinculante, pois assim é declarada pelo Magistério pastoral. Não devem ser entendidos como barreiras, mas suportes, proteção e apoio para degraus mais altos na compreensão evolutiva da fé e da Revelação. Clodovis afirma que é impoente distinguir no Dogma a substância visada e a formulação cultural. A substância visada permanece, mas em decorrência da historicidade, existe a possibilidade de novas formulações, que apenas são legítimas se permanecerem na dinâmica das formulações irreformáveis. É nesse sentido que o Dogma muda e progride, ele cresce, não se altera. Para interpretar o Dogma, ele enumera alguns princípios hermenêuticos: o tipo de linguagem (normalmente o comum da época), o contexto histórico (frequentemente de índole polêmica) e o lugar do Dogma em questão na hierarquia das verdades. O Dogma está finalizado na confissão de fé e na pregação. A evolução dos Dogmas existe porque o Espírito sempre leva a Comunidade de Fé à Verdade Plena. Toda evolução explica melhor o que foi formulado anteriormente⁴³⁰.

O momento especulativo, segundo Clodovis, é formado por três partes: a análise do conteúdo interno da fé, a sistematização desse conteúdo numa síntese orgânica e a criação, na qual se desenvolvem novas perspectivas de fé. A análise teológica busca explicar, explicitar a lógica da fé, suas raízes ou razões próprias. Trata-se de mostrar o porquê e o como dos mistérios que se creem. A sistematização é, para ele, o passo mais importante da teorização da fé. É a articulação dos dados de fé num todo orgânico, a partir do nexo entre os mistérios. Toda a síntese teológica será sempre aberta, pois o mistério é sempre maior. A criação consiste em lançar novas hipóteses teológicas para avançar na compreensão da fé⁴³¹.

Para Clodovis, o método teológico culmina na atualização da fé. É uma exigência da própria fé cristã, é pela salvação dos homens. Para ele, o momento histórico, marcado pelo signo da práxis, e, a realidade da América Latina, clamam

⁴²⁹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 237-246.

⁴³⁰ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 247-264.

⁴³¹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 265-281.

por tal desfecho. No âmbito sociológico da vida, a teologia deverá confrontar também fé e realidade social, sem abstrair das representações culturais incorporadas nessa realidade (filosofias, ideologias e religiões). O confronto fé-vida opera nos dois níveis, devidamente entrelaçados. A atualização da fé possui uma lógica, chamada por ele “lógica do agir” e compreende três passos: a determinação dos objetivos da ação, a proposta dos meios concretos, e, por fim, a decisão voltada para a ação⁴³².

O pensamento e a experiência da fé buscam sempre uma linguagem. Clodovis entende que a linguagem sempre será inadequada para expressar o mistério, mas é necessária. Apesar disso, nem sempre, o falar sobre Deus é inadequado, para tanto é necessário a linguagem analógica. Ela é a linguagem da comparação. Por uma parte, diz algo verdadeiro de Deus, mas, por outra, diz de modo inadequado. A analogia teológica não possui apenas função didática, mas também epistemológica. A analogia não lança total luz sobre o mistério, mas apenas alguns reflexos. A parte de dessemelhança da analogia é sempre maior que a da semelhança, pois Deus sempre é maior. A linguagem analógica é habitada por um dinamismo autotranscendente, apontando para a Realidade Infinita, enquanto intuída pela experiência, para além das palavras⁴³³.

Existem dois tipos de analogia: a conceitual e a metafórica. A primeira é abstrata e a segunda concreta. A conceitual fala dos atributos de Deus, é inadequada em relação ao modo de atribuí-los a Ele, porém possui um particular poder de cientificidade. As metáforas ou símbolos são os caminhos mais diretos e as vias privilegiadas para evocar os mistérios e fazê-los presentes, embora não tenham validade argumentativa, comovem o coração, promovem a conversão e movem à ação. A metáfora é a linguagem preferida da Bíblia e mais acessível ao povo, em geral, mais recomendável do ponto de vista pastoral. Clodovis entende que é preciso articular os dois tipos de analogia. Para interpretar as metáforas, especialmente as bíblicas, é preciso levar em conta a sua utilização, seu fundamento antropológico e seu contexto cultural. Existem três formas de articulação da linguagem analógico-teológica: a via da afirmação, da remoção e da eminência. A via da remoção é a mais importante de todas, pois está de acordo com a natureza do Mistério Divino, de quem menos sabemos⁴³⁴.

⁴³² BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 282-296.

⁴³³ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 297-326.

⁴³⁴ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 327-358.

2.3.2.1.3 Articulações

A terceira seção é nomeada de *Articulações*. Nessa parte, ele aborda, em primeiro lugar, a relação da teologia com a filosofia e as demais ciências; para que serve a teologia; as relações entre teologia, Igreja e Magistério, focando os desdobramentos do Magistério da Igreja e suas relações com a teologia. Em um capítulo ele trabalha a relação entre teologia, Igreja e Magistério, focando a relação da teologia com o Magistério pastoral. Por último, nessa seção que finaliza a parte nuclear, ele aborda a temática do pluralismo teológico.

A teologia representa o saber mais elevado e a sabedoria mais absoluta, pois considera Deus, objeto máximo do pensar humano. A teologia precisa das demais ciências para se constituir como discurso concreto. O lugar da teologia entre as ciências na Universidade se justifica pois as demais ciências tem por objeto o ser parcial e remetem a um fundamento absoluto, objeto da teologia. A relação entre a teologia e as demais ciências se dá respeitando a autonomia de cada uma, mas apensar disso a teologia possui o direito de criticar as pretensões pseudofilóficas e teológicas da razão moderna. A teologia se serve principalmente das ciências sociais e históricas, mas essas não substituem a mediação filosófica. A teologia utiliza a filosofia e as ciências seguindo dois critérios básicos: absorvendo o que é positivo e recusando o que é negativo. Clodovis entende que a fé pressupõe sempre uma filosofia, pois é uma postura existencial radical de buscar o sentido da vida, nesse sentido, a filosofia é intrínseca à fé e possui lugar estrutural na teologia. A função da filosofia na teologia é para ele a de refletir o fundo ontológico dos conceitos teológicos. Como a graça supõe a natureza a razão teológica pressupõe a filosófica. A filosofia serve a teologia como mediação cultural, modelo para arte de pensar e para elaborar criticamente o fundo filosófico implicado nas questões teológica⁴³⁵.

Importante para sua compreender a sua teoria do método é a sua noção da natureza e missão da teologia e o que justifica a sua existência. A teologia existe em função do conhecimento de Deus, para amá-lo e servi-lo, praticando a sua vontade, essa deve ser a principal vontade de todo teólogo cristão. Conhecer melhor a Deus para melhor se relacionar com ele. A teologia é necessária para a Igreja em seu conjunto, na sua missão de evangelizar o mundo frente às exigências da

⁴³⁵ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 358-389.

racionalidade moderna e pós-moderna. A teologia é para alguns cristãos a sua vocação. Ela deve servir à sociedade. A teologia é também serviço pastoral e espiritual⁴³⁶.

Em vista do seu objeto e fonte, a teologia é essencialmente eclesial. A Igreja é o sujeito primário e o espaço vital do exercício da teologia. Essa vinculação não tolhe a devida atenção para com as outras confissões e religiões, para delas aprender e as ensinar. Por ser de natureza eclesial, a teologia está vinculada ao Magistério. O primeiro e máximo Magistério é o da Palavra de Deus, depois vem o do Povo de Deus e por fim, o Magistério dos pastores, incluído o do Papa. A Igreja exerce o seu Magistério comum pelo testemunho e prática do Evangelho. Porém o Magistério comum se funda no *sensus fidelium*, pelo qual a Igreja como um todo adere infalivelmente à uma verdade de Fé, que para ser autêntica deve ser testemunhada e vivida por longo tempo pela universalidade dos fiéis e dos pastores. O Magistério pastoral é, por mandato divino, o primeiro responsável pela verdade de fé. Esse administra o ensino autêntico e autorizado, representa a Igreja Docente. Suas tarefas são: testemunhar a fé através do anúncio da Palavra, recomendar a prudência nas questões delicadas, ser juiz da fé, ter a coragem, se necessário de emitir decisão dogmática e declarar anátema. O Magistério pontifício é a expressão concentrada e culminante do Magistério pastoral e é dotado de uma assistência especial do Espírito e é singularmente dotado do carisma da infalibilidade. Para interpretar os documentos do Magistério eclesialístico devem ser aplicadas algumas regras hermenêuticas específicas: o contexto histórico, cultural e polêmico do tempo; o núcleo intencionado, distinto dos elementos marginais; a intencionalidade espiritual, pastoral e ecumênica e o lugar na hierarquia de verdades e sua qualificação teológica⁴³⁷.

Ainda sobre a questão da relação entre Magistério e teologia, Clodovis afirma que essas realidades, em princípio, não estão em relação de subordinação, mas de colaboração, ambos estão subordinados à Palavra de Deus e a serviço da Igreja. Frente à Doutrina da Fé, ambos têm funções distintas e complementares. A contribuição que o pastor dá ao teólogo é: estímulo e advertência. O teólogo ao pastor: assessoria e vanguarda para novas perspectivas da fé. Nos casos de conflito entre Magistério e Teologia, a regra é o diálogo, cuja iniciativa é do Magistério,

⁴³⁶ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 390-424.

⁴³⁷ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 425-468.

exercido na caridade cristã. Cabe ao Magistério a decisão final e ao teólogo a acolhida respeitosa nos termos do religioso obséquio⁴³⁸.

Acerca do Pluralismo teológico, Clodovis afirma que ele é legítimo e motivado por dois motivos principais: a transcendência da fé e o contexto cultural imediato da teologia, que o condiciona. A própria Bíblia é um exemplo de pluralismo teológico, nela se encontram distintas visões da mesma verdade. A fórmula do pluralismo é, segundo Clodovis, uma fé, muitas teologias. A teologia que está legitimamente dentro do Pluralismo Teológico é aquela que respeita a única Regra de Fé⁴³⁹.

2.3.2.2

Questões complementares

Em primeiro lugar, ele apresenta as disposições básicas para o estudo da teologia, que são: amor ao estudo da Revelação, senso do mistério e compromisso com o Povo de Deus e a Igreja. Após, realiza um apanhado histórico sobre a história do termo teologia e saca importantes lições para a compreensão da teologia e do seu método. Temática propriamente teológica, mas fundamental também para o método é abordada no capítulo intitulado: *O que há de teologia na Bíblia*. Aborda os três caminhos para Deus, com ênfase na teologia natural. As formas do discurso teológico. As divisões da teologia e suas articulações. Nos últimos capítulos, de caráter histórico, ele apresenta os modelos históricos da prática teológica, bem como uma cronologia da produção teológica elencando nomes e obra importantes para a história da teologia, tanto da tradição católica, quanto protestante. Oferece dicas de como estudar teologia e os instrumentos básicos para esse trabalho. Por último, apresenta um elenco de obras que serve como uma boa revisão bibliográfica para o *status questionis* da disciplina método teológico⁴⁴⁰.

A segunda parte da obra, *Questões Complementares* não compõe a estrutura principal da teoria, mas relaciona-se com ela de forma tangencial, tratando de temáticas relacionadas indiretamente ao método. Não acrescenta argumentos específicos à teoria, porém a enrobustece e complementa. Configuram-se como questões auxiliares, temas de caráter histórico, didático, introdutório, ferramentas

⁴³⁸ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 426-492.

⁴³⁹ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 493-521.

⁴⁴⁰ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 528-730.

auxiliares e enciclopédicas, bem como instruções e conselhos para os que desejam introduzir-se na prática teológica.

2.3.3

Síntese conclusiva

Para compor a sua teoria do método, Clodovis Boff realiza uma síntese da evolução histórico-dogmática da questão, priorizando fundamentalmente as linhas tomista e agostiniana, com sensibilidade para as questões que a hermenêutica trouxe para o debate teológico, e, além disso, atenção para o contexto latino-americano, representado pela Teologia da Libertação. Bernard Lonergan segue uma perspectiva bastante diferente de Clodovis, pois sua intenção fundamental é apresentar uma teoria do método que contemple o aspecto transcendental e filosófico. Como foi visto, seu método possui sensibilidade hermenêutica, mas em diálogo com a filosofia de corte transcendental kantiano. Para os fins desta tese, o estudo de tais teorias contemporâneas mostra como a hermenêutica influenciou sobre o método e é uma questão ainda em debate. Além disso, Clodovis apresenta uma teoria que finaliza e vai ao encontro do que foi exposto na seção 2.2 dessa tese, fornecendo um conceito mais acabado e desenvolvido do método teológico, com considerável atenção à teologia compreendida como hermenêutica.

2.4.

Considerações conclusivas acerca da história do método teológico. Problemáticas metodológicas atuais e latentes em Ratzinger

O problema do método foi central na teologia do final do século XX. A teologia católica e a protestante enfrentaram um problema semelhante, porém, a católica mais intensamente, pois trata-se do conflito entre a dogmática e a exegese ou a Igreja e Escritura. Após a Segunda Guerra Mundial, com a publicação da Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, em 1945, a questão mais urgente em teologia passou a ser a mútua relação entre a pregação doutrinal da Igreja e a Sagrada Escritura. Por outro lado, a linha de evolução seguiu uma forma diferente entre os países de língua alemã e francesa⁴⁴¹.

A teologia alemã, de 1920 a 1940, com raras exceções, deu importância prioritária às questões tipicamente escolásticas. Os temas desenvolvidos eram basicamente sobre a cientificidade da teologia. Outra questão foi o embate com o

⁴⁴¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 119-120.

protestantismo liberal que erigiu em ideal a pretensão de independência das ciências do espírito de toda a condição prévia. O que contribuiu para focar a atenção na questão anteriormente aludida. Os progressos registrados pela teoria geral das ciências, motivadas por desenvolvimentos significativos em todos os campos de conhecimento humano, suscitou o problema de que a teologia deveria fundamentar a sua natureza e seu método de modo distinto das demais ciências, reclamando uma posição especial. Portanto, deveria aproveitar os progressos da teoria geral das ciências como estímulo para formular novas analogias. Na Alemanha, defendia-se a tese de que a teologia possui, em sua função positiva, semelhança com ciência histórica, em sua tarefa de fixar o significado dos fatos. Devido ao abandono do conceito aristotélico de ciência, a teologia deveria aproveitar esses pressupostos novos para justificar-se no corpo geral das ciências, o método histórico serviu para isso⁴⁴².

Após 1950, o problema essencial debatido em teologia, ligado à questão do método, foi em relação aos pressupostos fundamentais dos argumentos da teologia positiva. A questão central era a prova da Escritura e o argumento do ensino doutrinal da Igreja. O fator que desencadeou tal questão foi sem dúvida a Encíclica citada e Concílio Vaticano II. Porém, antes, deve ser mencionado o influxo recebido, com atraso, em teologia católica, da metodologia científica que os protestantes já utilizavam para a interpretação da Bíblia na exegese e teologia em geral. Nesse período, o problema do emprego dogmático das Escrituras já ocupava um ponto central. A exegese católica conheceu um desenvolvimento e uma mudança significativa. Com a aprovação fundamental do Magistério eclesiástico dos métodos históricos-críticos, a exegese e a teologia bíblica alcançaram um desenvolvimento sem precedentes. Por isso, se questiona hoje para a dogmática, a questão do emprego da Escritura de maneira renovada⁴⁴³.

A condenação do Modernismo e a virada para uma compreensão teológica e eclesiástica da Escritura, fez retroceder a plano secundário, na dogmática, os problemas e os avanços do estudo histórico-crítico da Escritura. Já nos anos 1960, os dogmáticos católicos estavam, naturalmente, atraídos para as discussões fundamentais em torno da relação precisa entre exegese e dogmática. Porém, se observam pontos de partida e conclusões diferentes, no que se referem às exposições de conjunto. Alguns dogmáticos, como O. Semmelroth, M. Schmaus e

⁴⁴² BEUMER, J., El método teológico, p. 120.

⁴⁴³ BEUMER, J., El método teológico, p. 122.

Karl Rahner, tentam aplicar às Escrituras categorias pessoais e existenciais. A consideração histórico-salvífica se impõe cada vez mais. Em decorrência da proeminência da teologia protestante dentro do contexto alemão, a teologia católica procura, em primeiro lugar, determinar a relação entre o conteúdo bíblico e a expressão doutrinal da Igreja, com mais atenção que a francesa. Os efeitos dessa problemática no método teológico ainda estavam em desenvolvimento. Naquele contexto, de maneira geral, a questão das relações entre exegese e dogmática, dominou de certa forma as questões metodológicas da teologia, tanto positiva, quanto especulativa⁴⁴⁴.

Mesmo que seja fundamental considerar como uma instância totalmente legítima salientar a homogeneidade da única compreensão teológica, entretanto, segue sendo aconselhável para a prática, por razões didáticas, manter a diferenciação do procedimento positivo-constatável e o procedimento explicativo-especulativo, a não ser por uma divisão melhor, mas nunca se conseguiu isso a não ser na discussão dos princípios. Portanto, ainda ficou pendente a questão da união entre o argumento positivo e especulativo. A ideia de que devem se completar é amplamente aceita. Seria pouco utilizar a razão apenas como elemento unificador de todo o dado positivo. Na realidade, a argumentação positiva adquire, por meio da especulação, um incremento com uma modalidade essencialmente distinta, que a torna capaz de atingir uma realização profunda. O objeto material é a fé, em ambas. Apenas no objeto formal aparecem algumas diferenças: o argumento positivo se ocupa do crível, que se comprova pela existência das fontes. O procedimento especulativo corresponde à nova tarefa de descobrir no mesmo objeto os pontos de vista sobre os quais se fazem inteligíveis. O abandono da divisão completa entre ambos não é viável, pois sozinhos não atingem os resultados uns dos outros, nem mesmo a sua realização plena. O especulativo se remete ao positivo e o positivo necessita do especulativo para ganhar maior luz⁴⁴⁵.

O segundo problema se encontra no campo da teologia positiva. Mais atualmente, a sua importância é ainda maior, sendo ainda pendente de resolução. A questão assim se configura: entra a prova da Escritura no começo da exposição teológica ou só deve ser acrescentada depois de haver sido levantada a prova do Magistério doutrinal da Igreja? Tal problemática avança ainda mais e alcança a essência do método teológico. Os exegetas exigem da dogmática uma orientação

⁴⁴⁴ BEUMER, J., El método teológico, p. 122.

⁴⁴⁵ BEUMER, J., El método teológico, p. 123.

mais bíblica, e os dogmáticos exigem dos exegetas uma orientação mais teológica em sua ordem teórica e realização. A independência entre ambas não é viável em teologia católica, já que a ciência da Bíblia recebe da Igreja a Escritura para explicá-la e propô-la sob a sua direção e, porque também, por outra parte, a ciência da fé reconhece na palavra escrita de Deus o principal documento da Revelação. De todos os modos, essas questões são apenas pontos de partida, que, por si mesmos, não podem determinar a relação do argumento da Escritura com a prova pela doutrina da Igreja⁴⁴⁶.

A teoria do sentido pleno da Escritura parece propor uma saída, apesar das críticas. Por ela se entende o sentido complementar mais profundo do texto bíblico, pretendido por Deus. O sentido literal deve ser ampliado. Ele é justificado pelo fato de o Antigo Testamento receber uma luz posterior em Jesus e no Novo Testamento, e esses recebem uma luz posterior no desenvolvimento do seu sentido dentro da Igreja. Tal doutrina se justifica pelo fato de o Magistério mais recente ter ressaltado o sentido mais profundo e pleno das Escrituras, pretendido e inspirado por Deus, além daquele atingido pelo uso dos métodos histórico-críticos. Porém não devem ser ignoradas as dificuldades metodológicas dessa teoria. Ela justifica e descobre a unidade de toda a Bíblia, e dessa com a Igreja. Porém, essa teoria, segundo alguns, coloca em risco a historicidade das formulações bíblicas⁴⁴⁷.

Tais embates tornam difícil o uso dessa teoria para justificar o equilíbrio entre as Escrituras e o Magistério da Igreja. Esses dois pilares da teologia positiva estão em certa tensão. Certamente, o dogma deve ser para o exegeta uma norma diretiva, pois tudo o que é teológico é de interesse da dogmática. A exegese se encontra entre duas alternativas: ou se entende como uma disciplina teológica, nesse caso o dogma pode ser para ela norma diretiva, ou se aparta do dogma e se torna uma ciência auxiliar ordenada à verdadeira teologia.

A união, livre de contradição, do argumento da Escritura e a prova da autoridade na teologia fica garantida, no fundo, devido a que o mesmo Espírito Santo, que inspirou a Palavra de Deus escrita, assiste também a Igreja em suas decisões contra o erro. Finalmente, devemos acrescentar a seguinte consideração: a Escritura consignou o Evangelho, ou seja, o kerygma dos profetas, do Senhor e seus Apóstolos, segundo, porque a Igreja alude continuamente de forma totalmente geral ou em casos particulares, a palavra bíblica como a fonte mais singular de sua pregação, a convertendo em objeto de sua pregação mesma. A inspiração da Escritura não se opõe a esse raciocínio, já que deixa intacto o estado de coisas existentes originariamente. Porém, sem dúvida, deve sempre ter-se em conta que só é constitutivo da Revelação o conteúdo da Escritura (junto com uma tradição verdadeiramente apostólica, enquanto pode provar sua existência) e que toda pregação apostólica, em geral a Igreja pós apostólica, só pode corresponder a missão de conservar o depósito da fé, de transmiti-lo e interpretá-lo. A Escritura se preserva assim de interpretações errôneas e a pregação doutrinal

⁴⁴⁶ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 124.

⁴⁴⁷ BEUMER, J., *El método teológico*, p. 124-125.

da Igreja mantem, em consequência do apoio constante da Bíblia, não só a linguagem viva e clara, mas também o nexo com a doutrina de Cristo⁴⁴⁸.

Beumer entende que, em relação ao argumento positivo da teologia, não existem problemas especiais de índole fundamental. O principal recurso são os métodos histórico-críticos. Eles podem ser utilizados de maneira progressiva, desde a Escritura, sobre a Patrística e as decisões do Magistério, mas também, percorrendo o caminho inverso. O primeiro procedimento seria talvez o mais indicado, pois ele permite que sejam encontrados os nexos da história dos dogmas. Obviamente influi uma compreensão prévia fundamentada na doutrina da Igreja, o que pode resultar na acusação de que já está previamente definida a conclusão.

O argumento patrístico não possui total independência, deve servir ao essencial para que se constate a proclamação do Magistério Ordinário e a Tradição eclesiástica, mas dificilmente acessível por via direta. Na prova, não é fácil dar o justo lugar devido ao sentido da fé da Igreja ou ao sentido da fé do povo católico, já que, todavia, são amplamente discrepantes sobre esses pontos de vista⁴⁴⁹.

Quando se valoriza como eco da proclamação precedente do Magistério ordinário o sentido da fé da Igreja ouvinte, que, todavia, manifesta de forma ativa sua consciência de fé, persiste a possibilidade que o Espírito Santo mesmo estimule diretamente a uma compreensão mais plena da Revelação divina. Em todo caso, não pode haver dúvida, segundo a opinião católica, da necessidade de um controle da autoridade eclesiástica, de maneira que na inclusão do sentido de fé, na argumentação teológica apareça, portanto, em cada caso o fato da autoridade. Também se deve levar em consideração a consciência de fé do povo pela importância prática do objeto em questão, justamente pelo assento na vida.

Na argumentação especulativa, o método é diverso, não pela autoridade, mas pelos motivos essencialmente estruturais da razão, de maneira que tal procedimento seja chamado filosófico. Nesse caso, a definição do Concílio Vaticano I é ainda clarificadora. Nesse caso a definição do Concílio aborda a questão, utilizando uma linguagem filosófica e sistema filosófico específico, cabendo ao teólogo, se for utilizar de outros sistemas filosóficos, verificar se tal filosofia está de acordo com o uso dos Padres e da Igreja em seus documentos. Tal questão é polêmica, pois muitas das filosofias que surgiram após a Modernidade buscam invalidar, de certa maneira, a compreensão filosófica que a Igreja utilizou na sua história. O grande perigo está em acoplar violentamente em uma unidade as distintas argumentações.

⁴⁴⁸ BEUMER, J., El método teológico, p. 125-126.

⁴⁴⁹ BEUMER, J., El método teológico, p. 126.

Além disso, outro perigo é acentuar aspectos especiais da teologia, erigindo-os à visão de conjunto, como o fazem muitas das teologias contemporâneas, exemplo: teologia carismática, teologia dos leigos, teologia política, teologia do kerygma, teologia histórico-salvífica etc.⁴⁵⁰.

Naturalmente, hoje, é possível encontrar outras diferenças na teologia católica. Em algumas predomina a argumentação positiva, em outras a especulativa. Porém, em geral, mais que antes, tem se prestado uma grande atenção à fundamentação bíblica, de maneira que não se inserem simplesmente as passagens das Escrituras sem prestar a devida atenção ao contexto e à teologia bíblica. Muitos teólogos têm se preocupado em apresentar uma visão concisa e completa, levando em consideração o método histórico-positivo e o sistemático-especulativo⁴⁵¹.

As tensões da teologia atual se indicam mais ou menos pelos pares de opostos, que podem atenuar-se mutuamente: fé e ciência, apresentação positiva e especulativa, Sagrada Escritura e doutrina da Igreja.

Como já se indicou, a questão do método da teologia é fundamental na teologia católica e protestante de hoje. Sob o tema da hermenêutica se trata da essência da teologia, inclusive da Igreja cristã e do cristianismo em suma. O método se define desde o que se entende como realização total da teologia: Teologia da Palavra (G. Ebeling), Teologia da Esperança (J. Moltmann), Teologia da História (W. Pannenberg), teologia como pergunta pela totalidade consumada do homem (salvação como salvação do sujeito integral), Teologia Transcendental (K. Rahner). Porém, o que deve ser teologia, não se define só desde a palavra e a realização da hermenêutica. As exigências no método teológico crescem de tal modo, que apenas é realizável o trabalho em conjunto, como mais ou menos salientou E. Schillebeeckx. A teologia supõe uma compreensão do que é linguagem. El teólogo tem que ter em conta a linguística estruturalista e a análise lógica da linguagem. Deve também tomar conselho da filosofia fenomenológica da linguagem. Porém como a realidade fala ao teólogo em seus documentos, necessita a ontologia da linguagem. O estruturalismo apresenta algumas exigências mínimas, que a teologia deve considerar antes de poder passar à hermenêutica propriamente dita da linguagem bíblica e do Magistério. O método estruturalista e o hermenêutico devem combinar-se, pois isolados, anulam-se os dois. Não nos encontramos, pois, ante uma alternativa, como afirmam alguns críticos. A teoria crítica apresenta exigências especiais na hermenêutica teológica, porém ela mesma está em perigo de não ser teologia. Como última e, em certo sentido, hoje como primeira questão se aborda a teologia como ciência, e isso no marco dos esforços por uma teoria da ciência. Só poderíamos aludir a toda esta coleção de problemas que se impõem com rapidez e expressar a esperança de que a crise metodológica da teologia não a isole do seu conteúdo⁴⁵².

Sobre a questão central abordada nessa conclusão, salientada nessa citação, Ratzinger refletiu em sua obra teológica. No que tange à teologia hermenêutica, compreendida como a teologia em sua natureza e método, ele também se pronunciou e tal questão é fundamental para compreender a sua visão específica sobre essas disciplinas teológicas. No capítulo seguinte, será abordada de maneira

⁴⁵⁰ BEUMER, J., El método teológico, p. 127.

⁴⁵¹ BEUMER, J., El método teológico, p. 127.

⁴⁵² BEUMER, J., El método teológico, p. 128-129.

mais detalhada a questão da hermenêutica e da teologia hermenêutica, relacionando tais questões ao pensamento de Ratzinger, para posteriormente, analisando a sua obra, apresentar as respostas que ele deu à tais questões.

3. Teologia e hermenêutica.

O que há de comum entre as várias compreensões do que seja a hermenêutica é o fato de afirmarem que ela está fundamentalmente relacionada à interpretação e temas conexos.

Fé e teologia não são a mesma coisa, cada uma possui uma voz própria, mas a voz da teologia é dependente da voz da fé, e está relacionada com ela. Teologia é interpretação, e tem que continuar sendo interpretação. Mas quando deixa de interpretar para, por assim dizer, atacar e modificar a substância, para dar a si própria um novo texto, então ela deixa de subsistir como teologia. Pois já não interpreta mais coisa alguma, e sim fala por si própria. Isto pode ser chamado filosofia da religião, e como tal pode ser interessante, mas não possui mais razão nem autoridade para além da própria reflexão de quem fala. Fé e teologia são tão diferentes quanto texto e interpretação⁴⁵³.

Nessa citação, Ratzinger estabelece uma analogia entre fé e texto, por um lado, e entre teologia e interpretação, por outro. Afirmando explicitamente que teologia é interpretação. A Escritura é o principal dos textos em que se encontra testemunhada a fé. A natureza da teologia, sendo interpretativa restringiria sua missão à interpretação? É possível entender que Ratzinger está propenso a crer que a natureza da teologia seja hermenêutica. Em outros textos, Ratzinger utiliza a expressão hermenêutica da fé. Em uma inicial investigação sobre o que significa essa expressão, é possível observar que a utiliza para caracterizar o conjunto global da teologia em seus procedimentos metodológicos. Porém, Ratzinger não explica detalhadamente o que entende por hermenêutica, nem mesmo o sentido da afirmação de que a teologia é interpretação. O uso que ele faz de tais termos é amplo. É desse problema que essa pesquisa parte.

A hermenêutica tornou-se uma das principais temáticas para a filosofia e a teologia. A concepção clássica da hermenêutica foi base e inspiração para o desenvolvimento da questão hermenêutica na filosofia, que a transformou em uma de suas correntes, transformando-se, para alguns filósofos, até mesmo como a única possível acepção da filosofia. Tal processo resultou na compreensão cada vez maior da razão e da atividade intelectual como possuidoras de uma natureza interpretativa. Nesse processo, para alguns filósofos, a razão filosófica abriu mão de seu caráter metafísico, ontológico e analítico para assumir uma natureza historicista, linguística, relativista, niilista e interpretativa. O resultado do debate filosófico sobre a hermenêutica influenciou e ainda influencia sobre a teologia. A busca por responder

⁴⁵³ RATZINGER, J., Natureza e missão da teologia, p. 80.

a tal contexto intelectual afetou as bases da compreensão do que é teologia e seu método. O fundamento metafísico e ontológico do método e das formas de teologia tradicionais foram postos em questão. A noção de verdade e absoluto foram substituídas pelos conceitos de historicidade, contexto, particularidade, relatividade, desenvolvimento, construção e interpretação. É nesse contexto intelectual que as questões hermenêuticas passam a integrar as discussões acerca do método teológico, da natureza e missão da teologia⁴⁵⁴. Por tanto, surgiu a noção da teologia como hermenêutica, o que modificou a compreensão do método teológico.

A teologia pode ser compreendida integralmente como hermenêutica, pois depende dos textos como um de seus principais fundamentos e como material para construção. Assim, seria hermenêutica em sentido clássico, ainda possuidor de aspectos metafísicos, que se manifestam na busca pela verdade sobre Deus, sua obra de salvação e o mundo, nos textos que registram os conteúdos da fé. Dentro dessa linha, existem subdivisões, uma delas afirma que a verdade do texto nunca é alcançada plenamente, devido ao contexto histórico em que se situa o leitor, necessitando por isso de sucessivas e constantes reinterpretações para que o Cristianismo seja vivo. Tal vertente absorveu influxos das hermenêuticas de corte historicista e linguísticos. O pioneiro Bultmann e sua escola entendem a teologia como hermenêutica à maneira como Martin Heidegger (1889-1976) e Hans Georg Gadamer (1900-2002) entendem a filosofia como hermenêutica. De certa forma, as diferentes vertentes se complementam, pois as compreensões da teologia como hermenêutica são fundadas na filosofia que afirma que a atividade racional é hermenêutica. Não apenas textos são objeto da hermenêutica, mas toda a realidade, a linguagem, os símbolos e o próprio ser. Por isso, para atingir uma compreensão mais precisa da teologia como hermenêutica é necessário entender o desenvolvimento histórico da hermenêutica por meio de uma análise dos principais contributos de seus teóricos.

Para a investigação da hipótese proposta nessa pesquisa é necessário obter uma compreensão articulada do método teológico de Ratzinger, situando-o na relação com discussão atual da teoria do método sob a peculiar concepção da teologia como hermenêutica. Além disso, é preciso também esclarecer o significado e as consequências da compreensão da natureza e da missão da teologia enquanto

⁴⁵⁴ BORDONI, M., *Il Travaglio della teologia alla ricerca di nuove forme del sapere*, p. 11-17; GEFFRÉ, C., *A teologia fundamental como hermenêutica*, p. 9-11.

hermenêutica da fé, para detectar suas implicações metodológicas e verificar se, com essa compreensão da natureza da teologia, J. Ratzinger se insere na corrente que se denomina teologia hermenêutica. Por isso, o presente capítulo, se detém no desenvolvimento histórico da hermenêutica, para compreender suas possíveis acepções, visando uma análise do que Ratzinger entende pela expressão hermenêutica da fé. Por isso, a primeira seção é dedicada à etimologia da palavra hermenêutica. Na segunda, por meio de um percurso histórico, é apresentado o desenvolvimento da questão hermenêutica, que se inicia na sua concepção clássica e culmina na compreensão da própria razão e da filosofia como hermenêuticas. Por fim, atém-se ao desenvolvimento da compreensão da teologia como hermenêutica.

3.1

Etimologia de hermenêutica

A palavra hermenêutica surgiu do termo grego *ermeneia* (interpretação), dela derivam o verbo *ermeneuo* (interpretar)⁴⁵⁵, o substantivo *ermeneus* (o intérprete)⁴⁵⁶ e os adjetivos *ermeneutikos* e *ermeneutiké* (interpretados)⁴⁵⁷. A raiz *ermene* derivou de *ermeios*, sacerdote do oráculo de Delfos ou do deus mensageiro Hermes. Sua função era tornar compreensível aquilo que ultrapassa o intelecto e a capacidade humanas e portar a mensagens dos outros deuses do panteão⁴⁵⁸. Os gregos atribuíram a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita, utilizadas para alcançar o significado das coisas e transmiti-los⁴⁵⁹. O termo surge, quando Hermes passou a significar mais que um nome, mas também estar associado às funções de traduzir, interpretar, tornar claro, entregar e correlatos. A palavra hermenêutica sugere o processo de tornar compreensível, enquanto esse processo envolve a linguagem, visto ser ela o veículo por excelência da transmissão do objeto a ser compreendido⁴⁶⁰.

Essa etimologia possui três “orientações profundas”: dizer, explicar e traduzir. Nas diferentes acepções que a hermenêutica aglutinou no seu desenvolvimento histórico, identifica-se ao menos uma dessas orientações⁴⁶¹.

⁴⁵⁵ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 23.

⁴⁵⁶ CORETH, E., *Questões fundamentais de hermenêutica*, p. 1-2.

⁴⁵⁷ MURA, G., *Ermeneutica e veritá*, p. 13.

⁴⁵⁸ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 23.

⁴⁵⁹ VERJAT, A., *Hermes*, p. 287-293; DURAND, G., *A Hermes*, p. 15.

⁴⁶⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 24. FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 11-12.

⁴⁶¹ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 25-41.

Existem dois sentidos fundamentais: o termo pode designar, ao mesmo tempo, o processo de elocução (enunciar, dizer, afirmar algo, proclamar), ou de interpretar, também traduzir (o que não deixa de ser uma busca por compreensão). Nos dois, casos se está diante de questões relacionadas à transmissão de sentido, que pode ser operado em duas direções: do pensamento para o discurso, ou, do discurso ao pensamento⁴⁶². Os estoicos em sua concepção de discurso – semelhante à de Aristóteles – distinguiam entre o *logos prophorikos*, que era palavra falada, enunciada, proclamada, a primeira direção, e, o *logos endiatetos*, movimento contrário, busca de elucidação do pensamento daquele que proclama. A *ermeneia* (enunciação) é o pensamento expresso em palavras, para explicá-las é necessário realizar o caminho inverso. *Ermeneuein* é a ação de mediação de significado, ao retornar do exterior para o interior, onde é encontrado o sentido mais pleno⁴⁶³.

Alguns filósofos e escritores gregos compreendiam o processo de elocução e enunciação como operação hermenêutica. A obra de Aristóteles (384-322 a. C.) *Peri Hermeneia* (Da Interpretação) representa tal fato⁴⁶⁴, pois trata de questões relacionadas às proposições lógicas, mas tal título pode conotar também algo ligado às investigações sobre as expressões linguísticas⁴⁶⁵. Apesar das particularidades no emprego, sempre fundamentados aristotelicamente, o termo foi utilizado por Xenofonte (430-355 a. C.), Plutarco (a. C. 46-120), Eurípedes (480-406 a. C.), Epicuro (341-271 a. C.), Lucrécio (99-55 a. C.) e Longino (213-273 a. C.)⁴⁶⁶.

A palavra hermenêutica é considerada uma criação da Modernidade, uma tradução latinizada de *ermeneutiké*, termo conhecido, explorado e utilizado no contexto grego antigo⁴⁶⁷. A primeira vez que a palavra foi utilizada para nomear uma disciplina foi no século XVII, pelo teólogo protestante Johann Conrad Dannhauer (1603-1666). Antes, ele já havia empregado o termo para nomear sua obra: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654). Ele é considerado o inventor desse neologismo⁴⁶⁸. Seu objetivo era nomear o que antes dele se denominava, em alemão, *Auslegungslehre* ou *Auslegenkunst e kunstlehre*⁴⁶⁹, que significam arte da interpretação ou sistema de procedimentos formais para a determinação do sentido dos textos. Após, o termo frequentemente

⁴⁶² GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 18; *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 52.

⁴⁶³ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 53.

⁴⁶⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 18; *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 53-56.

⁴⁶⁵ PANNENBERG, W., *Teoria de la ciencia y teologia*, p. 166.

⁴⁶⁶ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 23.

⁴⁶⁷ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 53.

⁴⁶⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 17.

⁴⁶⁹ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 363.

passou a ser empregado pelo protestantismo alemão para intitular os manuais de interpretação bíblica, o que consolidou a disciplina. No século XVIII, o mesmo ocorreu na Inglaterra e América, nesse período, o termo também foi empregado para nomear manuais de filologia⁴⁷⁰.

A teologia hermenêutica encontrou nessa etimologia fundamentos para as suas concepções teóricas. A palavra grega possui o sentido fundamental de dizer e interpretar o significado obscuro e inexato das expressões linguísticas, tradução de uma língua para outra, bem como comentários explicativos. Essa etimologia justificativa a ligação entre a hermenêutica e a capacidade de linguagem da existência humana. A ligação explícita entre o termo grego e o deus Hermes manifesta que a hermenêutica carrega um significado profundo do falar, que é portar uma mensagem, um anúncio, além do poder de interpretação das mensagens e anúncios obscuros. Tal recurso etimológico visa atingir uma dimensão mais profunda do significado ontológico da linguagem, bem como a fonte do anúncio e da interpretação, o ser. Tal uso da etimologia também serve para empreender uma crítica às acepções restritivamente clássicas da hermenêutica⁴⁷¹.

3.2

Desenvolvimento histórico da hermenêutica

A palavra hermenêutica possui diferentes significados, usos e aplicações. A sua etimologia permite tal fato. Antes de chegar a esse estágio, a hermenêutica passou por longo processo histórico. Atualmente, em filosofia, a palavra hermenêutica é empregada para nomear a filosofia de Gadamer e Paul Ricoeur (1913-2005), desenvolvedores de uma filosofia universal da interpretação e do entendimento histórico, fundamento para a metodologia das ciências humanas⁴⁷². Mas também, esses dois grandes pensadores e seus seguidores estão relacionados à tradição clássica e metodológica da hermenêutica. Atualmente, a hermenêutica também está fortemente ligada às questões do historicismo, que acentuou a natureza histórica e linguística da experiência humana com a realidade. Essa questão marca grande parte dos debates intelectuais dos séculos XIX e XX. O estruturalismo, a crítica das ideologias, a desconstrução e o pós-modernismo, também guardam

⁴⁷⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 44-45.

⁴⁷¹ MURA, G., *Ermeneutica e veritá*, p. 13-16.

⁴⁷² JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D., *Dicionário básico de filosofia*, p. 166.

relações muito estreitas e diretas com o debate sobre a questão hermenêutica, considerados filhos da nova razão hermenêutica⁴⁷³.

Uma maneira de alcançar o significado das palavras é por meio de seus usos⁴⁷⁴. Por isso, analisar a história do desenvolvimento da questão hermenêutica é um recurso para compreendê-la de maneira aprofundada e defini-la mais precisamente. Para delimitar as etapas desse desenvolvimento e precisar melhor as diferentes compreensões da hermenêutica, nessa tese, é proposta uma divisão histórica baseada em quatro acepções,⁴⁷⁵ até hoje, verificáveis e defensáveis como tarefas da hermenêutica e definições de sua natureza.

A primeira acepção é o período clássico do termo, onde a hermenêutica era apenas uma disciplina, metodologia e técnica de interpretar textos. Dividida em teoria da exegese bíblica e metodologia filológica geral (que também pode absorver a exegese bíblica). Nesse período, a hermenêutica desenvolveu-se como uma disciplina auxiliar no interior das disciplinas ligadas à interpretação dos textos sagrados e autoritativos (seja qual fosse o campo de conhecimento). A teologia desenvolveu a chamada *hermeneutica sacra*, o direito a *hermeneutica iuris* e a filologia a *hermeneutica profana*. Possuía um aspecto normativo, pois propunha regras para interpretação, extraídas da retórica. Posteriormente, na Modernidade, tal acepção desenvolveu-se, sobretudo, em contexto protestante, onde foram produzidos incontáveis manuais de interpretação bíblica.

Essa tradição persistiu como a única até Schleiermacher. Sua hermenêutica representa a segunda acepção, uma ciência universal da compreensão de toda expressão linguística⁴⁷⁶.

Tal projeto foi absorvido por Dilthey, que transformou a hermenêutica em fundamento e metodologia para as ciências humanas. Em Dilthey, a hermenêutica se tornou serviu como fundamento para a pretensão e definição da espécie de verdade e do estatuto científico das ciências humanas⁴⁷⁷. Essa iniciativa é a que representa a terceira grande acepção.

Na quarta, a hermenêutica é transformada em filosofia universal da interpretação. Essa nasceu como tentativa de levar o projeto de Schleiermacher e Dilthey às últimas consequências. Segundo essa acepção, o entendimento e a

⁴⁷³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 11-12.

⁴⁷⁴ MARCONDES, D. *As armadilhas da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017; MARCONDES, D. *A pragmática na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

⁴⁷⁵ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 43-54.

⁴⁷⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 12-13.

⁴⁷⁷ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 13.

interpretação não estão apenas ligados às ciências humanas ou à hermenêutica clássica, mas à própria razão e intelecto, impondo-se como uma característica essencial da existência humana. Essas noções são o fundamento da hermenêutica de Heidegger e Gadamer. Para esses, a hermenêutica é uma fenomenologia da compreensão existencial. A hermenêutica torna-se uma serva da filosofia da existência, confundindo-se com ela. Os maiores representantes da hermenêutica contemporânea seguem Heidegger, mas não como representantes de uma filosofia da existência. Além disso, também buscam um retorno ao diálogo com as ciências humanas, não assumindo uma concepção exclusivamente metodológica da hermenêutica. Dessa maneira, buscam justificar a cientificidade das ciências humanas, por meio de uma valorização da experiência linguística e histórica do entendimento. Dessa forma, ao assumir uma filosofia universal do entendimento e da interpretação, deixaram o âmbito de uma reflexão científica para criar uma pretensão também universal da hermenêutica⁴⁷⁸.

3.2.1

Hermenêutica clássica:

metodologia, teoria da interpretação, técnica e metafísica

Apesar do uso expressivo do termo *hermeneia* e seus derivados na Antiguidade, a noção de hermenêutica como metodologia ou disciplina ainda não existia. A palavra hermenêutica foi utilizada primeiro para nomear algumas obras do século XVII e XVIII. Porém, a história da interpretação e a busca por uma metodologia é bem mais antiga. Da Antiguidade até a Modernidade, é possível encontrar as raízes e os fundamentos teóricos do que viria a se consolidar em uma disciplina⁴⁷⁹. São identificadas duas tradições que se desenvolveram e influenciaram uma à outra, a exegese bíblica e a metodologia filológica (textos literários e jurídicos)⁴⁸⁰. Além disso, em exegese, em princípio, é possível identificar que existiram duas matrizes culturais que marcaram tal desenvolvimento, a grega e a hebraica, que posteriormente se fundiram com o advento da interpretação cristã⁴⁸¹. Nessa acepção o objetivo principal é a busca da verdade do texto. A explicação pressupunha a compreensão.

⁴⁷⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 13-15.

⁴⁷⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 29-31.

⁴⁸⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, 25-30.

⁴⁸¹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 31.

Na Antiguidade, é possível encontrar inúmeros autores e obras que foram importantes para o desenvolvimento da hermenêutica metodológica. O conceito de técnica hermenêutica aparece pela primeira vez no *Epínomis* pseudoplatônico, explicitamente utilizado para a interpretação de textos da tradição religiosa ou mitológica⁴⁸². Segundo Platão (428-347 a. C.), a *hermeneutike tekne* não é responsável por emitir juízo sobre o que é verdadeiro ou falso, mas deve apenas fornecer regras de interpretação, comparáveis ao que hoje chama-se de exegese científica do texto, conjuntamente gramatical e filológica, mas não teórica ou teológica. Em Platão, o termo se refere só ao que é dito, não sobre a verdade da teoria (no sentido metafísico das essências), mas sobre a clareza e a verdade do texto, seu significado literal⁴⁸³. Em seu diálogo *Ion*, Platão chama os poetas de “interpretes dos deuses” (*ermenes ton teon*), enquanto os rapsodos são chamados de “interpretes dos interpretes” (*ermenes ton ermenes*). Pannenberg afirma que o conceito de hermeneuta como empregado por Platão (mais ligado ao âmbito religioso) é uma variação, diferente de hermenêutica, essa, na Grécia, de maneira mais geral, foi utilizada em sentido profano⁴⁸⁴.

Um exemplo do que seria o uso profano é a parte da obra de Aristóteles que compõe o *Organon, Perì Èrmeneías*⁴⁸⁵. Esse texto pode ser considerado o mais completo tratado sobre interpretação da Antiguidade. Aristóteles relaciona de forma explícita o problema da interpretação ao problema lógico, inserido no contexto da filosofia do conhecimento. Para Aristóteles, a hermenêutica seria uma parte da lógica, a que se preocupa com a verdade ou a falsidade das proposições. Também possuía a função de desvendar o que não foi dito no discurso (desdobramentos lógicos), ou a sua intenção⁴⁸⁶.

Algumas passagens dos textos sacros eram consideradas de difícil interpretação. Esse problema afetava tanto os judeus como os gregos. Muitas vezes, haviam os conflitos de interpretação, ocasionados por passagens ambíguas. Os livros ou manuais de interpretação deveriam ser um auxílio. Nesse contexto, a hermenêutica pode ser considerada uma disciplina auxiliar da exegese. Muitas vezes, por imprecisão, se confunde com ela. A maioria dessas regras eram

⁴⁸² PANNENBERG, W., Teoria de la ciencia y teologia, p. 165; GRONDIN, J., Introdução à hermenêutica filosófica, p. 53-56.

⁴⁸³ MURA, G., Ermeneutica e veritá, p. 11.

⁴⁸⁴ PANNENBERG, W., Teoria de la ciencia y teologia, p. 164; FERRARIS, M., História de la hermeneutica, p. 13.

⁴⁸⁵ FERRARIS, M., História de la hermeneutica, p. 14.

⁴⁸⁶ MURA, G., Ermeneutica e veritá, p. 11-12.

formuladas fundamentadas com os conteúdos extraídos da arte retórica. Um grande representante dessa vertente é Quintiliano (30-100), que tratou da exegese (*enarratio*) em sua obra *De institutione oratória*⁴⁸⁷.

A retórica antiga e a filosofia estoica desenvolveram a interpretação alegórica da tradição mítica, assim, forneceram algumas bases para a formulação das regras de interpretação cristãs dos textos sacros. A interpretação tipológica foi acrescentada à interpretação alegórica e literal, que amadureceu no seio cristão. Dessa maneira, paulatinamente foram sendo criadas regras de interpretação, sendo distinguidas duas vertentes, a interpretação sacra e a profana⁴⁸⁸. Convém observar também, para maior precisão histórica, que a interpretação cristã da Bíblia foi influenciada pela exegese judaica, que já possuía cânones desenvolvidos. Um grande representante dessa tradição é Filon de Alexandria (20 a. C. - 50). Com base na filosofia platônica e estoica, ele formulou uma técnica de interpretação alegórica complexa e bem sistematizada⁴⁸⁹. Para Filon, a alegoria era o recurso para chegar ao sentido mais profundo dos textos. No contexto cultural judaico, os Fariseus, Saduceus, Os Essênios e Qumran, bem como e os Samaritanos também possuíam corpos normativos de regras diferentes para a interpretação do Antigo Testamento⁴⁹⁰.

No cristianismo primitivo, existiam inúmeras formas e práticas de interpretação da Bíblia que podem ser encontradas em autores como: Marcião (85-150), Justino Mártir (100-165), Irineu (130-202), Tertuliano (160-220), Clemente de Alexandria (150-200), Orígenes (185-254), Atanásio de Alexandria (296-373), Gregório de Nissa (330-395), Eusébio de Cesareia (263-340), João Crisóstomo (347-407), Basílio de Cesareia (329-379), Jerônimo (347-419) e Agostinho (354-430). Esses contribuíram no desenvolvimento da interpretação patrística⁴⁹¹. Uma característica comum dos teóricos desse período é a busca da verdade contida no texto bíblico e um maior entendimento e compreensão da sua mensagem. Poucos foram os que compuseram tratados de interpretação, a maioria deles contribuiu com comentários bíblicos, de onde podem ser extraídos métodos de interpretação⁴⁹². Alguns compuseram tratados exclusivamente dedicados às regras de interpretação bíblica. Tal elenco de nomes demonstra que as regras para a correta interpretação

⁴⁸⁷ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 12.

⁴⁸⁸ PANNENBERG, W., *Teoria de la ciencia y teologia*, p. 166.

⁴⁸⁹ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 19-22.

⁴⁹⁰ BRAY, G., *História da interpretação bíblica*, p. 47-60.

⁴⁹¹ BRAY, G., *História da interpretação bíblica*, p. 79-93.

⁴⁹² BRAY, G., *História da interpretação bíblica*, p. 95-127.

da Bíblia sempre foi uma questão fundamental em teologia. Orígenes (185-253) pode ser considerado um dos primeiros desse período a compor explicitamente um tratado exclusivo para regras de interpretação das Sagradas Escrituras. Porém, o que chama a atenção em suas regras é o uso quase que exclusivo da alegoria e da tipologia⁴⁹³.

Santo Agostinho (354-430) pode ser considerado um dos maiores representantes desse período. *A doutrina Cristã* marcou profundamente toda a história da hermenêutica⁴⁹⁴. Nela, Agostinho compilou e desenvolveu de maneira original algumas das regras de interpretação, espalhadas em diversas correntes anteriores a ele. É possível detectar traços das teorias de Fílon de Alexandria, Irineu (130-202) e Orígenes⁴⁹⁵. Agostinho foi marcado profundamente pela retórica de Cícero. Antes de ser um teórico, ele foi um praticante dessa arte. Em sua tese do sentido quadruplo das Escrituras, é possível enxergar um critério para interpretação extremamente sistematizado. Segundo Agostinho, é necessário também estudar a gramática. Além disso, entende que a retórica ensina a distinguir o sentido literal e o figurado na Bíblia. Nessa obra, Agostinho funda critérios que serão utilizados e desenvolvidos na exegese medieval e retomados por Flacius Illyricus (1520-1575)⁴⁹⁶.

A doutrina cristã pode ser considerada a principal fonte de autoridade para a fundamentação e o desenvolvimento da exegese medieval, que recorreu amplamente à tradição patrística. Esse período, assim como o anterior, também legou à história da interpretação bíblica inúmeros e importantes autores e obras. Dentre os cristãos: Isidoro de Sevilha (m. 636), Máximo, o Confessor (580-662), João Escoto Erígena (m. 877), Bruno Cartuxo (1030-1101), Hugo de São Vitor (1096-1141), Pedro Abelardo (1079-1142), Bernardo de Claraval (1090-1153), Gilbert de la Porrée (1076-1154), Pedro Lombardo (1100-1160), Joaquim de Fiore (m. 1204), Tomás de Aquino (1226-1274), São Boaventura (1221-1274). Esses autores compilaram dicionários; debateram sobre o sentido literal das Escrituras, bem como o sentido alegórico; escreveram importantes introduções à Bíblia contendo datas, locais, dicionários etimológicos; abordaram questões de geografia bíblica; compuseram inúmeros comentários; desenvolveram e aprofundaram a

⁴⁹³ GRONDIN, J., Introdução à hermenêutica filosófica, p. 64-70.

⁴⁹⁴ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 12.

⁴⁹⁵ GRONDIN, J., Introdução à hermenêutica filosófica, p. 70-81.

⁴⁹⁶ GRONDIN, J., Hermenêutica, p.19.

doutrina dos quatro sentidos⁴⁹⁷. Na Idade Média, a retórica era parte do *Trivium*, onde existem reflexões hermenêuticas sobre a arte de interpretar. Tal fato mostra que as regras de interpretação continuaram a ser consideradas um importante tema a qual se dedicava atenção⁴⁹⁸.

Dois representantes importantes na Idade Média são Santo Tomás de Aquino e São Boaventura. Tomás de Aquino produziu um comentário ao *Perí ermeneias* de Aristóteles. Além disso, trabalhou intensamente para desenvolver a teoria dos quatro sentidos das Escrituras e a importância da metáfora. Santo Tomás também aplicou e buscou desenvolver a teoria dos sinais de Santo Agostinho. Importante contribuição desse santo foi a formulação de uma teoria lógica e metafísica da interpretação relacionada ao problema maior do conhecimento humano ligado ao problema do ser⁴⁹⁹. São Boa Ventura, de tradição agostiniana, recorreu amplamente *A doutrina cristã* e buscou aplicar seus princípios de interpretação⁵⁰⁰.

Importante observar que a tradição de interpretação judaica também enviou influxos à tradição cristã. Exemplos de grandes teóricos desse período são: Maimônides (1135-1204), Rashi (1040-1105), Ibn Ezra (1089-1164), David Kimchi (1160-1235). Esses autores foram responsáveis pelo desenvolvimento de questões filológicas, históricas e geográficas para melhor compreensão do sentido literal do Antigo Testamento, perspectiva até então pouco desenvolvida, motivada pela aceitação praticamente universal do *Midrash*⁵⁰¹.

A tradição metodológica desenvolveu-se de forma marcante graças ao Protestantismo. O impulso para tanto foi a busca por uma compreensão mais exata do sentido literal da Bíblia. Por motivos teológicos, a Revelação e a Palavra de Deus eram identificadas com o sentido literal. Grande parte das obras que fizeram parte desse processo eram inspiradas na *Rhetorica* (1519) de Philipp Melanchton (1497-1560)⁵⁰². Esse enfatizava o caráter fundamentalmente gramático e histórico da interpretação. Dessa forma, influenciou fortemente a tradição da hermenêutica literária e filológica. Marcado pelo humanismo renascentista de então, Melanchton também deu forte ênfase nas regras de uma boa tradução. Nesse sentido, estava mais próximo de Erasmo de Roterdã (1466-1536) que Martinho Lutero (1483-1546). Além dele, João Calvino (1509-1564) e Ulrich Zwínglio (1484-1531)

⁴⁹⁷ BRAY, G., História da interpretação bíblica, p. 129-157.

⁴⁹⁸ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 99-100.

⁴⁹⁹ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 101-122.

⁵⁰⁰ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 123-129.

⁵⁰¹ BRAY, G., História da interpretação bíblica, p. 139.

⁵⁰² GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 12.

também seguiram o mesmo influxo, compondo regras de interpretação das Escrituras que marcaram profundamente o desenvolvimento da hermenêutica protestante dos séculos seguintes⁵⁰³.

Em sua controvérsia com o catolicismo, Martinho Lutero buscou desenvolver princípios para a correta compreensão das Sagradas Escrituras. Sua tese dos *Cinco Solas* funcionaram como uma crítica à determinadas doutrinas católicas e como princípios gerais para a interpretação da Bíblia⁵⁰⁴. Lutero não desenvolveu um tratado sistemático de metodologia da interpretação, mas é possível encontrar suas regras em seus comentários exegéticos. Um de seus principais fundamentos hermenêuticos era a centralidade do pressuposto da fé em Cristo para a compreensão das Escrituras. Lutero também pode ser considerado um dos pioneiros em relação a importância da compreensão do todo e das partes⁵⁰⁵.

Porém, *Clavis Scripturae sacrae* é considerada a primeira obra de hermenêutica das Sagradas Escrituras na tradição protestante. Seu autor, Flacius Ilirycus compilou e desenvolveu as regras de interpretação propostas pelos reformadores Lutero e Melanchton. Sua obra tem o objetivo principal de desvendar os sentidos das passagens mais obscuras da bíblia. Outra característica é a forte ênfase dada às análises gramaticais⁵⁰⁶. Essa obra é responsável por influenciar a exegese protestante do século XVI e XVII, ancorada principalmente no sentido literal das Escrituras, em oposição à exegese alegórica. Para Flacius, as obscuridades das Escrituras deviam-se à falta de conhecimento histórico e gramatical dos textos bíblicos. Flacius pode ser considerado um dos pioneiros daquilo que hoje se entende por sentido literal do texto, em exegese bíblica de cunho histórico-crítico. A primeira parte da sua obra é um dicionário de concordância de passagens bíblicas⁵⁰⁷.

A acepção clássica da hermenêutica continua a possuir extrema importância para a teologia, sendo uma de suas principais disciplinas e ferramentas. Gozando da mesma importância em outras ciências que lidam com textos. O desenvolvimento das outras acepções não anulou essa. Clodovis Boff afirmou que é possível considerar a teologia como hermenêutica levando em consideração

⁵⁰³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 132-135.

⁵⁰⁴ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 81-84.

⁵⁰⁵ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 34-35; MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 129-132.

⁵⁰⁶ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 135-137; FERRARIS, M., *Historia da hermeneutica*, p. 36-38.

⁵⁰⁷ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 85-89

apenas essa acepção⁵⁰⁸. Ao analisar as correntes de teologia hermenêutica, é possível observar que elas não se apartam dessa acepção, pois entendem que a teologia é dependente, na maior parte da construção do seu trabalho, de textos. Por tanto, é possível afirmar que tal acepção é, além de pioneira, fundamental. Tal acepção é dependente filosoficamente da tradição metafísica e clássica, elementos que ainda permanecem nos manuais de hermenêuticas mais atuais, apesar do influxo das novas acepções vistas a seguir. Tal fato fica pois a maioria dos manuais de hermenêutica do período clássico estavam fundamentados teórica e filosoficamente em *Da interpretação* e na *Doutrina cristã*, sendo o primeiro produzido pelo maior representante da metafísica clássica

3.2.2

Início da virada universal da hermenêutica

No início do século XVII, a hermenêutica começou a desvincular-se das disciplinas da quais era apenas auxiliar e iniciou a construção de sua autonomia. Aqui se inicia o processo de surgimento da segunda acepção de hermenêutica. Para ilustrar a compreensão global que se possuía de hermenêutica à época, evoca-se a diferenciação cada vez maior entre hermenêutica e exegese. A primeira seria responsável pelas regras gerais de todo fenômeno de interpretação. A segunda seria uma metodologia que receberia da hermenêutica sua fundamentação teórica. Tal fato salientou o quanto ela é fundamental⁵⁰⁹.

Um dos primeiros focar nessa delimitação foi Dannhauer⁵¹⁰, considerado um dos pioneiros no processo de universalização da hermenêutica⁵¹¹. Dannhauer não foi apenas o primeiro a usar o termo hermenêutica para intitular uma de suas obras. A sua ideia do bom interprete já esboçava a teoria de uma hermenêutica universal, vinculada à busca de uma nova metodologia das ciências em ruptura com a Escolástica. Ele buscou formular uma ciência universal do interpretar, de caráter propedêutico. Por isso, buscou uma filosofia que justificasse a ciência geral do interpretar, aplicável em todas as ciências. Para Dannhauer existia apenas uma hermenêutica, a geral, utilizada em objetos particulares, essa seria formulada pela

⁵⁰⁸ BOFF, C., Teoria do método teológico, p. 87-89.

⁵⁰⁹ BRAVO, J. M.; SCHOKEL, L. A., Apuntes de hermeneutica, p. 13-16.

⁵¹⁰ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 141-145.

⁵¹¹ FERRARIS, M., Historia de la hermeneutica, p. 42-44.

filosofia e se confundiria também com ela. Além disso, deveria permitir que as outras ciências interpretem melhor seus registros escritos⁵¹².

Nessa época, crescia a ideia de que todos os ramos do saber se baseavam principalmente em interpretações de textos. Essa ideia cresceu devido ao contexto marcado pela imprensa. A busca era por registrar todo possível conhecimento científico em textos. Muitas vezes, os doutos se preocupavam mais com os escritos do que a realidade. Dannhauer desenvolveu uma hermenêutica geral, de maneira paralela e como complementação da tradicional lógica da metodologia aristotélica, que servia como propedêutica. A inspiração básica de Dannhauer foi o *Peri hermeneias* de Aristóteles. Essa obra tinha como objeto as conexões conceituais que se tornavam manifestas no discurso expressado. Nesse sentido, a palavra hermenêutica assumia um caráter fortemente analítico. Essa análise lógica consistia na recondução das elocuições do discurso ao seu sentido pensado. A elocução é a vocalização de um sentido pensado. Como doutrina universal da verdade, a lógica tinha como tarefa separar as sentenças lógicas das ilógicas, ou seja, a verdadeira intenção do pensamento pelo que fora expressado. Isso marcou fortemente todo o desenvolvimento da hermenêutica. Tal hermenêutica está ligada à verdadeira intenção do que foi dito, sem relacionar isso à verdade da realidade⁵¹³. Grondin considerada uma injustiça histórica considerar Schleiermacher como o único impulsionador de uma hermenêutica universal. Em muitos sentidos, o projeto de Dannhauer pode ser considerada mais abrangente⁵¹⁴. Nesse autor, apesar da valorização da experiência racional como eminentemente interpretativa, a fundamentação ainda era por meio da metafísica, a valorização da historicidade da experiência ainda não estava em questão.

Johan Martin Chladenius (1710-1759) também merece especial atenção na história da hermenêutica. Sua principal obra foi: *Introdução à verdadeira arte de interpretação de discursos e escritos racionais* (1742). Ele ultrapassou o âmbito lógico proposto por Dannhauer, ao buscar estabelecer a hermenêutica como um grande ramo do saber humano. Para ele, existiam duas espécies de atividades, as que propunham algo novo e as que buscavam extrair conteúdos dessas novidades deixadas, por meio da interpretação de seus registros escritos. Por isso, dependeriam de uma metodologia fundamentalmente universal que facilitasse tal

⁵¹² FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 45; GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 94-95.

⁵¹³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 161-162.

⁵¹⁴ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 96-98.

tarefa, essa seria nomeada hermenêutica⁵¹⁵. Os esforços de Chladenius consistiram em formular regras de interpretação que deveriam eliminar as ambiguidades e as obscuridades de palavras, frases e textos. Mas tal hermenêutica também forneceria fundamentos para as ciências das novas descobertas, pois em suas bases, também subjaz a interpretação⁵¹⁶.

Outro representante desse processo é Georg Friedrich Meier (1718-1777), que buscou formular uma arte universal da interpretação, possuidoras de regras aplicáveis em qualquer fenômeno. Para ele, qualquer manifestação da realidade em sinais e linguagem é objeto da hermenêutica, pois todo significado é alcançado pela interpretação de sinais. As expressões linguísticas são apenas um recorte específico do âmbito maior do que é sinal. Ele dividiu os sinais em duas categorias: naturais e artificiais. Tudo o que é sinal é passível de ser interpretado, pois quer significar algo, tem sentido, logo é objeto hermenêutico⁵¹⁷. Ele entende a hermenêutica como ligada à questão mais fundamental do sentido, ao passo que Dannhauer e Chladenius tinham como objeto as mais variadas expressões linguísticas, mas principalmente as escritas⁵¹⁸.

Nesses teóricos, de forma mais clara, é iniciado o processo de compreensão cada vez maior da razão como instância de natureza eminentemente interpretativa. Contudo, apenas esboçam e não configuram uma filosofia hermenêutica. Importante é salientar que a compreensão diferenciada da hermenêutica desenvolve-se paralelamente à nova compreensão da razão e da filosofia. Tal fato é crucial para as questões da compreensão do método, natureza e missão da teologia.

3.2.3

Friedrich Schleiermacher: hermenêutica para toda a expressão linguística

Na história da hermenêutica, Friedrich Schleiermacher geralmente é considerado o representante do projeto de uma hermenêutica universal, marco do surgimento da segunda acepção⁵¹⁹. A filosofia de Immanuel Kant (1704-1804) foi responsável pelo enfraquecimento do racionalismo. Schleiermacher está situado no contexto do Romantismo, corrente que buscou superar tanto o racionalismo como

⁵¹⁵ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 68-71.

⁵¹⁶ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 99-106.

⁵¹⁷ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p.165-166.

⁵¹⁸ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 71-73

⁵¹⁹ MURA, G., *Verità e Spirito: Schleiermacher*, p. 55.

a crítica kantiana, lançando uma das bases filosóficas para a crítica à metafísica rumo ao historicismo e a hermenêutica⁵²⁰.

Schleiermacher recebeu os influxos do pensamento de Friedrich August Wolf (1778-1841) e Friedrich Ast (1759-1824) e fez parte do Romantismo alemão. Os princípios desse movimento são facilmente encontrados em seu pensamento hermenêutico⁵²¹. Ast acreditava que o dever da hermenêutica era captar o espírito da Antiguidade por meio dos textos. Esse ideal é chamado por alguns historiadores de o sonho do Romantismo. É dele que Schleiermacher extrai as noções fundamentais de círculo hermenêutico⁵²², que irá desenvolver. Para Ast, o espírito geral pode ser encontrado por meio das partes menores. O mesmo espírito é o que torna possível a captação do sentido das unidades menores. Captar tal sentido deve ser o objetivo do interprete. Ast esteve mais ligado à filologia, porém suas contribuições estão explicitamente direcionadas também ao campo da hermenêutica⁵²³. Wolf estava bastante próximo das concepções de Meier, acreditava que a hermenêutica tinha a ver com símbolos. Para cada estilo de texto devem haver regras específicas, alcançadas por meio da prática constante da interpretação. Em sua concepção, a hermenêutica seria uma disciplina mais prática que especulativa e teórica. O objetivo da interpretação é captar o pensamento do autor de forma perfeita, como ele gostaria de ser compreendido. Para ele, explicar pressupõe compreender. Compreender é uma dádiva para o interprete, explicar é doar o compreendido⁵²⁴.

A única obra de Schleiermacher sobre o tema foi *Sobre o conceito da hermenêutica, a partir das sugestões de Wolf e Ast*. Tal obra agrupou as regras esparsas desses dois autores para compor uma hermenêutica que pudesse ser aplicada em qualquer expressão linguística. Nessa obra, ele chamou para si a responsabilidade de formular um projeto de hermenêutica geral⁵²⁵. Em sua carreira docente, ministrou diversos cursos, desses, alguns manuscritos foram reunidos, editados e publicados postumamente pelo seu aluno Friedrich Lücke (1791-1855), resultando no volume intitulado *Hermenêutica e crítica, sobretudo em vista do Novo Testamento*⁵²⁶.

⁵²⁰ MURA, G., Verità e Spirito: Schleiermacher, p. 57.

⁵²¹ FERRARIS, M., Historia de la hermeneutica, p. 95-104.

⁵²² BLEICHER, J., Hermenêutica contemporânea, p. 358.

⁵²³ PALMER, R., Hermenêutica, p. 83-88.

⁵²⁴ PALMER, R., Hermenêutica, p. 88-90.

⁵²⁵ PALMER, R., Hermenêutica, p. 91-92.

⁵²⁶ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 23-24.

A base das formulações hermenêuticas de Schleiermacher é a retórica. Todo ato de entendimento é a inversão do discurso, com o objetivo de trazer à luz o pensamento e a intenção fundamental que o gerou. Para ele, a hermenêutica pode ser compreendida como a inversão da retórica. O entendimento se dá por meio da linguagem. Por isso, a hermenêutica deve ser dividida em duas partes, a gramatical e a psicológica⁵²⁷. A interpretação gramatical deve entender todo discurso a partir de uma língua e seu funcionamento⁵²⁸. A interpretação psicológica deve buscar no discurso o significado de uma expressão individual. A hermenêutica é necessária pois diferentes indivíduos se expressam com intenções diversas, utilizando a mesma linguagem. A interpretação psicológica pode ser considerada a contribuição mais importante e original de Schleiermacher⁵²⁹. Ele a nomeou de interpretação técnica. Por meio desse recurso, seria possível compreender a especificidade de um autor⁵³⁰.

Schleiermacher cria que não existia ainda uma hermenêutica universal, mas várias hermenêuticas especiais⁵³¹. Essas pressupunham sempre que o entendimento é algo natural e o desentendimento é uma exceção. Os que recorriam à elas buscavam evitar o entendimento errado. Por isso, essa hermenêutica era uma disciplina auxiliar, a qual se recorria para interpretar passagens ambíguas de determinadas espécies de textos. Uma de suas principais intenções foi formular uma hermenêutica como arte do entender, não limitada a um campo específico. Esse entender possui um sentido bastante original. Até o presente a hermenêutica era uma disciplina que deveria conduzir ao entendimento. Para ele, trata-se de assegurar, por meio de uma arte, o próprio ato de entender.⁵³²

Schleiermacher pressupõe o desentendimento como algo natural e sempre possível, por isso, a busca pelo entendimento. Para ele, uma das condições da hermenêutica é que sempre haverá algo de estranho ao receptor de qualquer expressão de linguagem. O trabalho da hermenêutica consiste também em buscar, desde o início de qualquer processo de compreensão, o melhor entendimento possível. Em decorrência disso, para Schleiermacher é necessário que hermenêutica seja mais metódica. A partir desse momento, a hermenêutica deixará de ser apenas uma disciplina auxiliar para torna-se a condição básica de todo entendimento. Por isso a retórica, pois para tão ousada empreitada, é necessário que o interprete seja

⁵²⁷ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 95-96.

⁵²⁸ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 27-28.

⁵²⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 175-176.

⁵³⁰ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 25-26.

⁵³¹ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 91-93.

⁵³² MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 168-173.

capaz de, por meio de uma operação hermenêutica metodológica, reconstruir o discurso, dominando-o como se fosse o próprio autor. Para Schleiermacher é possível entender o discurso tão bem, ou até melhor que seu próprio autor, uma espécie de vidência. Essa máxima se tornou um dos princípios básicos do seu pensamento hermenêutico. Tal pressuposto, tornou possível uma via de explicação genética, onde entender significa ser capaz de alcançar a gênese do pensamento⁵³³. Nisso consiste a característica psicológica de sua hermenêutica. De posse disso, é possível reconstruir a expressão linguística em sua integridade, como uma replicação feita por outro sujeito⁵³⁴.

Uma das grandes contribuições de Schleiermacher consiste no desenvolvimento da teoria do círculo hermenêutico, presente na retórica e na hermenêutica antiga⁵³⁵. De certa forma, ele criticará essa regra, pois entende que ela pode levar ao alargamento das possibilidades, pois pode ser aplicada em instâncias cada vez maiores e horizontes de sentido cada vez mais englobantes⁵³⁶.

A importância de Schleiermacher para o desenvolvimento da hermenêutica é que ele anunciou explicitamente a concretização da tendência à universalidade, identificável no seu projeto de uma hermenêutica geral, que deveria preceder às hermenêuticas particulares, assegurando os princípios mais básicos do possível entender e da aplicação a todo justo entendimento⁵³⁷. Além disso, traços de universalidade são encontrados quando Schleiermacher direciona a hermenêutica à toda expressão linguística⁵³⁸.

3.2.4

A hermenêutica de Wilhelm Dilthey:

Historicismo, fundamento interpretativo da vida e metodologia para as ciências humanas

No século XIX, a consciência de que todo conhecimento era marcado historicamente passou a ser um pressuposto básico para o estudo das ciências humanas, o que despertou cada vez mais seu caráter crítico e a crítica empreendida a tais ciências⁵³⁹. Nesse contexto, a hermenêutica passou a ser reconhecida como uma disciplina ligada à questão do significado e da compreensão. Nessa

⁵³³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 176-178.

⁵³⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 27-29.

⁵³⁵ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 173-175; PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 93-95.

⁵³⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 31.

⁵³⁷ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 100-103.

⁵³⁸ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 178-180.

⁵³⁹ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 363.

perspectiva, August Boeckh (1785-1867) e Johan Gustav Droysen (1808-1886) foram os responsáveis por relacionar explicitamente a hermenêutica à ciência histórica de caráter crítico⁵⁴⁰. As reflexões de Dilthey estiveram ligadas intrinsecamente a esse contexto intelectual e representam o surgimento da terceira acepção da hermenêutica. Seu projeto era justificar a cientificidade das ciências humanas tendo a na hermenêutica o método e o projeto de uma filosofia fundamental.

Em Dilthey, a hermenêutica receberá um novo e mais amplo sentido metodológico, de forte natureza filosófica. Aqui, o termo metodológico deve ser compreendido como a reflexão sobre a metodologia constitutiva de uma determinada ciência, sua fundamentação⁵⁴¹. O problema da justificação das ciências humanas não era uma questão em Schleiermacher. Veio a tornar-se na segunda metade do século XIX, em decorrência do impulso pelo qual passaram as ciências naturais, cuja metodologia seria proposta por Kant, considerado o filósofo que desferiu o golpe fatal à metafísica, transformando a filosofia em metodologia das ciências exatas e epistemologia. Em decorrência desse contexto, as ciências humanas deveriam comprovar a sua cientificidade por meio de uma justificação metodológica. Essa tarefa foi assumida por Dilthey, que buscou responder à algumas questões propostas por Kant, por meio de uma crítica da razão histórica, que deu origem a sua *Introdução às ciências humanas*, onde se encontra uma busca por fundamentação lógica, epistemológica e metodológica das ciências humanas⁵⁴².

Ele buscou fundamentar tais ciências por meio de categorias próprias, uma teoria do conhecimento específica e um método compatível. Sua disputa é contra o positivismo empírico de Auguste Comte (1798-1957) e John Stuart Mill (1806-1873), que afirmavam que não existem métodos específicos para as ciências humanas. Segundo a lógica proposta por Kant, no dito desses últimos dois filósofos, seriam invalidadas as prerrogativas de cientificidade. Segundo eles, as ciências humanas devem replicar o método das ciências naturais⁵⁴³. Além desses, debateu com o pensamento metafísico histórico do Idealismo de Hegel, que pretendia reconstruir o curso da história. Assim como Kant lutou contra o Ceticismo de David

⁵⁴⁰ GRONDIN, J., *Introdução à hermenêutica filosófica*, p. 135-145.

⁵⁴¹ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 131-132.

⁵⁴² PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 105-106..

⁵⁴³ FERRARIS, M., *Historia de la hermeneutica*, p. 120-124.

Hume (1711-1776) e a metafísica, Dilthey buscou conduzir as ciências humanas desviando-se das propostas que buscou refutar⁵⁴⁴.

Para fundamentar uma metodologia específica para as ciências humanas, Dilthey inspirou-se nas distinções de Droysen entre o explicar e o compreender⁵⁴⁵. As ciências exatas e as da natureza tentam explicar os fenômenos a partir de hipóteses e de leis gerais. As ciências humanas buscam entender uma individualidade histórica por meio de suas manifestações, por isso deverá ter uma metodologia do entendimento⁵⁴⁶. Essa sofreu um influxo explícito da hermenêutica enquanto teoria geral da interpretação de Schleiermacher, principalmente da hermenêutica psicológica. Em sua época, Dilthey era um estudioso de Schleiermacher. Em sua obra *A origem da Hermenêutica*, Dilthey esboça as linhas gerais da história dessa disciplina, que para ele, era amplamente desconhecida, tendo em Schleiermacher seu principal teórico. Porém, tal obra não tem o simples objetivo histórico, mas conferir à hermenêutica a função de justificar metodologicamente as ciências humanas. A hermenêutica deveria resolver a questão do conhecimento científico dos indivíduos históricos e das grandes formas de existência humana em geral. Para Dilthey, a hermenêutica enquanto método, deverá ser capaz de extrair as leis gerais para a apreensão do singular. Os processos de entendimento e de interpretação serão colocados por Dilthey como o fundamento para tais operações. A hermenêutica, que era apenas uma arte de interpretação das manifestações linguísticas escritas, passa a ser uma metodologia que busca compreender as manifestações históricas individuais, não necessariamente postas em textos⁵⁴⁷. O objetivo da interpretação é entender determinada interioridade por meio de seus sinais exteriores. Essa interioridade corresponde ao que Dilthey chamou de *erlebnis*⁵⁴⁸ (sentimento vivido)⁵⁴⁹.

Um dos méritos de Dilthey, no desenvolvimento da hermenêutica, consiste na visibilidade e pertinência (antes desconhecida) dada à ela, ao vinculá-la à metodologia das ciências humanas. Tal vertente da hermenêutica se consolidou e perdura até a atualidade. Todavia, o contributo de Dilthey que impulsionou a hermenêutica em uma outra direção, é a ideia segundo a qual, o entendimento que se desdobra nas ciências humanas é justamente o prolongamento de uma busca de

⁵⁴⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 32-33.

⁵⁴⁵ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 209-212.

⁵⁴⁶ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 106-113.

⁵⁴⁷ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 213-217.

⁵⁴⁸ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 361.

⁵⁴⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 34.

compreensão e formulação que de antemão distingue a vida humana e histórica como tal. Segundo ele, a própria vida se articula por meio das expressões que as humanidades buscam entender ao recriar a experiência da qual elas brotam. Dilthey está fundamentado em uma filosofia universal da vida histórica. Sua intuição mais madura é de que o entendimento e a interpretação não são apenas métodos característicos das ciências humanas, são fundamentalmente a tradução de uma busca de sentido e expressão do impulso mais originário da própria vida⁵⁵⁰. Assim, Dilthey perfilou um passo importante para questão da universalidade da hermenêutica. Esses traços influíram sobre Heidegger e Gadamer, ao passo que também criticaram e desenvolveram outras perspectivas⁵⁵¹.

Se a teologia é classificada como uma ciência humana de natureza hermenêutica, as intuições fundamentais de Dilthey podem servir como argumentos para justificar o caráter científico da teologia frente a um novo contexto intelectual, cada vez mais afastado da metafísica e da noção de que as ciências naturais são o paradigma da manifestação única e acabada da razão, bem como as únicas proprietárias da verdade e do conhecimento científico. Nesse sentido, a hermenêutica de Dilthey ser até mesmo como uma reação crítica ao projeto desconstrutivista de Kant.

3.2.5

A hermenêutica de Martin Heidegger: Rumo à fenomenologia e ontologia, filosofia hermenêutica

Ao abordar o fundamento da vida como busca por entendimento e interpretação, Dilthey contribuiu com determinadas bases filosóficas que serviram para a transformação da hermenêutica em uma filosofia, ou a busca de uma filosofia hermenêutica. Um aluno de Dilthey, George Misch (1878-1965) buscou formular uma lógica hermenêutica. Ele acreditava que a própria lógica e as diversas ciências tratam-se fundamentalmente de uma busca por entendimento e interpretação da própria vida⁵⁵².

Porém, é com Martin Heidegger que a hermenêutica atinge o estatuto de uma filosofia autônoma, a quarta acepção. Com ele, a hermenêutica muda de objeto, deixando de incidir apenas sobre textos ou as ciências humanas, dirigindo sua

⁵⁵⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 124-128.

⁵⁵¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 35-36.

⁵⁵² PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 129. *Filosofia hermenêutica*

atenção para a própria existência⁵⁵³. Muda também de estatuto pois se confundirá com a própria filosofia. Além disso, a hermenêutica sofre, em Heidegger, uma virada filosófica de natureza dupla, fenomenológica e existencial⁵⁵⁴. Heidegger é considerado o primeiro a fazer da hermenêutica o título de uma filosofia. Esse processo se inicia em seus primeiros escritos, posteriormente aprofundado e sistematizado em *Ser e Tempo*, sua principal obra. Heidegger utiliza o termo hermenêutica da facticidade, que é a existência individual e concreta, que inicialmente não é um objeto para si mesma. O ente é jogado e projetado nela, cabe a ele despertar ou não. A hermenêutica da facticidade, como da existência, comporta um sentido duplo⁵⁵⁵. Heidegger é o principal fundamento filosófico dos principais representantes da teologia hermenêutica. Analisar as linhas gerais de sua proposta proporciona um melhor entendimento da teologia hermenêutica. No seu projeto de destruição da metafísica, Heidegger distanciou a filosofia das questões ligadas à verdade e ao absoluto, tal projeto foi criticado por Ratzinger no primeiro capítulo de *Natureza e Missão da Teologia*⁵⁵⁶.

Essa hermenêutica tem o sentido de uma filosofia que tem como objeto a existência humana, entendida radicalmente como um modo de ser hermenêutico. Tal concepção é explicitamente influenciada por Dilthey, em sua filosofia interpretativa da vida e também pela concepção da intencionalidade de Edmund Husserl (1859-1938), segundo a qual a consciência vive inicialmente da intenção de sentido, percebendo o mundo a partir de uma perspectiva de entendimento constituinte. Além dessas, sua inspiração está também de Kierkegaard (1813-1855), ao abordar o problema da escolha diante da qual a existência individual é posta: decidir a sua orientação fundamental. Essas três influências denotam que o ente é um ser de interpretação⁵⁵⁷.

A hermenêutica deve ser efetuada pela própria existência. Não é possível ao sujeito subtrair-se, o que pode fazer é elaborar categorias formais que o permitirão apropriar-se de suas possibilidades existenciais. É a própria existência que deve elaborar a hermenêutica da sua facticidade. Em certo sentido, ela pratica de maneira mais ou menos inconsciente, pois é lançada e vive no interior de interpretações já formuladas. Cabe a existência elucidar tais interpretações – que podem ser

⁵⁵³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 218-222.

⁵⁵⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 37-38.

⁵⁵⁵ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 222-225.

⁵⁵⁶ RATZINGER, J., *Natureza e missão da teologia*, p. 13-26.

⁵⁵⁷ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 132-135.

alienantes – com o objetivo de libertar-se e criar um espaço aberto onde possa determinar sua orientação vital fundamental. Dessa maneira será capaz de experimentar as diversas possibilidades de ser⁵⁵⁸.

Em Heidegger, a facticidade é o caráter fundamental da existência humana, chamada *Dasein* (o ser que é lançado aí)⁵⁵⁹. A cada momento, o sujeito pode apropriar-se de si mesmo. O conceito de hermenêutica não foi escolhido por acaso por Heidegger. A própria facticidade é o que proporciona tal relação, pois ela é ao mesmo tempo capaz de interpretação, está em expectativa e precisa de interpretação e é desde sempre vivida no interior de uma determinada interpretação do seu ser. A hermenêutica é necessária para Heidegger pois a facticidade esquece, passando a viver como que por instinto. A tarefa da hermenêutica é lembrar o sujeito da sua própria constituição existencial, tornando-o atento ao seu próprio ser, comunicando-o e livrando-o da constante ameaça de alienação. Trata-se de despertar a existência para si mesma⁵⁶⁰.

A hermenêutica terá um aspecto destrutivo, pois precisará ser uma ferramenta para desmascarar e libertar o ser das interpretações alienantes. Isso torna-se necessário, pois para Heidegger, a existência tenta evitar-se a si mesma, adaptando-se à uma espécie de zona de conforto de interpretações existenciais, como um cuidado consigo. Esse processo é o que traz a inautenticidade do ser. Para ele, a tarefa da hermenêutica é desconstruir essas interpretações e abrir espaço ao ser para que experimente o seu potencial, que é a autenticidade presente em seu próprio ser, a sua autodeterminação⁵⁶¹.

Heidegger está em busca de um projeto para uma ontologia fundamental. Inicialmente a filosofia será compreendida como ontologia, porque sua questão principal é o ser. Essa questão é fundamental para a ciência, pois todo conhecimento e forma de relação com um objeto se dá sobre certa compreensão do ser de que se trata. Para a existência, essa questão também é essencial pois ela vai ao seu ser por seu próprio ser. Para Heidegger não há questão mais importante para a filosofia. Porém, segundo ele, essa reflexão caiu no esquecimento da tradição filosófica, de caráter metafísico. Heidegger é um crítico da metafísica. Para uma nova ontologia ele propôs um método fenomenológico. A dificuldade da ontologia está em que o ser não se mostra. Para Heidegger, esse esquecimento em parte deu-se pela atenção

⁵⁵⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 39-40.

⁵⁵⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 219-222.

⁵⁶⁰ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 139-144.

⁵⁶¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 41-42.

demasiada à teoria do conhecimento, para tentar responder à questão da dificuldade de acesso ao ser. A fenomenologia deverá trazer à luz aquilo que não se mostra à primeira vista, mas precisa ser evidente, o ser, fundamento de todo fenômeno. Em fazer ver aquilo que não se mostra, é onde reside, em Heidegger, as relações entre hermenêutica, fenomenologia e ontologia⁵⁶².

Heidegger irá recorrer à hermenêutica para que a fenomenologia possa ser um caminho de acesso ao ser. Nisso, a fenomenologia sofre uma virada hermenêutica, até então inédita. Nesse autor, hermenêutica e fenomenologia possuem significados bastante distintos em relação ao passado dessas disciplinas⁵⁶³.

Para ele, o encobrimento do ser não é inocente. Trata-se em uma auto dissimulação da existência, que ao ocultar o tema do ser, busca sobretudo esquivar-se de seu ser finito e mortal. A tarefa da hermenêutica consiste justamente em reconquistar o tema do ser na filosofia, com o objetivo de mostrar a existência o seu fundamento, possibilitando o combate à tendência do auto ocultar-se. O esquecimento tem um aspecto duplo. A existência esqueceu de si mesma como projeto de ser. E o ser, mais fundamental tema em filosofia, foi esquecido. Para Heidegger, é necessário esclarecer os motivos e em seguida destruí-los. Trata-se, para ele, de uma forma de pensamento presente na tradição ocidental que proporciona o esquecimento do ser como tema central da existência e da filosofia. Mas aqui deve-se entender hermenêutica como uma tarefa de descoberta e destruição. De um lado, uma hermenêutica da própria existência particular que a tire do seu velamento voluntário, do outro uma hermenêutica do esquecimento filosófico do ser na filosofia, que seja uma destruição da história da ontologia. Uma proposta considera ousada. A hermenêutica funciona como uma descrição fenomenológica, resultado preciso de uma descrição derivada de um trabalho de interpretação. O caráter hermenêutico da fenomenologia ressalta que duas coisas devem ser anunciadas à compreensão do ser que é a nossa existência: o sentido autêntico do ser e as estruturas fundamentais de seu próprio ser. Para isso, é necessário também partir de uma explicitação expressa do ser da existência. Esse é o sentido filosófico da hermenêutica em Heidegger. Esse é o fundamento da ontologia fenomenológica por ele proposta. Para chegar ao ser, é necessário explicitar ao existente a sua própria compreensão do ser. Para Heidegger é apenas de modo derivado que hermenêutica pode ser uma metodologia. Ele afasta-se da

⁵⁶² PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 132-135.

⁵⁶³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 42-44.

acepção clássica em aproximação à uma forma de pensamento que vincule a hermenêutica à própria existência⁵⁶⁴.

A hermenêutica deve recordar à existência as estruturas essenciais do seu ser. A existência é habitada por um entendimento de si. O entendimento será uma estrutura fundamental. Heidegger lhe dará um novo sentido, que será fundamental para o desenvolvimento posterior de sua hermenêutica. Para ele, entender significa menos uma intelecção ou um conhecimento objetivo, sendo mais um poder, ou capacidade, uma habilidade do ser, quando a existência é capaz de se entender compreender e participar do entendimento. Ao entender uma manifestação do ser, enxergo uma possibilidade do meu ser, uma espécie de auto entendimento. Ao ser também subjaz uma inquietude acerca de si. Para Heidegger, todo entendimento será um projeto, ou seja, se dará no seio de uma estrutura de antecipação de significados, pois a existência precisa de orientação. Essa antecipação não é consciente⁵⁶⁵. O existente é nela lançado. O entendimento inicial são tantas outras possibilidades de se livrar da alienação. A hermenêutica deve esclarecer esse anteprojecto, trazer à luz essas antecipações, para que o existente seja capaz de formular o seu próprio projeto de entendimento. Esse esclarecimento ocorrerá por meio do que Heidegger nomeou de *Auslegung*⁵⁶⁶.

Esse termo liga Heidegger à tarefa clássica da hermenêutica, mas ele lhe dará um sentido novo. Para ele a interpretação é a explicitação do entendimento. O termo *Auslegung* remete à explicitação. Não se trata de explicitar o sentido de um texto ou a intenção do seu autor, mas a intenção que habita a própria existência. Nisso consiste também a virada existencial da hermenêutica. Mas isso não deixa de influenciar a tarefa mais clássica da hermenêutica. Em Heidegger, a interpretação é a antecipação crítica de um entendimento que precede o processo do entendimento ou da interpretação. Primeiro, vem o entendimento, depois sua interpretação, na qual o entendimento vem a se entender a si mesmo, a se apoderar de suas antecipações. Para Heidegger, o entendimento é dotado de uma estrutura que possui um pré-saber (horizonte a partir do qual se entende), pré-visão (pois se efetua dentro de certa intenção) e pré-apropriação (por estar inserida no seio de uma conceitualidade que antecipa o que há de ser entendido). O propósito da interpretação explicitante é destacar para si mesma a estrutura de antecipação e

⁵⁶⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 45-46.

⁵⁶⁵ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 138-141.

⁵⁶⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 46-47.

aquilo que ela implica⁵⁶⁷. O modelo de antecipação buscado por Heidegger não é aquele encontrado nas ciências filológicas tradicionais. Existem pelo menos duas estruturas de antecipação, a concepção determinada do ser e da existência. Para ele a questão é descobrir de onde vem tais entendimentos prévios ou se eles nunca foram elucidados. Heidegger se propõe a fazer essa elucidação aplicando a questão do ser e do homem à estrutura da existência. A hermenêutica do ser e da existência que já opera no seio da existência. Sua ambição é elucidar o entendimento prévio da existência, a fim de determinar se ela provém de uma apreensão autêntica do ser⁵⁶⁸.

Essa questão remete ao círculo hermenêutico. Heidegger dará uma nova roupagem teórica e filosófica a tal questão. Todo entendimento se eleva contra o fundo de algumas interpretações ditadas pela existência e sua autodefesa. Ela se entende a partir de certo saber, intenção e conceitualidade. Não existe neutralidade no conhecimento, é impossível uma interpretação ou processo de conhecimento objetivo puro. Por isso as ciências humanas, para ele, são incapazes de objetividade pura, nem mesmo as outras ciências são. Toda interpretação parece ser apenas a elaboração do entendimento prévio. Como chegar a uma interpretação neutra? Para ele é impossível. Sair desse círculo, aos seus olhos, seria manter a esperança de chegar a um entendimento que não brota da existência. O decisivo não é sair dos círculos do entendimento prévio, mas entrar neles de forma consciente, saber usá-lo em favor de um entendimento autêntico. Para Heidegger uma interpretação deve partir de estruturas prévias formuladas sem preconceitos arbitrários, que atenda ao objeto em questão. O entendimento a partir do próprio objeto. Uma das grandes ideias de Heidegger consistia em destacar a estrutura de antecipação do entendimento, ao invés de ignorá-la. O exercício de autocrítica que ele convida, será por ele mesmo direcionado à uma interrogação sobre os pressupostos hermenêuticos da compreensão dominante do ser e da existência⁵⁶⁹.

Essa crítica terá importância central na sua última hermenêutica. Essa se efetivará por meio de uma explicação histórica da metafísica e de sua concepção dominante do ser como presente disponível. Ele usará pouco o termo hermenêutica, mas toda sua reflexão anterior será aplicada à desconstrução da metafísica, considerada por ele a responsável pelo esquecimento do ser. Segundo ele essa forma

⁵⁶⁷ CORETH, E., Questões fundamentais de hermenêutica, p. 83-86.

⁵⁶⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 48-50.

⁵⁶⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 50-51.

de pensamento foi responsável pelo apagamento do mistério mais original do ser, seu surgimento gratuito, sem motivação. Essa metafísica encontra seu ápice na técnica moderna. Nela o ser não passa de algo disponível e compatível à razão humana. Ele deseja uma compreensão do ser menos agressiva⁵⁷⁰. O último Heidegger dedicou mais atenção à linguagem e a poesia⁵⁷¹. Nesse momento, a tarefa da hermenêutica é anunciar à existência o sentido do ser. Heidegger encontrou a morada do ser na linguagem, responsável pela relação original e fundante entre o ser e a existência. Nos últimos escritos e entrevistas, Heidegger cita Schleiermacher e Dilthey, pois ambos autores tinham na linguagem – especialmente Schleiermacher – o objeto central da hermenêutica⁵⁷².

Heidegger propôs uma concepção de hermenêutica mais distante da acepção clássica até então. Seu objetivo principal era a questão ontológica e existencial. À primeira vista, esse projeto parece não manter relações com a tradição precedente, muitos historiadores da hermenêutica se permitem ignorá-lo, por enxergar nele um risco à objetividade da interpretação – caso de Emilio Betti. Porém existem aqueles – considerados seus descendentes – que afirmam que são as suas reflexões revolucionárias sobre o entendimento, a interpretação e a linguagem que deveriam provocar consequências para o pensamento hermenêutico dedicado à interpretação de textos e a justificação das ciências humanas. Autores como Rudolf Bultmann (1884-1976), Hans-George Gadamer, Paul Ricoeur, Jacques Derrida (1930-2004), Gianni Vattimo e Richard Rorty (1931-2007) concentraram-se em aplicar, cada um de uma forma bastante específica, as lições hermenêuticas de Heidegger às questões tradicionais que impulsionavam a hermenêutica.

3.2.6

Hans-George Gadamer: A razão é hermenêutica

Gadamer é considerado responsável por impor o termo hermenêutica à consciência filosófica geral. Sua obra *Verdade e Método* transformou a hermenêutica em tema de grandes debates filosóficos. Ele retomou traços da hermenêutica heideggeriana da existência, para pensar a problemática da hermenêutica metodológica das ciências humanas. Nesse projeto, ultrapassou os limites de tal temática, elaborando um sistema de reflexão novo, a chamada

⁵⁷⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 147-153.

⁵⁷¹ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 156-160.

⁵⁷² GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 51-53.

hermenêutica universal da linguagem⁵⁷³. Tal filosofia foi também um dos principais fundamentos da teologia hermenêutica, principalmente após Bultmann, principalmente em Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs.

Gadamer foi influenciado pela ideia Heideggeriana do círculo hermenêutico, da qual extraiu a noção de que não existe entendimento puramente objetivo em ciências humanas. Sua aplicação do círculo hermenêutico visa à uma interpretação mais positiva. Apesar disso, criticou a noção de Dilthey, segundo a qual uma metodologia dará conta da noção de verdade e objetividade nas ciências humanas. Sua reflexão levanta a questão sobre se a verdade é apenas questão de método. Para ele, o método quer dizer, na maioria das vezes, a distância entre o observador e o objeto. Esse modelo pode realmente ser apropriado às ciências humanas? O sujeito não estará sempre comprometido? Essas questões provem de Heidegger. Gadamer quer justificar a noção de verdade nas ciências humanas recorrendo à concepção de entendimento participativo. Para ele, Dilthey sucumbiu à noção de verdade das ciências exatas. Por isso, quer, assim como Heidegger, fundamentar uma hermenêutica que valorize o envolvimento correto da subjetividade. Para ele, as ciências humanas deveriam ser guiadas pelo modelo humanista. A reconquista do problema hermenêutico é uma questão de reabilitação do conceito de saber do Humanismo. Essa não visa resultados objetiváveis, mas sim, a formação dos indivíduos, participante vivos⁵⁷⁴.

Gadamer reconhece a legitimidade do método das ciências exatas, mas critica que ele tenha se imposto como universalmente válido. Buscando superar essa limitação, encontrou, na experiência da arte, um outro modelo para interpretação. A obra de arte não oferece apenas uma fruição estética, ela propõe a sua própria verdade. Para compreender tal proposta é preciso evocar a noção de jogo. Entender a obra de arte é deixar-se levar por seu jogo⁵⁷⁵. Essa dinâmica de compreensão é mais passiva. O sujeito é conduzido à verdade. O subjetivo consiste na submissão do jogador às regras do jogo e sua autonomia. A subjetividade que está implicada nessa experiência se dobra aquilo que a obra lhe propõe. O sujeito ao engajar-se, transforma-se. A obra é capaz de revelar ao sujeito um acréscimo de realidade, lhe apresentando novas possibilidades do ser daquilo que ela busca representar. Nesse encontro com a verdade da obra, o sujeito encontra-se consigo mesmo. Nesse

⁵⁷³ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 167-171.

⁵⁷⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 61-64.

⁵⁷⁵ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 175-180.

sentido, é possível falar de verdade participativa, por isso existem, diferentes interpretações da mesma obra. A variedade faz parte dessa experiência, erradicá-la seria destruição. A perspectiva do sujeito interprete deve ser ampliada nesse encontro, não o contrário. Para Gadamer, o conceito de verdade em ciências humanas decorre mais desse modelo do que do método puramente objetivo. A verdade se dá no acontecimento do encontro. Nesse sentido, Gadamer acredita poder lançar fundamentos para a noção de verdade das ciências humanas, uma forma de interpretação não apenas metódica⁵⁷⁶.

Gadamer se opôs à concepção crítica aos pré-juízos em ciências humanas. Esses são condições necessárias para o entendimento. Essa noção não justifica o subjetivismo. Trata-se, do desenvolvimento de antecipações que são adequadas ao objeto da interpretação. Em Heidegger, a hermenêutica estava ligada mais às estruturas prévias da interpretação. Gadamer também enfatizou a revisão constante dessas estruturas, pois, para ele, uma justa interpretação deve precaver-se dos preconceitos e voltar seu olhar para a coisa em si. Ele não é inimigo da ideia de adequação, mas da noção iluminista de um entendimento desprovido de pré-juízos. O preconceito com os pré-juízos surgiu de um pressuposto iluminista não criticado. Essa noção se fundamenta sobre a ideia de que só é verdadeiro aquilo que é fundado na razão e com base em certezas primeiras⁵⁷⁷. Isso resultou em uma corrente de pensamentos que desqualificam a autoridade e a tradição. Para ele, podem existir pré-juízos legítimos, concedidos pela tradição. Gadamer questionou se é possível uma verdade que não deva nada à tradição. A capacidade de linguagem, por si só já é um condicionante necessário para tradição. Toda linguagem implica uma tradição. Gadamer não pensa em uma tradição específica. Essa noção é clarificada, caso seja compreendida também como o trabalho da história, que ocorre acima de qualquer objetivação do entendimento e que o condiciona⁵⁷⁸. O entendimento acontece por meio de expectativas e objetivos de um passado que nem sempre se pode pôr em perspectiva. Nesse sentido, Gadamer duvida da possibilidade de plena objetivação dos pré-juízos. Para ele, esse ideal não faz justiça à historicidade do entendimento. É justamente essa historicidade que possibilita a resolução da questão crítica do problema hermenêutico. Como determinar pré-juízos legítimos para o entendimento? Gadamer defende que a distância temporal permite essa triagem. As

⁵⁷⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 65-67.

⁵⁷⁷ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 184-187.

⁵⁷⁸ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 272-278.

grandes contribuições são reveladas pelo tempo. Talvez seja impossível, pois esse processo as vezes descobre contribuições equivocadas e encobre legítimas. A tradição pode ser repressora, ele mesmo afirmou, porém não salientou tanto essa opinião por ser um pressuposto iluminista⁵⁷⁹.

Uma noção fundamental da hermenêutica de Gadamer é a história dos efeitos. Como a obra foi recebida e interpretada. Para ele, trata-se fundamentalmente de um trabalho da história⁵⁸⁰. Ele questionou a possibilidade de subtrair-se das interpretações presentes na história, em direção a um entendimento do passado como ele foi. Para Gadamer, é impossível, pois o estudo dos efeitos de tal obra já é efetuado por meio de pré-juízos determinados. Esse processo resulta em preconceitos que por si só já anulam uma análise objetiva do passado. Para ele, esse processo é um operar subterrâneo da história, impossível de exaurir, em busca da neutralidade. Gadamer buscou desenvolver um trabalho filosófico de uma consciência histórica adequada. Trata-se, de início, no esclarecimento das condições históricas atuais do processo maior que o interprete se mantém. O fundamental é a consciência humilde dos nossos limites. A história determina a consciência do presente mais do que possa mensurar. Uma consciência histórica humilde jamais tentaria ser senhora de suas determinações. Essa consciência deve levar o sujeito a abrir-se à alteridade e a novas experiências⁵⁸¹.

Outro conceito caro à hermenêutica de Gadamer é a fusão de horizontes⁵⁸². Para ele, o entendimento é mais um trabalho da história, um acontecimento de tradição, do que do sujeito. Uma mediação constante entre o passado e o presente. Isso que subjaz à noção de fusão de horizontes. Entender o passado não é sair do horizonte presente, mas ser capaz de traduzir o passado na linguagem presente. O sucesso da fusão está na não distinção entre o passado e presente. Essa fusão está referida ao interprete e o objeto do seu entendimento de tal maneira que talvez não seja possível identificar o que provém do interprete e o que deriva do objeto. A noção clássica de verdade em Gadamer se encontra aqui, na adequação do sujeito ao objeto. A fusão encerra também a ideia de aplicação. O interprete deve ser capaz de aplicar um sentido do passado no presente. O verdadeiro entendimento consiste nisso. Gadamer se opõe, dessa maneira, ao ideal de Dilthey e Schleiermacher, que buscavam a não intervenção do passado no presente e vice-versa. Para ele, um

⁵⁷⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 68-70.

⁵⁸⁰ PALMER, R., *Hermenêutica*, p. 187-188.

⁵⁸¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 71-72.

⁵⁸² MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 279-280.

exemplo da fusão se encontra na tradução. Traduzir o texto é fazê-lo falar em outra língua. Só transmitimos o sentido para nossa língua se o entendermos. Uma boa tradução é a que não parece ser. Só se traduz pois se aplica os recursos da nossa língua, para fazer o texto falar. A aplicação do intérprete não é um arbítrio subjetivo. O modelo de tradução não é qualquer um, pois ressalta o elemento linguístico de todo entendimento. Traço essencial, que conclui a sua principal obra⁵⁸³.

O sentido é exprimido linguisticamente. O processo de entendimento e o seu objeto são essencialmente linguísticos. Não há entendimento que não seja expressão linguística. Entender é ser interpelado por um sentido e traduzi-lo em uma linguagem própria, uma visão entre entendimento e expressão. Para Gadamer, a linguagem não é apenas tradução de um processo intelectual que o precede e posteriormente se torna linguagem. Não existe pensamento sem linguagem. O pensamento não é uma grandeza autônoma em relação à linguagem. Só é possível pensamento pois há a linguagem que o precede. Para Gadamer, a linguagem foi esquecida pela tradição ocidental. O único, em sua opinião, que se apropriou dessa noção é Santo Agostinho, que defendia uma identidade de essência entre o pensamento (*logos*) e a linguagem (sua encarnação). Tal linguagem do entendimento pode abarcar todo o ser suscetível de entendimento. A linguagem não está restrita em sua própria perspectiva. A condição linguística de nossa experiência de mundo não é perspectivismo⁵⁸⁴.

A linguagem implica abertura. Para Gadamer o que fundamenta tal fato é a noção de diálogo⁵⁸⁵. Esse possibilita à linguagem se abrir à alteridade do que pode ser entendido, bem como outros horizontes linguísticos capazes de ampliar o próprio. A tradução e o diálogo são, em princípio, sempre possíveis. Mas a linguagem tem limites. Para Gadamer nossas palavras, com frequência, são impotentes para exprimir tudo o que provém do nosso ser. Esses limites são também os do nosso entendimento. Toda crítica à linguagem se dá em seu seio. Para Gadamer a universalidade da linguagem é a da própria razão⁵⁸⁶.

Segundo Gadamer, tudo isso é possível pois a linguagem é a luz do próprio ser. Essa afirmação subjaz à uma grande tese de Gadamer: o objeto do próprio entendimento é linguístico. Esse é o sentido de seu famoso adágio que afirma que o ser que pode ser entendido é linguagem. Nossa experiência de mundo, além dos

⁵⁸³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 73-75.

⁵⁸⁴ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 280-284

⁵⁸⁵ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 160-161.

⁵⁸⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 75-77.

textos, é orientada pela linguagem. A legítima experiência de sentido é por meio da linguagem. No processo de entendimento, o sujeito busca um ser que já é linguagem, por isso pode ser entendido⁵⁸⁷.

A linguagem faz o ser do mundo aparecer, porque é ela que permite desdobrar a linguagem das próprias coisas. Com isso, Gadamer não quer afirmar que o ser é incognoscível e que a linguagem se apropria de sua totalidade. A linguagem é o que permite o conhecimento do ser. Ele não sucumbe à ideia de que o real só é apreendido pela nossa experiência linguística. Gadamer critica a concepção nominalista e instrumental da linguagem. A linguagem, para ele, já é a articulação do ser das próprias coisas. A linguagem é o instrumento universal do qual se banham o ser e o entendimento. Esse instrumento é o que habilita a experiência universal de sua concepção hermenêutica. Gadamer quer também criticar a linguagem fechada da metafísica. Essa havia se fechado para a verdadeira fonte da linguagem, o diálogo vivo. Sua crítica, porém, é mais construtora que desconstrutora⁵⁸⁸. Desse modo a hermenêutica ultrapassa o horizonte de uma reflexão metodológica para se tornar uma reflexão filosófica sobre o caráter universal da nossa experiência linguística de mundo e do próprio ser⁵⁸⁹.

3.2.7

Emilio Betti:

Resistência do caráter clássico e metafísico da hermenêutica

As reflexões hermenêuticas de Heidegger e Gadamer marcaram não apenas esse campo, mas tiveram forte impacto na tradição filosófica ocidental. Ambos autores são um marco. A maioria dos que irão se inserir na tradição hermenêutica posterior serão de alguma forma seus discípulos ou críticos. Esse é o caso de Emilio Betti, que formulou uma noção rigorosamente metodológica da hermenêutica em sua obra *Teoria geral da interpretação*. Essa obra, bem como a sua teoria, insere-se na tradição que remonta a Schleiermacher e Dilthey, porém, sua contribuição é mais desenvolvida, hierarquizada e sistematizada⁵⁹⁰. As linhas gerais do seu pensamento foram apresentadas e resumidas em dois artigos, *Fundação de uma teoria geral da interpretação* e *A hermenêutica como metodologia geral das ciências humanas*⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 161-164.

⁵⁸⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 119-119.

⁵⁸⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 78-79.

⁵⁹⁰ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 284-289.

⁵⁹¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 81.

Betti se levanta contra as noções de Heidegger acerca dos pré-juízos como condições necessárias para a interpretação. Para ele, esses são mais prejudiciais que benéficos. O entendimento é resultado da interpretação, não o inverso. Também se levantou contra o pensamento de Gadamer. Para ele, Gadamer confundiu o significado da obra, querido pelo autor, com a sua significância presente para o intérprete⁵⁹². Para Betti a tarefa essencial da hermenêutica não é aplicar o sentido ao presente, o que levaria ao subjetivismo, mas de reconstruir, como pretendeu Schleiermacher, a intenção do autor. Ele criticou a concepção metodológica positiva proposta por Gadamer, pois acredita que ela sucumbe ao subjetivismo. Para ele, problema já presente na hermenêutica de Heidegger⁵⁹³.

Enquanto teórico, Betti é importante no desenvolvimento da hermenêutica pois ele é um dos bastiões da defesa do aspecto clássico da questão, defendendo, mesmo que de forma indireta o valor da verdade e da metafísica em hermenêutica.

3.2.8

Jürgen Habermas:

A hermenêutica como crítica das ideologias

Em sua obra *Lógica das ciências sociais*, Habermas buscou justificar a experiência de verdade das ciências sociais. Sua intenção foi mostrar que as ciências são animadas pelo interesse do conhecimento emancipador⁵⁹⁴. Esses habilitam a criticar a sociedade existente. Habermas lutou contra o imperialismo do positivismo objetivista. Para Habermas, o pesquisador está implicado em seu objeto, do qual faz parte. Assim justificou a validade dos pré-juízos, mas esses precisam ser emancipadores. Habermas também sofreu forte influência da noção gadameriana de linguagem. Segundo ele o agir social é também linguagem, no processo de articulação e auto entendimento. Assim como Gadamer, Habermas afirma que a linguagem não é um universo fechado em si mesmo. Além disso, recebeu o influxo direto das noções de tradução, diálogo e racionalidade linguística propostas por Gadamer⁵⁹⁵.

Habermas criticou a ideia de que a tradição fornece as bases necessárias para o entendimento e a comunicação, com seu projeto de crítica das ideologias. Para

⁵⁹² MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 284-289.

⁵⁹³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 82-83.

⁵⁹⁴ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 217-223.

⁵⁹⁵ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 83-86.

ele, a tradição pode facilmente provocar o desentendimento, pois ela é reprodutora de uma ideologia repressora, que distorce a verdadeira comunicação⁵⁹⁶.

Habermas acredita que todo ato de fala subentende uma expectativa de comunicação ideal. Para ele, o cientista social deve ser capaz de abstrair-se de determinada tradição cultural e criticá-la, tendo como objetivo principal desvendar o falso consenso, ocasionado por uma consciência social distorcida. Habermas acredita que é possível formular um quadro de comunicação ideal à parte da tradição, tornando possível a não determinação das consciências pela tradição. Habermas acusa Gadamer de considerar as tradições culturais como instâncias absolutas. Para isso, usou a noção de transcendência da linguagem para superar a noção de tradição. Um dos grandes méritos de Habermas talvez tenha sido esse, reconhecer o valor da concepção de Gadamer, de que a linguagem é auto transcendente, aplicando-a para criticar o seu sistematizador. Sua originalidade, porém, consiste na aplicação dessa noção. O próprio Gadamer, em uma resposta a Habermas, reiterou que não era a sua intenção tornar uma determinada tradição cultural absoluta. Mas reconhecer que existe uma espécie de autoridade normativa no ato de linguagem e entendimento. O conceito de tradição em Gadamer é fundamental, mas não é absoluto⁵⁹⁷.

Para Habermas, ao transcender os limites de uma tradição, pela da crítica das ideologias, a reflexão não deixa o campo hermenêutico, pois a questão é também determinar até que ponto a tomada de consciência do poder determinante da tradição deixa de influenciar a compreensão e a comunicação. Para Habermas, a reflexão tem o poder de suspender a força determinante de uma tradição distorcida. Ele tinha consciência de estar inserido em uma determinada tradição (psicanálise e marxismo), que fornecia categorias para empreender a sua crítica.⁵⁹⁸

Habermas também se dedicou ao que ele nomeou de *Teoria do agir comunicativo*. Essa está fundamentada sobre uma ética do discurso, que afirma que a linguagem é capaz de auto transcendência. Tal teoria sofreu o influxo de Gadamer, que afirmava que a linguagem visa a um acordo com a alteridade. Habermas entendia que para isso, era necessário engajamento recíproco entre os comunicantes, bem como determinado acordo acerca do argumento mais razoável.

⁵⁹⁶ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 219-220.

⁵⁹⁷ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 86-88.

⁵⁹⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 90-91.

Apesar de ainda buscar a ideia de uma linguagem ou comunicação ideal, sua nova teoria aproximou-se do uso mais pragmático da linguagem⁵⁹⁹.

Junto a Gadamer, Habermas é um dos filósofos hermenêuticos de maior importância para o desenvolvimento e a defesa do aspecto linguístico da experiência de conhecimento humano. Além disso, seu projeto é o responsável por doar à hermenêutica o aspecto crítico-social, o que se manifestou na busca pela invalidação de supostas tradições. Sua filosofia é fundamento para alguns adeptos da teologia hermenêutica, principalmente nas questões sobre a releitura crítica da Tradição e da sua noção.

3.2.9

Paul Ricoeur:

A conjunção de todas as hermenêuticas

Ricoeur⁶⁰⁰ é um dos principais herdeiros do projeto de Gadamer e Dilthey, pois uma de seus principais projetos foi a fundamentação metodológica das ciências humanas⁶⁰¹. Seu projeto também se insere nos debates iniciados em Schleiermacher e Heidegger. Ele tentou reconciliar o pensamento de Gadamer e Habermas, pois acreditava que esses dois filósofos representavam diferentes papéis da hermenêuticas⁶⁰². Gadamer representaria a hermenêutica da confiança, Habermas a da suspeita. Um dos projetos de Ricoeur é pensar conjuntamente essas duas vertentes⁶⁰³. Uma se apropria do sentido tal qual ele se doa, na expectativa de orientação, a outra se distancia do sentido imediato para buscar um significado mais profundo ou secreto⁶⁰⁴. Ricoeur não é simplesmente um herdeiro de Gadamer, seu percurso hermenêutico e principais contribuições podem ser considerados independentes em muitos sentidos. As obras publicadas de 1950 a 1960 contêm as suas principais bases, a presença de Gadamer não é explicitamente sensível. Gadamer está mais próximo de Heidegger e Ricoeur mais próximo a Dilthey. As influências de Ricoeur são mais amplas, não provêm apenas da tradição hermenêutica. Ao passo que o pensamento de Gadamer é mais sistemático e concentra-se em um grande livro, o de Ricoeur foi mais livre e encontra-se em diversas obras, dedicadas à muitas temáticas da filosofia. Em suas obras, ele

⁵⁹⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 349-345

⁶⁰⁰ Ricoeur é um teórico fundamental para a filosofia e teologia hermenêuticas. Em decorrência das diferenciações temáticas, suas contribuições serão apresentadas em duas subseções da dessa tese.

⁶⁰¹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 301-304.

⁶⁰² RIVERO, M. A., *Confrontación crítica e hermenêutica*, p. 54-61.

⁶⁰³ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 302-316.

⁶⁰⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 93-94.

apresenta um panorama histórico do tema em questão, buscando reconciliar as diferentes perspectivas⁶⁰⁵. Esse é um traço da dialética hegeliana que possui, apesar de resistir à síntese totalizante. É difícil, em virtude dessa riqueza, delimitar o núcleo de sua hermenêutica⁶⁰⁶.

A unidade e fundamento do seu pensamento hermenêutico deve ser buscada na filosofia reflexiva francesa. Essa tradição está bem próxima do existencialismo de Karl Jaspers (1883-1969) e da fenomenologia de Husserl, fundamentas no ego transcendental que busca justificar a experiência⁶⁰⁷. Ricoeur buscou ampliar essas análises focando a questão da vontade. A questão hermenêutica claramente em *Finitude e Culpabilidade* e *Simbólica do mal*, contribuições à fenomenologia hermenêutica⁶⁰⁸.

Para Ricoeur, o ego não pode apenas conhecer-se por introspecção, mas também pela via indireta da interpretação dos grandes símbolos. Uma de suas primeiras definições de hermenêutica é que ela seria uma decifração dos símbolos, expressões de sentido duplo⁶⁰⁹, um trabalho do pensamento que se esforça em decifrar o sentido oculto no sentido aparente⁶¹⁰, além de desdobrar e aprofundar significados a partir do sentido literal. Em princípio, Ricoeur utiliza o termo hermenêutica em sentido clássico. De certa forma, é crítico de Heidegger ao entender que ele perde de vista o ideal epistemológico e diltheyano da hermenêutica ao ontologizar a sua tarefa em função da realização fundamental da existência⁶¹¹. Apesar disso, ele defende a ideia de uma virada hermenêutica da fenomenologia. Mas com um sentido diferente do proposto por Heidegger. Em Ricoeur, essa virada se justifica a partir da impossibilidade de acesso direto aos fenômenos e ao ego. O que a hermenêutica desconstruiu, em partes, foi apenas uma das vertentes fenomenológicas, especificamente a concepção idealista de Husserl. Essa buscava uma fundamentação última da ciência⁶¹²; a intuição como via de acesso aos fenômenos; a imanência do sujeito a si mesmo, bem como seu estatuto último e a concepção teórica da auto reflexão⁶¹³.

⁶⁰⁵ RIVERO, M. A., Confrontación crítica e hermenêutica, p. 58-62.

⁶⁰⁶ GRONDIN, J., Paul Ricoeur, p. 9-15; 23-28.

⁶⁰⁷ DÍAZ, V. L., Hermenêutica y fenomenologia, p. 30-38.

⁶⁰⁸ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 94-96.

⁶⁰⁹ RIVERO, M. A., Confrontación crítica e hermenêutica, p. 62-67; MURA, G., Ermenêutica e verit , p. 307-311.

⁶¹⁰ GRONDIN, J., Paul Ricoeur, p. 49-54.

⁶¹¹ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 96-97.

⁶¹² AZUA, J. B. R., Hermenêutica e fundamentación última en la filosofía, p. 20.

⁶¹³ BLEICHER, J., Hermenêutica contemporânea, p. 330-337.

Para Ricoeur, a imediaticidade do sujeito a si mesmo implica uma ética que ele desenvolverá cada vez mais. Ricoeur projetou uma fenomenologia hermenêutica das objetificações como um caminho para o autoconhecimento. Em Gadamer, o importante era o fenômeno da interpretação, ou seja, uma hermenêutica fenomenológica, em Ricoeur, ao contrário, os fenômenos e as objetificações são o principal, logo, uma fenomenologia hermenêutica. Toda questão acerca de um ente é sobre o seu sentido, que deve ser trazido à luz por um esforço hermenêutico. O pressuposto mais geral de toda a hermenêutica é uma escolha de sentido. Mas isso não implica na soberania do sujeito sobre a coisa. A proeminência é do sentido sobre a consciência de si, que o descobre em postura de atenta escuta. A hermenêutica deve ser uma experiência de distanciamento do sentido, para que esse possa ser interpretado⁶¹⁴. Para Ricoeur, a hermenêutica reconhece o caráter derivado da ordem linguística, com relação ao sentido e às coisas. Supostamente, Ricoeur se afastou de Gadamer, mas esse também defendia a ideia de uma porosidade essencial da linguagem, aberta à todas as coisas e capaz de auto transcendência. Para Ricoeur, a ordem linguística não é autônoma e depende de uma experiência de mundo. Mas a compreensão dessa experiência só é possível por meio de uma hermenêutica que se dedique a interpretação das objetivações de sentido⁶¹⁵. Essas objetivações relacionam Ricoeur à hermenêutica clássica.

A grande questão para ele é saber se o interprete pode se entregar ao sentido imediato, como a exegese parece pressupor de início, de início tendeu para tal, mas se viu confrontado por uma proposta aparentemente antagônica, que buscava reduzir e questionar a leitura ingênua do sentido. O grande ideal de Ricoeur foi a tentativa de conciliação entre a hermenêutica da confiança e a da suspeita. A primeira assume o sentido tal como este se propõe ao entendimento, orientando a consciência. Esse sentido direciona a uma verdade mais profunda, por isso exige uma hermenêutica exploratória. Essa, tem como paradigma a exegese bíblica e está voltada ao entendimento do sentido pleno que abre as possibilidades de sentido e a experiência de entendimento para além as expressões. A hermenêutica da suspeita desconfia do sentido tal como se apresenta à consciência. A verdade aparente pode ser um erro, um abuso imposto à consciência. Ela está encarregada de descobrir as mentiras e as deformações do processo de entendimento que molda a consciência. Essa suspeita se configura como uma arqueologia ideológica, social e estrutural, em

⁶¹⁴ RIVERO, M. A., Confrontación crítica e hermenêutica, p. 67.

⁶¹⁵ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 97-100.

forma de interpretação redutora, votada à explicação dos fenômenos da consciência e à economia secreta e recalcada que se inspira em modelos de explicação extraídos das ciências exatas Segundo Ricoeur, a consciência que surge das hermenêutica da suspeita não é senhora de si, não possui transparência integral, por isso deve ser humilde.⁶¹⁶

Ricoeur também foi responsável por uma reflexão mais aprofundada na diferenciação entre compreensão e explicação em ciências humanas. Essa dialética levou a uma concepção mais ampla de hermenêutica. Para ele, não se trata de duas metodologias distintas, mas de duas operações complementares da consciência no esforço hermenêutico. Uma consciência crítica deve desconfiar do sentido imediato para o qual inicialmente se apropria. Esse sentido deve ser posto à distância, para que as ilusões da consciência possam ser desvendadas. Uma consciência que sabe das possibilidades de iludir-se, apropriar-se melhor de si mesma. Nessa dialética entre o explicar e o entender, Ricoeur iniciou as suas reflexões sobre a noção de texto, ampliando sua concepção de hermenêutica, não mais voltada apenas aos símbolos, mas a todo o conjunto de sentidos capazes de serem entendidos, passíveis de serem chamados de textos. Influenciado pelas abordagens estruturais e semióticas, ele entendia o texto como unidade autorreferencial e fechada em si mesma. Seguindo ideias centrais dessas correntes, Ricoeur defendeu a tese de que, na nova fase da hermenêutica, a explicação é o caminho para o entendimento. Apesar disso, ele buscou formas de interpretação mais profundas⁶¹⁷.

O mundo de um texto nunca é fechado. Se fosse, isso impossibilitaria a consciência interpretativa de habitá-lo e, dessa forma, o leitor não seria capaz de uma compreensão e autocompreensão mais profunda. Para Ricoeur, é também na leitura que é possível a realização da hermenêutica amplificadora de sentido. A tarefa da hermenêutica é dupla, reconstruir a dinâmica do texto e restituir a capacidade que determinada obra possui de se projetar na representação de um mundo que o interprete pode habitar⁶¹⁸. Na obra *Do texto à ação*, Ricoeur afirmou que a hermenêutica é a teoria das operações do entendimento em sua relação com a interpretação dos textos⁶¹⁹. Ricoeur aplicou a noção de texto em tudo o que é

⁶¹⁶ GRONDIN, J., Paul Ricoeur, p. 76-81; GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 101-102.

⁶¹⁷ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 103-104.

⁶¹⁸ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 320-322.

⁶¹⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 105-106.

capaz de ser entendido, exemplo maior, a história. O entendimento da realidade humana é narrativo, por isso ocorre por meio dos textos e das narrativas.⁶²⁰

Nem mesmo os grandes textos literários, filosóficos e religiosos são capazes de tal dádiva, mesmo sendo paradigmas fundamentais da experiência de temporalidade. Em *Texto e narrativa*, Ricoeur ampliou ainda mais sua noção de hermenêutica, em continuidade explícita com a extraída da sua concepção de texto. Nessa etapa, ele busca aplicar a hermenêutica à fenomenologia da temporalidade. Para ele, o si só é capaz de dar sentido à essa experiência fundamental pela interpretação da configuração narrativa essencial. Essa consciência humilde tem o potencial real de reconfigurar seu próprio mundo. Tal hermenêutica enfatiza que o ser humano nunca será capaz de alcançar um entendimento total de si mesmo, mas, apesar disso, por suas capacidades, tem a responsabilidade de o buscar⁶²¹.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur trabalhou a noção de uma hermenêutica da consciência histórica, fundamentado na teoria de Gadamer sobre o ser afetado pelo passado. O homem não é agente da história, mas seu paciente, nunca está na posição absoluta de inovador, mas de herdeiro. Esse status provém de nossa precedente condição histórica e linguística. Não somos apenas dependentes de nossa língua, mas também do que já foi dito, entendido e recebido. Por isso, o distanciamento objetivo é impossível. Ricoeur quer aperfeiçoar a distância metódico-objetiva ao integrá-la ao aspecto histórico da hermenêutica⁶²². Para Ricoeur, o presente tem uma palavra de entendimento para dizer no acontecimento da tradição. Como herdeira da tradição, a identidade histórico-narrativa não é estável e fechada em si mesma, ela depende de nossa contribuição. Ele insiste na capacidade humana de iniciativa e resposta e responsabilidade frente à postura de não passividade pura. Tais afirmações serviram como fundamentação para refletir a dimensão ética humana, tema de suas últimas contribuições hermenêuticas. Essa hermenêutica também deve fundamentar a fenomenologia das possibilidades humanas⁶²³.

Desvelar, por meio da hermenêutica da suspeita, as limitações humanas, deve levar a uma vida examinada. Com os grandes textos da cultura e os grandes símbolos, o eu é instruído e aperfeiçoado. Esse processo possibilita o agir ético. A reconfiguração de sua identidade narrativa, por meio desse percurso, transforma o sujeito. No que chamou de fenomenologia do homem capaz, Ricoeur desvela os

⁶²⁰ BLEICHER, J., *Hermenêutica contemporânea*, p. 317-319.

⁶²¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 106-107.

⁶²² GRONDIN, J., *Paul Ricoeur*, p. 93-98.

⁶²³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 108-109.

principais poderes humanos, o de falar, agir, contar e responsabilizar-se por seus atos. Essas quatro habilidades evocam o campo da filosofia da linguagem, da ação, da teoria narrativa e da filosofia moral. Nesse aspecto, ele aproximou suas reflexões à hermenêutica da facticidade de Heidegger, pois nesse âmbito a sua hermenêutica não está só voltada aos os símbolos e textos, mas ao sujeito. Por isso ele nomeou de hermenêutica do si. Assim, sua hermenêutica assume a forma de uma ontologia fundamental, focada nas noções de ato, potência e possibilidade, pois para ele essa hermenêutica não tinha a ontologia como ponto de partida, mas de chegada⁶²⁴.

Na ontologia hermenêutica do homem capaz, está o complemento e o ponto de chegada do percurso e do desvio hermenêutico no pensamento de Ricoeur. Essa hermenêutica lembra que o ser afetado pelo passado não é a única determinação da consciência. O homem pode reconfigurar seu mundo e seu passado, pela memória, perdão e reconhecimento. De posse de lições fundamentais da vertente da suspeita, essa hermenêutica abandonará a falsa ilusão de uma plena posse de si pela reflexão⁶²⁵. Mas isso, para Ricoeur, não precisa necessariamente conduzir a uma resignação inerte diante do destino implacável do trabalho da história, ao contrário, ela deve ajudar a redescobrir os recursos éticos do sujeito capaz diante do mal e das injustiças que o rodeiam. Nesse sentido, é possível dizer que a hermenêutica de Ricoeur visa também a fundamentar uma ética⁶²⁶. Enquanto seres históricos, somos herdeiros de promessas fundadoras, de esperanças, das quais a hermenêutica do si pretende ser a memória. Para Ricoeur uma hermenêutica sem ética é vazia e uma ética sem hermenêutica é cega⁶²⁷.

3.2.10

Jacques Derrida:

Hermenêutica desconstrutivista

Derrida é herdeiro da hermenêutica de Heidegger, sobretudo do aspecto destruidor, principalmente na sua intenção de revelar os pressupostos metafísicos da tradição ocidental em ideal de uma linguagem conceitual para uma explicação totalizante do ser⁶²⁸. É também um grande crítico do cientificismo moderno, que entende o ser como presença sempre disponível ao olhar imposto por intenção de

⁶²⁴ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 109-110.

⁶²⁵ GRONDIN, J., *Paul Ricoeur*, p. 106-112.

⁶²⁶ GRONDIN, J., *Paul Ricoeur*, p. 99-106.

⁶²⁷ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 111-112.

⁶²⁸ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 380-381.

dominação⁶²⁹. Ele aplicou as teorias estruturalistas à compreensão dos signos para questionar a concepção metafísica do sentido e da verdade. Derrida entendia que a noção de sentido se exprime pela diferenciação entre significante e significado. Para ele, o significante remete à uma presença significada, que encarna a presença plena da coisa. Mas ao pensar esse significado, ele se deu conta de que só é possível fazê-lo na ordem dos signos ou do discurso. Para Derrida, o sentido permanece, portanto, para sempre diferenciado. Derrida chamou tal fenômeno de “*différance*”. É preciso entender, ao mesmo tempo, a diferença entre o signo, o sentido e a transcrição de sua realização, fato pelo qual jamais é possível sair, segundo ele, do império dos signos⁶³⁰.

Derrida reconhece o papel preponderante da constituição linguística do entendimento. Enquanto que para Heidegger e Gadamer é o ser que a linguagem traz à tona, para Derrida, o ser não seria mais que um efeito da *différance*, visto que ele permanece inatingível fora dos signos que o exprimem. Para Derrida não existe ser fora do texto⁶³¹. Em Derrida, a oposição à metafísica, assume a forma de uma desconstrução da lógica do pensamento que leva a acreditar na ideia de uma presença real do sentido fora dos signos. Derrida desconfia até mesmo do próprio projeto da hermenêutica, pois segue a dinâmica do pensamento metafísico, que acredita desvendar um sentido último que subjaz aos signos. Para ele, isso se trata de um desígnio imperial de apropriação. Derrida criticou a vontade de entendimento que violenta a alteridade que se busca possuir, impondo-lhe seu projeto totalizante. Para ele, o imperativo é suspender essa forma de entendimento forçado, substituindo-o por outra mais passiva, que espera que alteridade manifeste seu sentido⁶³².

Derrida não defendeu uma concepção hermenêutica que poderia ser chamada de universal. Negou a possibilidade de encontrar um sentido fora do discurso, dado que a relação com o ser deriva do jogo das interpretações. Diante disso, ele distinguiu duas interpretações do que é interpretação, estrutura, signo e jogo. A primeira sonha decifrar uma verdade ou uma origem que escapa à ordem dos signos e entende a interpretação como uma tarefa feita à distância, a dita hermenêutica clássica. Derrida afirmou que Heidegger, Ricoeur e Gadamer ainda estavam presos nessa perspectiva. A segunda não é voltada para a origem, aceita a limitação e tenta

⁶²⁹ GRONDIN, J., Introducción a la metafísica, p. 21-29.

⁶³⁰ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 113-114.

⁶³¹ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 383-388.

⁶³² GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 115-116.

passar além do homem que buscou a presença plena, não é mais possível depois do estruturalismo. Ela possui uma face triste e trágica, porém é libertadora e lúdica, pois renuncia à ideia de uma verdade coagente⁶³³. Nesse aspecto Derrida está explicitamente relacionado a Friedrich Nietzsche (1844-1900)⁶³⁴. Derrida defende que essas duas hermenêuticas não são conciliáveis e salientou a diferença⁶³⁵.

Assim como Habermas, Derrida é importante para os adeptos da teologia hermenêutica de caráter mais crítico. Como afirmou Geffré, a proposta de uma teologia não mais fundada na razão metafísica, mas hermenêutica, refere-se amplamente à filosofia hermenêutica de Derrida.

3.2.11

Richard Rorty:

Hermenêutica relativista

Richard Rorty reivindicou a tradição hermenêutica gadameriana focada na universalidade da linguagem para formular uma acepção relativista e pós-moderna. Para ele, é ilusória a conclusão de que é possível qualquer entendimento objetivo da realidade por meio da linguagem. Segundo ele, se tudo decorre da linguagem, é preciso renunciar à ideia de uma adequação do pensamento ao real. Para ele, a superação de tal forma de pensamento está no pragmatismo. Em sua obra *Filosofia e o espelho da natureza*, ele uniu o pragmatismo norte-americano com aportes da hermenêutica de Gadamer. Uma das suas intenções é de que a filosofia deve reconhecer a impossibilidade da definição do conhecimento como espelho do real. Além disso, Rorty também criticou a concepção da filosofia como teoria do conhecimento ou epistemologia, encarregada de explicar como nosso conhecimento se relaciona com a realidade. Rorty absorveu a ideia defendida por Thomas Kuhn (1922-1996) em *A estrutura das revoluções científicas*, segundo a qual a aceitação das teorias científicas se devia mais à linguagem, à retórica e às crenças que derivam dos paradigmas em vigor, definidores das normas de racionalidade em determinada época⁶³⁶.

Assim como Gadamer, ele defendeu a ideia de que a epistemologia, em ciências humanas, deveria ser moldada pelo pensamento hermenêutico. Um dos capítulos de sua obra citada acima leva o seguinte título: *Da epistemologia à*

⁶³³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 389-392.

⁶³⁴ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 388-389.

⁶³⁵ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 116-117.

⁶³⁶ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 131-132.

*hermenêutica*⁶³⁷. Ele não defende simplesmente que a hermenêutica seja mais adequada às novas concepções do real, mas por meio dela é possível renunciar às antigas teorias do conhecimento e avançar para uma outra cultura. Sua intenção não é transformar a hermenêutica em substituta da epistemologia. Para ele, ela a disciplina ou método capaz de possibilitar êxito onde a teoria do conhecimento fracassou. A hermenêutica será responsável por demonstrar que o espaço vazio deixado pela morte da teoria do conhecimento jamais poderá ser preenchido. Por isso a cultura se transformará, deixando para trás a necessidade de restrição e confrontação⁶³⁸.

Rorty defendeu que a hermenêutica pode ajudar a humanidade a superar a necessidade da ideia de verdade, entendida como adequação ao real. O substituto dessa seria uma cultura voltada à noção de construção, edificação e diálogo. Essa noção de edificação está explicitamente relacionada ao humanismo proposto por Gadamer, no qual, em ciências humanas, o saber deveria estar voltado à formação e auto implicativo. Rorty extraiu da filosofia de Gadamer, um suposto relativismo, para defender a ideia de que o papel da filosofia não é fundamentar descrições mais justas do real, mas promover o diálogo entre os homens, pois o conhecimento jamais alcançará um mundo de realidade ou das essências. O objetivo de Rorty é ousado, ao se levar em consideração que uma de suas intenções era operar uma transformação hermenêutica da filosofia analítica. Rorty reinterpreto o grande adágio de Gadamer (o ser que pode ser compreendido é linguagem) em perspectiva e aplicação nominalistas. O nominalismo entende as essências como puramente nominais. Seu nominalismo é relativista, pois entende que nenhuma descrição é conforme à natureza do objeto. Nada do que se descreve no discurso, deve possuir incidência sobre o estatuto ontológico, aliás, segundo ele, até mesmo a ontologia deve ser abandonada. Para Rorty é impossível um recuo da linguagem em direção ao ser. Rorty é contra a metafísica, acredita que o mundo se reduz à concepção que se faz dele. Sua hermenêutica é nominalista, anti-ontológica e anti-metafísica⁶³⁹.

⁶³⁷ RORTY, R., *Filosofia e o espelho da natureza*, p. 309-350.

⁶³⁸ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 132-133.

⁶³⁹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 134-136

3.2.12

Gianni Vattimo:

Hermenêutica niilista

Para Vattimo, a hermenêutica possui vocação niilista, economia secreta que não foi explorada e desenvolvida. Seu niilismo afirma que nada pode ser dito do ser, porque toda verdade provém da interpretação, tradição e linguagem⁶⁴⁰.. Vattimo é um herdeiro e crítico de Gadamer e um leitor de Nietzsche, Heidegger e Rorty. Segundo ele, uma hermenêutica verdadeira deveria desembocar em uma ontologia niilista, segundo a qual, o ser em si mesmo, não é nada, reduzindo-se à nossa linguagem e às nossas interpretações⁶⁴¹.

Para ele, a hermenêutica é a tomada de consciência filosófica da modernidade em sua resposta à história do ser interpretado como advento do niilismo. Esse é uma atenuação interminável do discurso sobre o ser, característica principal da história do pensamento moderno. Para Vattimo, a hermenêutica representa a interpretação filosófica mais convincente do seu contexto. A hermenêutica resultou desse processo histórico, que culmina no niilismo, o qual a hermenêutica nada mais é do que um símbolo. Isso é o que dá à hermenêutica uma possível justificativa à sua pretensão de universalidade. Para Vattimo, a identificação do ser e da linguagem, seria a consequência mais coerente da proposta de Gadamer, por isso, ele pode ser considerado o precursor de uma leitura ontológica radical. Rorty reduz a concepção de ser à linguagem. Além disso, mesmo se propondo como pós-moderno, ele pode ser considerado um subjetivista, pois pretende defender que todo sentido remete à uma subjetividade. Porém, agora, essa se reconhece como histórica⁶⁴².

Em Gadamer, o ser não é tragado pela linguagem, mas essa é absorvida pelo ser, tornando-se sua luz. Um ponto importante para compreender a proposta hermenêutica de Vattimo, herdeiro de Gadamer, é a sua leitura de Heidegger e Nietzsche. O que marca sua leitura de Nietzsche é a famosa frase: “não existem fatos, apenas interpretações”. O que extrai de Heidegger são as reflexões em que esse defendeu que nosso entendimento é determinado totalmente pelo quadro globalizante da história do ser pensado como advento do niilismo. Essas duas propostas foram associadas a traços do pensamento de Gadamer, principalmente à sua crítica ao objetivismo em ciências humanas, sua insistência no papel dos pré-

⁶⁴⁰ VOLPI, F., El Nihilismo, p. 67-76.

⁶⁴¹ GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 137.

⁶⁴² GRONDIN, J., Hermenêutica, p. 138-139.

juízos e no caráter linguístico de nosso entendimento. Para ele essa junção (Heidegger e Nietzsche a Gadamer) levaria à rejeição da noção da verdade como adequação ao ser⁶⁴³.

3.3 Teologia hermenêutica

Essa seção apresenta o conceito de Teologia Hermenêutica por meio da apresentação de alguns dos seus principais teóricos. Na ordem histórica de desenvolvimento, serão tratados Bultmann, Fuchs, Ebeling, Ricoeur, Rahner, Eugen Biser, Lonergan e Geffrè.

A hermenêutica sempre foi uma disciplina fundamental para a teologia. Porém, na virada do século XIX para o XX, a teologia absorveu para si os frutos da hermenêutica filosófica com o objetivo de responder ao novo contexto cultural. A expressão teologia hermenêutica foi usada pela primeira vez por Moltmann, em polêmica com a escola de Bultmann. A hermenêutica filosófica que fundamentou as reflexões dos primeiros teólogos hermeneutas foi heideggeriana. Bultmann foi o pioneiro, ao cunhar o conceito hermenêutica teológica, referindo-se ao método e à natureza da teologia. A hermenêutica é teológica quando restringida ao contexto teológico, que reflete, por meio dos textos bíblicos, a relação do homem com Deus, que determina sua existência. Ernst Fuchs (1903-1983) e Gerhard Ebeling (1912-2001)⁶⁴⁴ seguem e desenvolvem as intuições de Bultmann, por isso, Wolfhart Pannenberg (1928-2014) utilizou a expressão teologia hermenêutica, para qualificar esses três autores⁶⁴⁵.

3.3.1 Rudolf Bultmann: o pioneiro

Bultmann foi um eminente exegeta do Novo Testamento e o primeiro teólogo a aplicar hermenêutica de Heidegger no serviço das questões mais tradicionais da interpretação de texto em exegese e teologia, pois cria que a interpretação existencial de Heidegger oferece uma descrição neutra da existência humana. Essa serve como fundamento para o trabalho eminentemente interpretativo do método teológico⁶⁴⁶. Em *Teologia do Novo Testamento*⁶⁴⁷ e *História da Tradição*

⁶⁴³ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 139-140.

⁶⁴⁴ KÖRTNER, H. J. U., *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 73.

⁶⁴⁵ PANNENBERG, W., *Teoria de la ciencia de la teologia*, p. 176.

⁶⁴⁶ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 251-256.

⁶⁴⁷ BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Queriniana, 1985.

*Sinótica*⁶⁴⁸, contribuiu para a pesquisa sobre o Jesus Histórico. É oriundo da Teologia Liberal, mas voltou-se para a Teologia Dialética⁶⁴⁹.

Em *O problema da hermenêutica*⁶⁵⁰, um de seus primeiros textos publicados, Bultmann já atentava para essa questão. Ele criticou a concepção restritiva e genética que Dilthey possuía do entendimento. Bultmann questionava se o entendimento se baseava na reconstrução das intenções fundamentais do autor. Tal concepção mascara o verdadeiro sentido do esforço de entendimento, pois foca na coisa a ser entendida, a partir da pergunta fundamental feita pelo sujeito que interpreta. Para ele não existe interpretação sem pressuposições. Essas não devem ser eliminadas, mas elaboradas de forma consciente. Para Bultmann, o entendimento deve estar voltado para o que está no texto, não simplesmente para o pensamento do autor. O entendimento prévio, que se funda na vida do interprete, deve guiar o entendimento do texto. É como se o interprete possuísse as condições básicas para formular as perguntas a serem respondidas pelo texto⁶⁵¹.

Para Bultmann, só é possível entender participando daquilo que está no texto. Para entender qualquer autor, é necessário dialogar e pensar com ele. Bultmann criticou as concepções estetizantes do entendimento. Entender não é apenas captar a expressão de uma individualidade, mas apreender uma possibilidade da existência. A participação no texto, envolve o pressuposto do interprete, que deve poder ser questionado pelo texto, para que esse seja capaz de formular uma crítica dos seus próprios preconceitos. A interpretação autêntica de qualquer texto gera uma revisão crítica do entendimento prévio. O interprete participa do que está no texto (aplicação), entende melhor o texto, critica seus preconceitos e retorna ao texto munido de melhores conhecimentos prévios. Esse processo pode ser constante, o círculo hermenêutico. Ao afirmar que o entendimento estava baseado em um interesse fundado na vida, antecipou a concepção do entendimento próprio de Gadamer (entendimento como aplicação) e de Ricoeur (entendimento como abertura ao mundo). Antes de Gadamer ele se opôs à concepção estetizante e reconstrutora da interpretação. Sua noção de participação abriu o caminho para a compreensão do entendimento como um diálogo⁶⁵².

⁶⁴⁸ BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinoptica*. Salamanca: Sigueme, 2000.

⁶⁴⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 245-248.

⁶⁵⁰ BULTMANN, R. *Le problème de l'hermeneutique*. In: *Foi et compréhension*. Paris: Seuil, 1970, p. 1967, p. 599-626.

⁶⁵¹ GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 56-57

⁶⁵² GRONDIN, J., *Hermenêutica*, p. 58-59.

Uma de suas principais contribuições à hermenêutica é *Crer e compreender*⁶⁵³. Nela, Bultmann faz teologia sistemática. Nessa obra, ele afirma a convicção de que a teologia é uma ciência marcada por uma unidade interna entre exegese e teologia sistemática, além disso, essas possuem relações estritas com a práxis. Esse título é inspirado no programa teológico de Anselmo de Cantuária (1033-1109), *fides quarens intellectum*, a fé pergunta e busca entendimento. Crê-se primeiro, para posteriormente conhecer e entender o que se crê, *credo ut intelligam*. Assim, a teologia seria um programa de aquisição de conhecimento. Em Bultmann o entender, se transforma em compreender e, ao invés de uma epistemologia metafísica do conhecimento, em seu lugar é inserida a hermenêutica. A significação que dá à compreensão, é fundamentada em Dilthey e Heidegger. Em Bultmann, esse conceito se torna uma categoria teológica autônoma, capaz de descrever uma situação fundamentalmente bíblica. Crer e compreender formam uma unidade dinâmica.⁶⁵⁴

Para Bultmann, a função da teologia, no conjunto de suas disciplinas, é desenvolver a compreensão de Deus, do mundo e do ser humano segundo a fé cristã. Se essa tarefa se identifica com a teologia sistemática, a diferenciado de toda dogmática, é possível afirmar que Bultmann não foi apenas um exegeta e um teólogo sistemático de primeira linha, mas como um exegeta foi teólogo sistemático. Uma das grandes contribuições e formulações originais do pensamento de Bultmann, foi o fato de ter enxergado na teologia sistemática uma exegese voltada para a experiência cultural contemporânea⁶⁵⁵.

Bultmann defendeu que a tarefa da representação cultural da existência humana como um ser determinado por Deus, coincide com a explicação das Escrituras. Para ele, não pode haver, além da exegese, outra teologia sistemática específica que represente um sistema de doutrina cristã segundo os seus próprios princípios. O que pode ser chamado de teologia sistemática é nada mais que uma autocompreensão a respeito da tarefa histórica da própria exegese, motivada por perguntas concretas e imediatas, uma explicação das Escrituras, por meio da exegese, orientada para o presente. O pensamento de Bultmann não questiona os conceitos correntes de exegese e teologia sistemática. Bultmann pretendeu formular uma exegese teológica dos textos bíblicos. Essa só será possível se a Bíblia for

⁶⁵³ BULTMANN, R., *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

⁶⁵⁴ KÖRTNER, H. J. U., *Introdução à hermenêutica teológica*, p. 65.

⁶⁵⁵ BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, p. 552-566; PANNENBERG, W., *Teoria de la ciencia y teologia*, p. 177-180.

considerada como Escritura Sagrada. Esses textos podem ser inicialmente considerados como coletâneas de textos antigos, analisados sob a perspectiva histórica e científica, mas ganham a qualidade de Escritura quando, o leitor do presente, os interpretam como textos que apresentam uma exigência atual, frente à qual deve-se tomar posição⁶⁵⁶.

Para Bultmann, a experiência do pregador cristão ao interpretar e proclamar a Bíblia é especial, pois, dependendo das circunstâncias, o método histórico-crítico não será suficiente, pois o texto precisa transcender o passado e falar ao presente. Ele não descartou a exegese histórico-crítica, como se ela não tivesse valor para a práxis da Igreja atual, ao contrário, ela é fundamental. Ele ressaltou o valor do texto para o presente. Ele não defende o programa clássico da exegese histórico-crítica do protestantismo liberal do século XIX. Bultmann não opõe teoria e práxis. Segundo ele, a teologia não é a teoria de uma práxis, pois seu caráter prático não consiste na relação imediata com o agir da Igreja, mas em sua relação com a vida. Os textos bíblicos têm o potencial de se tornarem parâmetros para a prática cristã, que os absorve na fé⁶⁵⁷.

Para Bultmann, a exegese teológica é interpretação da Escritura que esclarece sua mensagem, partindo da fé em sua relação com a revelação. Essa exegese não é um método específico, diferenciada da exegese histórico-crítico. Ela também não se resume a declarar a fé, ou a inspiração como premissa de toda interpretação. Para Bultmann, a exegese que quer ser teologia, uma interpretação que remete a Deus e a existência humana, deve ter como pré-condição, o abandono da neutralidade frente ao texto, para que a questão da veracidade e validade exerça domínio válido sobre a exegese⁶⁵⁸. Não existe neutralidade, qualquer pretensão dessas manifesta na verdade uma recusa ou abertura frente ao apelo do texto. A fé não é apenas premissa, mas também uma forma específica de apreensão, onde o sujeito interprete entende a si mesmo ao interrogar o texto. O que ele chama de fé, é também a própria realização de uma determinada maneira de qualificar essa interpretação⁶⁵⁹.

Para Bultmann, a relação entre teologia e exegese histórico-crítica, é fundada na teologia histórica. Em teologia, o retorno à história, não é diferente do que em qualquer outra ciência, pois é o retorno crítico à sua própria história, que resulta na reivindicação da Escritura para o presente. O resultado dessa, é sempre crítico. A

⁶⁵⁶ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 66-67.

⁶⁵⁷ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 68.

⁶⁵⁸ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 250-256.

⁶⁵⁹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 69.

partir dessa tese, Bultmann acredita poder determinar o valor da exegese histórico-crítica. Sua crítica à Teologia Liberal e sua compreensão da teologia como ciência histórica, não se referia apenas às questões metodológicas, mas à confusão que se faz entre história e observação neutra do passado. O problema seria o que se entende por objetividade. Bultmann critica a ilusão de que é possível uma exegese neutra, pura observação. Nossa relação sempre será de participação, seja concordando ou se opondo. Portanto, a garantia de objetividade da exegese, ou seja, que a realidade da história ganhe voz, é justamente a possibilidade que texto possui de atuar como realidade sobre o interprete. Interpretar a história, sempre é interpretar a si mesmo. Quando mais consciência se tem disso, mais nítida será a premissa de que a exegese deve ser conduzida pela autointerpretação⁶⁶⁰.

Essas reflexões desembocarão conseqüentemente no seu projeto de demitologização. A hermenêutica da existência é sempre o fundamento. Bultmann quer saber o que os textos da Bíblia têm a dizer ao homem moderno. Ele pressupõe que toda tentativa de interpretação, se vê confrontada com dificuldades. Essas residem no caráter mítico da concepção bíblica do mundo, à qual se contrapõe a científica. Não é possível conjugar as duas concepções de mundo. Por isso deve-se demitologizar a Bíblia. Isso não significa a eliminação do mito, mas sua reinterpretção. Essa reformulação é positiva⁶⁶¹ e se trata de uma interpretação existencial, onde são diferenciados fé e mito, pois a fé como falar de Deus foge a qualquer objetificação em termos de concepção de mundo⁶⁶².

Seu pensamento se enquadra em diferentes acepções da hermenêutica. Foi um dos principais responsáveis por levar ao centro dos debates teológicos a questão da compreensão dos testemunhos bíblicos para a atualidade, focando a figura do interprete. Para ele, o problema hermenêutico fundamental consiste em ter na própria fé uma forma específica de compreensão. A questão não é apenas se os textos bíblicos são compreensíveis, mas o que seu testemunho dá a entender, invertendo a pergunta do objeto para o próprio sujeito e seu mundo. A fé cristã é uma autointerpretação na qual ocorre essa inversão, redirecionando o conhecimento e nossa compreensão. Por meio da fé, o ser humano se descobre não apenas como sujeito, mas também objeto. A fé não é autodeterminação, mas ser determinado passivamente. Pode-se falar em autodeterminação apenas no sentido de que é pela

⁶⁶⁰ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 69-70.

⁶⁶¹ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 248-251.

⁶⁶² KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 71.

fé que o precedente ser determinado por Deus é reconhecido e compreendido. Nessa perspectiva, a fé significa também um ser projetado e um tomar consciência da verdade sobre a própria existência, verdade salvífica que ao mesmo tempo julga e redime. Mas tudo isso é realizado no livre ato humano, diferenciado de tudo, por ter como pressuposto a dimensão do não objetificável. A fé é um ato histórico que não contradiz a sua própria passividade⁶⁶³. Nesse sentido, o projeto do Bultmann pode ser considerado também o de uma hermenêutica da fé.

3.3.2

Teologia hermenêutica após Bultmann

As novas buscas pelo Jesus histórico fizeram com que a questão hermenêutica fosse relacionada ao debate a respeito das questões históricas em teologia. Por conta do envolvimento de muitos alunos de Bultmann nessas questões, por volta dos anos 1950 e 1960, as questões clássicas da teologia hermenêutica serão relegadas, em alguns autores, ao segundo plano⁶⁶⁴. O projeto de Bultmann não foi isento de críticas. Ernst Käsemann considerou a interpretação bíblica de Bultmann limitada, pois seu conceito de compreensão, existência humana e historicidade eram restritivas⁶⁶⁵. Após ele, a teologia hermenêutica seguiu caminhos diferentes. Enquanto Bultmann fez mais uso de primeiro Heidegger, seus seguidores leram mais intensamente o Heidegger voltado para a linguagem. Por isso, a linguagem será um tema fundamental da teologia hermenêutica de Ebeling e Fuchs, amplamente fundamentados em Gadamer⁶⁶⁶. Ebeling e Fuchs entendiam que linguagem não é apenas o objeto da hermenêutica, mas a sua realização⁶⁶⁷. O problema, para eles, não é apenas a compreensão da linguagem, mas compreensão pela linguagem. Após Bultmann, houve um novo enfoque e aprofundamento dos horizontes da teologia hermenêutica⁶⁶⁸.

⁶⁶³ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 72-73.

⁶⁶⁴ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 76-77.

⁶⁶⁵ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 75.

⁶⁶⁶ PALMER, R., Hermenêutica, p. 61-62;

⁶⁶⁷ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 260-262.

⁶⁶⁸ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 74-75.

3.3.2.1 Ernst Fuchs

Dos discípulos de Bultmann, Fuchs foi o que mais se dedicou à hermenêutica, essa exerceu centralidade em sua obra. Fuchs sentiu-se devedor de Bultmann durante toda a vida. Apesar de ter construído uma compreensão original da teologia, seguiu o projeto da demitologização e buscou fundamento na filosofia de Heidegger. Outra questão que também o ocupou foi o Jesus histórico⁶⁶⁹. Em sua interpretação existencial dos textos do Novo Testamento, Fuchs foi além das concepções de Bultmann. Esse lançou mão de forma hermenêutica de uma análise fenomenológica da existência humana anterior à fé, fundamentado em Heidegger⁶⁷⁰. Fuchs critica essa fundamentação filosófica, pois não acredita que possa haver uma análise existencial puramente formal e neutra do ponto de vista da fé. Nesse sentido, a correlação entre a fé e a compreensão é entendida de forma diferente da apresentada por Bultmann⁶⁷¹.

Na obra *Hermenêutica*, ele defendeu a ideia central de que a tarefa da hermenêutica consiste em elaborar uma gramática da linguagem da fé, algo como um manual contendo regras que deveriam ser parâmetros para o falar a partir da fé e sobre a fé. Fuchs diferencia a autorrevelação de Deus de uma simples experiência linguística e a denomina de o evento linguístico por excelência⁶⁷². O próprio Deus torna-se linguagem, isso contém elementos de poesia, metáfora e narrativa. Para Fuchs há determinação da verdade por meio da narração. Isso ocorre primeiro nas palavras de Jesus, principalmente em suas parábolas. Nesse vento, a linguagem se expressa de forma a se mostrar palavra, pela qual o ser humano é profundamente afetado e interpretado. Para Fuchs, a questionabilidade da existência humana é o fenômeno da sua linguisticidade, nisso reside o caráter fundamental da hermenêutica⁶⁷³.

O evento linguístico para Fuchs não é apenas um momento de fala, mas comporta o silêncio, o espaço onde essa palavra se propaga. O silêncio remete à realidade, que contém os recursos que possibilitam à linguagem manifestar-se por parábolas e metáforas. Esse fato determina a relação entre Deus e a realidade. Se Deus como parábola torna-se linguagem, é sinal de que a realidade pode tornar-se

⁶⁶⁹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 81-83.

⁶⁷⁰ MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 261-262.

⁶⁷¹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p.85-86.

⁶⁷² MURA, G., Ermeneutica e verità, p. 263-265.

⁶⁷³ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 83-84.

um código para Deus. Mas a realidade não é Deus, muito menos um predicado de sua palavra. Fuchs considera que a realidade é o advérbio da palavra de Deus⁶⁷⁴.

O problema hermenêutico clássico foi tema central na obra Fuchs. Sua preocupação não foi apenas com as regras corretas para a compreensão dos textos. Como Ricoeur, esteve atendo ao potencial hermenêutico que os textos possuem para desvendar a existência e o mundo. Para Fuchs, o parâmetro da interpretação é a proclamação, o texto é interpretado quando Deus é proclamado. Fuchs quer resgatar o texto enquanto texto da proclamação e para a proclamação. Isso quer dizer que o texto bíblico deve ser entendido como um veículo de fixação da abundância de Deus em palavras. A interpretação do texto só é viável na interação com a vida cotidiana. Apesar disso, Fuchs entende que o trabalho histórico e filológico com o texto ocupa um lugar importante. Esse trabalho não pode ser isolado da interpretação teológica como compreendia Bultmann. Fuchs se posiciona contra a separação metodológica entre: determinação e interpretação de fatos, explicação e compreensão, e, reconstrução e interpretação. Tais realidades são inseparáveis⁶⁷⁵.

Para Fuchs, o círculo hermenêutico ganha um novo sentido. Ele é fundamental para compreender a guinada que ocorre na relação entre texto e interprete. Fuchs criticou a noção do texto como objeto e o interprete o seu sujeito. Ao longo do processo hermenêutico, o texto deixa de ser o objeto e passa a ser o interrogante. Para Fuchs, o círculo hermenêutico não surge primordialmente a partir da busca de sentido, isso significaria que afirmações parciais poderiam ser verificadas a partir da perspectiva do todo eminente, caso fosse possível uma fusão de horizontes. A tarefa da hermenêutica teológica não consiste em tomar uma hermenêutica da filosofia ou das ciências humanas e aplica-las nos textos bíblicos, mas em descobrir e esclarecer conceitualmente o potencial hermenêutico desses textos. Para ele, o Novo Testamento é um livro hermenêutico que ensina a hermenêutica da fé, a linguagem da fé, por meio da qual é possível chegar a Deus⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 86-87.

⁶⁷⁵ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 84.

⁶⁷⁶ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 85.

3.3.2.2 Gerhard Ebeling

Ebeling utilizou a expressão teologia hermenêutica, mas se resguardou e criticou seu uso irresponsável, pois para ele, tal conceito era capaz de determinar o fundamento da teologia, buscando esclarecer o que já está implícito na palavra teologia. Mas, tal conceito surgiu de um conhecimento e formulação que se impuseram em condições históricas específicas. Ebeling criticou o antagonismo criado entre as Teologias da Palavra de Deus, que contrapunham Bultmann e Karl Barth (1886-1968), e buscou superar o postulado de Moltmann entre Teologia da Revelação e Teologia da Hermenêutica. Essas contraposições estão equivocadas, pois a Teologia da Revelação precisa ser também hermenêutica e uma Teologia Hermenêutica precisa ser também da Revelação⁶⁷⁷.

Antes de qualquer qualificação, Ebeling se autointitulou discípulo de Lutero, porém absorveu muito de Bonhoeffer, Dilthey, Schleiermacher e da interpretação existencial de Bultmann. De Lutero extraiu o conceito de experiência, que marcou a sua forma de compreender a teologia. Tal conceito é compreendido por Ebeling não como a vida cotidiana, mas uma experiência de segunda ordem, originada no confronto com a palavra de Deus e no testemunho da fé cristã. Para ele, a fé é uma experiência com a experiência, uma nova compreensão da vida interpretada e compreendida pela palavra de Deus⁶⁷⁸. Ele defendia a tese de que todas as fontes da dogmática, inclusive a Bíblia, como Sagrada Escritura, poderiam ser resumidas em um único conceito chave, a experiência, pois é ela que fundamenta e dá sentido⁶⁷⁹.

Outra questão principal em Ebeling é o conceito de vida. Ele buscou transformá-lo no catalisador de um processo conceitual de concentração teológica e abertura para o mundo. Nessa questão, ele se afastou das filosofias existenciais. Além disso, buscou caracterizar sua concepção como uma teologia nos contrastes da vida, onde a fé tem seu lugar. Por conta do entrelaçamento entre fé e vida, ele entendia que toda dogmática era apenas uma explicitação e explicação dessa representação. Para Ebeling o ser humano é consciência, nessa está a convergência da vida. Por isso, ela é o lugar da fé. Na consciência, a pessoa descobre-se como um ser linguístico e relacional (Gadamer), fundamentos da vida humana. Essa

⁶⁷⁷ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 74.

⁶⁷⁸ PANNENBERG, W., Teoria de la ciencia y teologia, p. 179-180.

⁶⁷⁹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 90-91.

relação é consigo mesmo, o outro e Deus. A tradicional ontologia da substância é substituída por uma ontologia das relações, na qual o ser de Deus também é pensado. Essas características remetem à passividade e a responsabilidade. Isso não equivale sucumbir teologia à ética, o que seria para ele uma dissolução⁶⁸⁰.

Ebeling diferencia radicalmente, em teologia, a fé como efeito do evangelho. Para ele, a tarefa da dogmática é distinguir lei e evangelho, para relacioná-los corretamente. Disso, depende o sucesso da relação entre teologia e realidade, ponto de partida da teologia. Nessa perspectiva de distinção, Ebeling marcou profundamente a concepção de teologia fundamental em determinados círculos protestantes. Além disso, existem outras diferenciações fundamentais, tema recorrente em Ebeling, exemplo: letra e Espírito, fé e amor, reino de Cristo e reino do mundo etc. A teologia de Lutero assume posição central no pensamento de Ebeling, marcando sua concepção de teologia hermenêutica. O próprio Lutero se torna objeto de reflexão hermenêutica. Em Lutero, a chave interpretativa de Ebeling é o conceito de evento linguístico formulado por Fuchs. Seguindo sua compreensão de Lutero, Ebeling acreditava que a preocupação central da teologia é a verbalização correta da palavra, para que o interprete de hoje possa ter contato com a grandeza transcendente da palavra de Deus. Importante é a experiência hermenêutica proclamadora modelo de Lutero,⁶⁸¹.

Ao optar pela centralidade da teologia sistemática, ele não desvalorizou as disciplinas históricas e a exegese. Ebeling entendia a história eclesiástica como a história da interpretação das Sagradas Escrituras, não compreendida apenas como uma história da exegese cristã. Mais do que isso, trata-se da interpretação em um sentido mais abrangente, apropriado ao principal tema da teologia hermenêutica. Algo semelhante à história dos efeitos em Gadamer. Tendo como centro a vida cristã na história e na atualidade, em todos os seus aspectos, a qual pode ser concebida como a interpretação da mensagem da fé cristã, conforme o testemunho das Sagradas Escrituras. O objetivo é saber até que ponto as múltiplas tentativas de interpretação e respostas foram compatíveis com a mensagem da fé ou não⁶⁸².

Para ele, a história eclesiástica deveria ter por objeto a interpretação da palavra de Deus e do ser-interpretado da Igreja por essa palavra, que vem ao encontro pela palavra humana. A palavra de Deus é por onde Deus se fez ouvir. A

⁶⁸⁰ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 92-93.

⁶⁸¹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 93-94.

⁶⁸² KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 94-95.

palavra de Deus manifesta-se na palavra da fé. Essa palavra é também um esclarecimento da palavra de Deus, em vista da relação nela estabelecida entre palavra e fé. Além disso a palavra de Deus também fala da fé, também a concede e oferece, não apenas exige, ela também explica⁶⁸³. A doutrina da palavra de Deus é apresentada por Ebeling dentro de uma análise abrangente do falar de Deus. Esse é a doutrina de Deus, seguida pelo falar a Deus, a oração, e, finalmente, o falar de Deus, a proclamação e a confissão. Para Ebeling o conceito de revelação é mais amplo que apenas a autorrevelação em Cristo. Para ele a revelação significa o evento de estar junto de Deus do ser humano. Em Ebeling, o conceito de palavra de Deus tem a função de precisar melhor o conceito de revelação. Para ele, o Deus revelado é o Deus pregado. A palavra de Deus é a palavra pregada. Essa é compreendida como discurso oral. A Bíblia apenas é palavra de Deus na passagem da escrita para a oralidade. O processo de pôr em escrito o pregado inicia a dinâmica inversa. A palavra pregada e a escrita têm seu fundamento no Verbo Eterno que é o Encarnado. A palavra de Deus é ao mesmo tempo a palavra humana da fé, bem como a palavra que testemunha e produz fé⁶⁸⁴. Na época de Ebeling, A teologia alemã fora pautada pela discussão hermenêutica. A partir dos anos 1970, houve uma virada da atenção às questões ligadas à filosofia analítica da linguagem e a filosofia da religião, colocadas como alternativas à hermenêutica. Ebeling sempre defendeu a tese de que os métodos da hermenêutica e da análise linguística não representam alternativas excludentes. Um dos seus projetos foi a criação de uma relação entre as duas tradições conceituais, pois ambas, segundo ele, podem tornar evidente a fecundidade da linguagem⁶⁸⁵. Todavia, é necessário diferenciar palavra e linguagem. Para ele, a palavra significa a realidade transcendente da palavra de Deus. Essa, como evento linguístico, não é sinônimo de um falar religioso sobre Deus⁶⁸⁶.

3.3.2.3

Contribuições de Ricoeur à teologia hermenêutica

As contribuições de Ricoeur estão em diversas áreas, inclusive na teologia. A teologia de fala alemã e principalmente Bultmann foram objetos de seu interesse. Ricoeur foi crítico da interpretação existencial e da noção de mito de Bultmann.

⁶⁸³ PANNENBERG, W., Teoria de la ciencia y teologia, p. 182.

⁶⁸⁴ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 95-96.

⁶⁸⁵ PANNENBERG, W., Teoria de la ciencia y teologia, p. 181.

⁶⁸⁶ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 96.

Esse defendia que as objetivações míticas de Deus eram teologicamente removíveis, mas não o falar da ação de Deus, pois esse não era necessariamente mito, mas uma forma análoga. Bultmann cria ser possível uma linguagem pura, sem objetivação e Ricoeur questionou se era possível tal linguagem, para ele, ao substituir a linguagem mítica, é necessária uma nova maneira de interpretação. Ricoeur entende que no pensamento de Bultmann ocorreu uma separação entre *kerygma* e mito, evento e sentido. Para Bultmann o *kerygma* não está presente de forma imediata, mas sob a forma dos textos. Para Ricoeur o sentido dos textos do Novo Testamento não é autoevidente, mas requer interpretação. Bultmann criou, no entendimento de Ricoeur, um atalho no caminho hermenêutico até a compreensão. É necessário passar pelo mundo esboçado poeticamente nos textos. O importante para Bultmann era a decisão existencial. Segundo Ricoeur, o texto e o sentido não podem ser separados, nem *querigma* e mito⁶⁸⁷. Tal embate ajudou Ricoeur a desenvolver sua concepção teórica da metáfora, que posteriormente ampliou para uma teoria narrativa⁶⁸⁸.

Sua concepção do que é a hermenêutica difere da Bultmann e Gadamer e se aproxima de Schleiermacher e Dilthey. Ricoeur coloca no centro do debate hermenêutico a textualidade. Uma análise superficial pode levar a entender que para Ricoeur a hermenêutica seja apenas uma disciplina auxiliar. Para ele, recolocar o texto no centro significa uma volta ao problema mais nítido e agudo da hermenêutica. Ele se afasta de um conceito genérico de compreensão ao definir a hermenêutica como análise da arte da compreensão, a qual se torna possível pela interpretação de textos. A hermenêutica é mais do que o ensino da interpretação de textos e de seus métodos interpretativos, é teoria de uma compreensão abrangente do mundo e da existência humana, realizado por meio da interpretação de textos⁶⁸⁹.

Fundamental para compreender o pensamento de Ricoeur é a noção de autonomia do texto. Esse ganha tal estatuto em relação ao seu autor, bem como leitor. Com isso, o que o texto significa literalmente não coincide mais com a intenção do seu autor. A cada ato de leitura, o texto é recolocado em diferentes contextos. O texto deve ser visto como uma obra. Essa não é apenas um conjunto textual, mas uma estrutura que projeta um mundo. O texto cria um mundo diferente do empírico. Interpretar um texto é descrever a forma de ser em seu mundo.

⁶⁸⁷ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 98-99.

⁶⁸⁸ GRONDIN, J., Paul Ricoeur, p. 85-88.

⁶⁸⁹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 99-100.

Interpretar é compreender-se frente ao mundo do texto. A hermenêutica para Ricoeur é justamente isso, a teoria da compreensão possibilitada pela interpretação de textos.

Em conexão com essas teorias, Ricoeur entende que a hermenêutica teológica não é apenas uma disciplina auxiliar. Para ele, a hermenêutica teológica possui características distintas. Nelas, a hermenêutica filosófica é absorvida como um instrumento. Ricoeur criticou as concepções de teologia hermenêutica que criaram formas precipitadas de teologia da palavra, que não contemplaram desde o princípio, a passagem da palavra para a escrita. A hermenêutica teológica deve ser hermenêutica da Escritura, que englobe todos os dois testamentos e seus respectivos gêneros literários. O texto não pode ser separado de sua forma externa e estrutura. Para Ricoeur a tarefa da hermenêutica não é apenas fazer o leitor tomar uma decisão existencial frente ao texto, mais do que isso, é fazer com que o modo de ser do texto e seu tema seja desenvolvido ⁶⁹⁰.

Esse novo mundo aberto pelo texto é denominado, na linguagem bíblica por novo mundo, aliança, teocracia, renascimento etc. Para Ricoeur, a hermenêutica teológica deve levantar a pergunta por Deus, originada pelo texto. Ela não pode apenas pressupor Deus como seu autor imediato, em sentido sobrenatural. Compreender a palavra de Deus é dirigir o olhar e a compreensão ao que ela indica. A hermenêutica é fundamental para a teologia, pois a própria fé bíblica é hermeneuticamente constituída. Para ele, isso significa que a fé não pode ser separada do movimento de interpretação que a expressa. O que permanecia em silêncio tornou-se palavra por meio da interpretação. Essa é sempre iniciada por meio dos textos bíblicos. Apesar de suas críticas à Bultmann, sua hermenêutica foi também orientada para os mesmos questionamentos. Apesar de sua crítica à precipitada equiparação da hermenêutica teológica à doutrina da palavra de Deus, seu próprio modelo também deve ser compreendido como concepção de teologia hermenêutica, pois entendia que a tarefa da teologia era fundamentalmente interpretação bíblica ⁶⁹¹.

⁶⁹⁰ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 100-101.

⁶⁹¹ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 101.

3.3.3

Teologia hermenêutica na tradição católica

A partir dos anos 1960 iniciou-se um intenso debate sobre questões hermenêuticas no catolicismo. Gadamer foi muito bem recepcionado pelos autores católicos. Heidegger exerceu forte influência sobre transcendentalistas, reunidos em torno de Karl Rahner. Dentro os principais representantes podem ser citados: Karl Rahner, Eugen Biser, Bernard Lonergan e Claude Geffré. Esse último é responsável por registrar o processo histórico e as motivações dessa virada na teologia católica⁶⁹².

3.3.3.1

Karl Rahner:

Teologia hermenêutica transcendental fundamentada em Heidegger

A teologia de Karl Rahner (1904-1984) é fortemente definida pela teologia da graça e por um eixo antropológico fundamental. A obra que demonstra tal características é *Ouvinte da palavra*, que possui um cunho religioso-filosófico e fundamental-teológico. Rahner estudou com Heidegger, e sua fenomenologia hermenêutica influiu diretamente em sua teoria da compreensão, que pode ser considerada uma hermenêutica transcendental teológica. Esse influxo foi buscado visando a superação do neoescolasticismo. Rahner tinha como objetivo uma transformação completa da teologia e suas disciplinas⁶⁹³.

Rahner acreditava que a experiência fundamental do cristianismo é que o Mistério Absoluto, Deus, voltado para toda a existência humana (mas transcendendo-a), fez-se conhecer enquanto amor absoluto. Essa experiência tem uma estrutura transcendental. O ser humano é um ser da transcendência, cuja estrutura fundamental é a do perguntar. Toda pergunta é sucedida por outra, logo essa estrutura caracteriza o ser humano como um ser interpretador de um segredo absoluto. O ser humano não ouve diretamente a comunicação de Deus, mas sua palavra que chega por meio da história da linguagem, a qual está imerso. De forma transcendental hermenêutica, Rahner interpreta o ser humano como o evento da livre autocomunicação de Deus. O conceito de autocomunicação é usado por Rahner em sentido estritamente ontológico. Conforme a essência do ser humano,

⁶⁹² GEFFRÉ, C., Como fazer teologia hoje, p. 17-31. GEFFRÉ, C. Un Nouvel age de la théologie. Paris: CERF, 1972. Tal obra apresenta um percurso histórico sintético, porém aprofundado, desse processo histórico na teologia católica.

⁶⁹³ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 77-78.

cujo ser está também voltado para si mesmo em autoentrega na autoconsciência livre, Deus pode comunicar-se a si mesmo ao não divino, sem deixar de ser a realidade infinita, sem que o humano deixe de ser finito e diferenciado de Deus⁶⁹⁴.

Rahner identifica essa oferta de autocomunicação de Deus, na qual o doado é o doador, com um conceito que faz alusão ao existencial sobrenatural de Heidegger. Por trás dessa identificação está a doutrina da diferenciação entre a natureza e a graça. A autocomunicação de Deus somente se realiza plenamente pela fé, mas na visão de Rahner ela está disponível a todo ser humano ao mesmo em modo de oferta constante e interpelante. Isso significa que o ser humano é capaz de reconhecer na fé cristã a interpretação da sua própria existência transcendental fundamental. Por meio dessa experiência, Rahner acredita que o ser humano é capaz de encontrar a coragem para interpretar o indizível de sua própria existência e aceitar sem restrição a infinidade de sua experiência misteriosa. Nesse sentido, para Rahner a teologia é hermenêutica da existência humana. O conceito de outro, em Rahner, esclarece essa identificação da teologia. Rahner afirmou a unidade do amor a Deus e do amor ao próximo e interpretou a experiência do tu humano como mediação da experiência com Deus. A partir disso, ele desenvolveu o caminho para a cristologia e para doutrina da Trindade, pois, segundo ele, uma teoria da existência intersubjetiva humana na história torna-se base hermenêutica para uma teologia da Trindade, onde o falar sobre Deus é também uma teoria da experiência humana⁶⁹⁵.

3.3.3.2 Eugen Biser

Eugen Biser (1918) abordou de maneira completamente diferente de Rahner o fenômeno da linguagem, especialmente a bíblica. Uma das principais preocupações do projeto de teologia hermenêutica de Biser é a resolução das barreiras linguísticas no campo religioso, que impedem ou dificultam a compreensão do que é fé. A linguagem pode ser não apenas manifestação concreta de algo, mas o contrário. A revelação é o evento linguístico fundamental. Porém existe uma carência linguística da fé, isso impede que o ser humano compreenda a si mesmo e a Deus. Biser segue a ideia de Schleiermacher do desentendimento natural. Nesse autor, a hermenêutica é a base para a teologia fundamental como um novo projeto de fundamentação da fé. O círculo hermenêutico que pressupõe que

⁶⁹⁴ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 78.

⁶⁹⁵ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 78-79.

todo ato de compreensão é antecipado por um ter compreendido, é transferido por Biser para o problema fundamental teológico da fundamentação da fé. Para ele, a fundamentação metodológica da fé está na própria fé. Quando se parte da razão e do ato existencial não se chega à fé deve-se verificar que o caminho inverso talvez leve a tal. Por esse motivo, a Escritura, como testemunho da revelação possui centralidade. Segundo ele, a palavra de Deus está sempre voltada para revelação a qual testemunha. A hermenêutica precisa ingressar nessa relação entre a palavra e a revelação, pois a palavra da Escritura já é compreensão em seu próprio falar. Por isso ela é capaz de despertar compreensão e tornar-se objeto de questionamento interpretativo⁶⁹⁶.

O pensamento de Biser recebeu forte influência da hermenêutica de Gadamer e da filosofia analítica da linguagem de Martin Buber (1878-1965). Além disso, no seu pensamento ocorre uma transformação de uma fé dogmática e confessional para uma fé da experiência. Fato que demonstra o valor fundamental reservado à experiência da interioridade, não de um subjetivismo arbitrário. Segundo ele, só é possível encontrar acesso à mensagem da fé cristã quando ocorrer uma mudança de paradigma da fé do objeto para a fé da interioridade e da identidade. Seu núcleo só é apropriado por aquele sujeito que se deixa envolver na profusão das imagens da mensagem que traz à luz uma interioridade nova e misteriosa. Essa necessita de uma compreensão cada vez maior, por isso a hermenêutica⁶⁹⁷.

Sua teologia hermenêutica está fundamentada também na cristologia e na pneumatologia. Além disso, também confere importância central à teologia joanina. Com a ressurreição de Cristo, ele tornou-se a mensagem, o ensino e objeto da fé. Para que se possa chegar à fé viva, as objetificações históricas e dogmáticas da fé precisam revelar-se existencialmente sob nova forma. Por esse motivo, assim como Bultmann, ele será um crítico do método histórico-crítico. No processo hermenêutico, Cristo torna a falar e a ensinar como um professor interior. Isso é obra do Espírito Santo. Dessa forma, Biser procura superar o horizonte da hermenêutica bíblica e teológica em direção à uma hermenêutica da fé e da vida, com características notadamente místicas⁶⁹⁸.

⁶⁹⁶ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 79-80.

⁶⁹⁷ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. -80.

⁶⁹⁸ KÖRTNER, H. J. U., Introdução à hermenêutica teológica, p. 80-81.

3.3.3.3

Bernard Lonergan:

A conciliação entre metafísica e hermenêutica no método teológico

O pensamento de Lonergan já fora abordado no capítulo anterior. Porém, lá, foram apresentadas as linhas gerais da sua teoria do método teológico, apenas deixando implícito as suas relações com a teologia hermenêutica. Nesse capítulo, o objetivo é apresentar apenas as contribuições específicas de Lonergan que o ligam à essa vertente teológica.

Bernard Lonergan é responsável pelo ousado projeto de harmonizar hermenêutica e metafísica. A execução desse projeto consiste na conciliação entre a tradição hermenêutica iniciada por Heidegger e a hermenêutica clássica. Lonergan utilizou o pensamento de Betti e Gadamer em seu projeto de uma hermenêutica teológica original. O conceito de interpretação em Lonergan é uma especialização funcional e sua originalidade está no fato de que ele conseguiu sintetizar o aspecto metodológico e ontológico-existencial da hermenêutica com o objetivo de uma fundamentação da busca pela verdade na interpretação. Para Lonergan a verdade é um evento e iluminação interior da consciência, como encontro e experiência (no contexto da filosofia existencial)⁶⁹⁹.

A metodologia hermenêutica de Lonergan, enquanto fundamentada também na tradição existencial, entende que a hermenêutica não é apenas um conjunto de regras que busca a criatividade e a colaboração. Lonergan fundamenta tal projeto com o que chamou de método transcendental, reflexo da interioridade existencial subjetiva da consciência humana em sua busca pela plenitude da verdade do ser. Seu método é formulado pela análise de como a inteligência e racionalidade se comportam na relação com os dados da pesquisa. Com isso, os dados da consciência humana são transformados em objeto, pelos quais se alcança a própria consciência. A estrutura da consciência permite determinar de maneira universalmente válida a estrutura do objeto proporcionado⁷⁰⁰.

Para Lonergan, do ponto de vista filosófico, o problema hermenêutico é autônomo. Não se pode confundir essa questão com a metodologia exegética e afins. A hermenêutica não pode ser identificada com a filosofia, nem com os problemas filosóficos ligados à questão hermenêutica são autônomos e não devem ser tratados apenas como se fossem questões de hermenêutica. Em Lonergan, a

⁶⁹⁹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 326-327.

⁷⁰⁰ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 327-328.

hermenêutica é uma especialização funcional, uma consciência avançada dos métodos interpretativos relativos aos diversos ramos do saber. Sua metodologia teológica está dividida em oito especializações funcionais, exegese, pesquisa, história, dialética, fundamentação, doutrina, sistemática e comunicação. Todas essas especializações dependem da hermenêutica, bem como também, a hermenêutica depende delas. Por isso a hermenêutica pode ser considerada uma disciplina autônoma. Nessa conjunção de especializações reside também a originalidade da contribuição de Lonergan. Ele entende a questão hermenêutica como problema filosófico autônomo, ao passo que se nutre e enriquece de outras disciplinas como a crítica filológica, a história e a exegese. Lonergan acredita que o centro do problema hermenêutico é a compreensão da verdade do texto, em teologia ele aplica tais noções às fontes, exemplo: Bíblia e Tradição, em confronto crítico com as diversas metodologias, mas também é permeado pela questão filosófica da verdade e do conhecimento humano. Elemento importante da hermenêutica de Lonergan é a extração que ele faz da diferenciação entre compreender e conhecer, em ciências humanas, onde o interpretar é um processo de conhecimento e a compreensão pressupõe ambos⁷⁰¹.

Lonergan faz uma distinção fundamental entre hermenêutica e exegese. A hermenêutica se refere aos princípios da interpretação e a estrutura da compreensão a exegese é a aplicação desses na tarefa de interpretar o texto e expor o seu significado. Além disso, ele aprofunda a diferença salientando o papel filosófico da hermenêutica ao analisar os princípios filosóficos de toda pré-compreensão interpretante e o papel da exegese em aplicar os princípios e formular diferentes métodos para diferentes objetos. Mas o objetivo para tal distinção é justamente o aperfeiçoamento de ambas para uma melhor relação. Lonergan acredita que a hermenêutica deve fundamentar a exegese. Por isso, em sua exposição dos elementos metodológicos da hermenêutica, não se limitou apenas à apresentação de regras, mas mostrou como toda a metodologia hermenêutica está integrada com os princípios da hermenêutica existencial. Por tanto, mostrou como é fundamental as noções de compreensão prévia e círculo hermenêutico. Nisso, Lonergan se aproxima de Bultmann e crítica toda a hermenêutica que acredita ser possível aproximar-se do objeto totalmente isento de estruturas de compreensão prévias. Para ele, toda compreensão já é ditada e limitada pela estrutura racional e intelectual humana. Lonergan não sucumbe às ideias subjetivistas que procuram justificar a

⁷⁰¹ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 328-329.

não objetividade da interpretação, ao defenderem que não é possível alcançar uma interpretação objetiva do texto, ou seja, não chegar próximo ao significado desejado pelo autor. Lonergan é crítico da atribuição subjetiva do significado. Para Lonergan é possível pensar o mesmo que o autor. Além disso, crê que é necessário salvaguardar a alteridade do texto.⁷⁰²

Para Lonergan o significado das palavras não é apenas determinado pelo seu uso. Ele defende que significado é o que é significado, ou seja, a relação das palavras com a realidade. Enquanto instrumentos de significado, as palavras têm seu valor em função de tornarem a realidade compreensível, na verdade em que ela se exprime. Nesse sentido, a hermenêutica de Lonergan é decisivamente clássica. O problema do significado não é questão apenas da linguística e da lógica, mas também da hermenêutica, porque pelas palavras se exprime o referencial e a intelecção do ser. Lonergan está preocupado com a verdade do texto, compreender as palavras que ele usa, o seu autor, a si mesmo em frente ao texto, decidir sobre a validade da interpretação e exprimir o seu significado. Compreender o texto é compreender também o objeto sobre o qual ele fala, as palavras que usa e o mundo interior do autor. O fim da interpretação não é o intérprete, mas o entendimento do texto. Para Lonergan, esse entendimento se dá quando o intérprete aprende com o texto, corrige seu entendimento do texto por meio de uma compreensão mais profunda do texto. Compreender o texto é elevar-se ao patamar do texto, alargar a própria estrutura de pré-compreensão, uma conversão, uma mudança de mentalidade⁷⁰³.

Outro aspecto importante da hermenêutica de Lonergan é a sua implicação ética, ligada ao aspecto existencial e a busca pela verdade. O interprete deve considerar que é possível o erro. Deve sempre estar em postura de revisão e releitura, ser autocrítico e considerar a possibilidade de que o autor não tenha pensado aquilo que foi a sua conclusão do processo de interpretação. A cada revisão, o texto se torna mais claro. Nesse aspecto, sua hermenêutica atenta para o contexto, utiliza o círculo hermenêutico, leva em consideração a atualidade existencial, mas não se prende à questão da relatividade da interpretação, ao contrário, essas questões devem iluminar cada vez mais a postura ética do interprete em direção a verdade do objeto⁷⁰⁴.

⁷⁰² MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 330-331.

⁷⁰³ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 332-333.

⁷⁰⁴ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 333-334.

O que justifica qualificar a hermenêutica de Lonergan como uma busca pela verdade do texto é o uso que faz da categoria de *verbum mentis*, compreendido como a palavra de verdade interior. A esse tema ele dedicou um livro *Conhecimento e interioridade, o Verbum no pensamento de Santo Tomás de Aquino*. O *verbum mentis* funciona como a parte gnosiológica e metafísica do fundamento da hermenêutica de Lonergan, sem esse conceito, não é possível alcançar o centro da sua proposta metodológica. A referência à palavra interior quer significar a dimensão intelectual de todo o discurso falado e escrito, sem o qual nada seria inteligível. A palavra interior é causa da palavra exterior. A palavra exterior quer significar a interior. A palavra interior é dotada de significado em modo essencial. Ele não reduz a palavra interior a puro conceito abstrato, mas faz dela o produto intelectual final de todo o caminho da consciência, experiência, existência e da metodologia hermenêutica. Ele funda o interpretar no conhecer, e esse na palavra interior. A palavra interior é fundamento da existência, que está relacionada diretamente ao ser. A reflexão sobre a palavra interior é ampliada se aprofundar no pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, fazendo uma audaciosa analogia entre o *verbum mentis* e o *Trinitarium*. A humanidade pode conhecer e interpretar pois é *imago Trinitatis*. A hermenêutica de Lonergan busca ser trinitária, no sentido de que todo o processo de interpretação é guiado na interioridade da consciência, pelo Espírito da verdade, do qual depende toda a Palavra da Verdade⁷⁰⁵.

3.3.3.4

Claude Geffré:

A teologia sempre foi hermenêutica!

Para Claude Geffré (1926-2017), a expressão virada hermenêutica da teologia, demonstra a sua convicção de que não se trata apenas do surgimento de uma nova corrente entre outras, mas representa o próprio destino da razão teológica na contemporaneidade⁷⁰⁶. Geffré entende a palavra hermenêutica em um sentido forte e crítico. Ao designar a teologia como hermenêutica, ele não pretende apenas designar a especificidade da razão teológica, mas apresentar um novo paradigma ou modelo de fazer teologia⁷⁰⁷.

Para Geffré, sempre se fez hermenêutica no seio da tradição cristã, enquanto se entende por hermenêutica a leitura interpretativa de textos. Esse fato não é

⁷⁰⁵ MURA, G., *Ermeneutica e verità*, p. 334-335.

⁷⁰⁶ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 23.

⁷⁰⁷ GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 17-23; GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 29.

exclusivo do seu contexto. Porém, ele salienta que é legítimo utilizar a expressão virada hermenêutica da teologia, pois tal conceitualização só faz sentido no momento atual, onde é possível identificar o que ele chama de era hermenêutica da razão. Geffré interpretou a história da filosofia e concluiu que a filosofia contemporânea tende cada vez mais a se tornar filosofia da linguagem. É possível observar que Geffré introduz a questão hermenêutica no seio da questão mais geral sobre a linguagem, mas não no âmbito da filosofia analítica da linguagem⁷⁰⁸.

Geffré entende que tal fato é fruto de um processo que ocorreu na filosofia, que nos últimos séculos tem se distanciado do pensamento metafísico e das filosofias centradas no primado da consciência do sujeito e se aproximado paulatinamente das correntes que ressaltam o ser em sua realidade linguística. Durante séculos, a razão teológica foi identificada com a razão especulativa, no sentido aristotélico⁷⁰⁹. Geffré considera que esse processo demonstra uma ruptura epistemológica. O modelo hermenêutico da teologia possui uma pertinência fundamental nesse contexto. Ele substitui o *intellectus fidei* pelo compreender histórico, ato de compreensão hermenêutica. Ele assume o fato de que não há conhecimento do passado sem compreensão prévia e interpretação de si. Além disso, ele defende a tese gadameriana de que sempre se está em uma tradição precedente. A tradição formou o texto, e por estar nela é que é possível ao interprete o compreender. Existe uma questão que guia Geffré, ele se questiona se a teologia não se trata apenas de um discurso que recomeça continuamente, tomando como lugar o presente, inserido em uma longa cadeia de testemunhos interpretativos⁷¹⁰.

O distanciamento da razão teológica em relação à metafísica especulativa, impulsiona a teologia a se aproximar de um compreender histórico. Esse compreender histórico, significa para Geffré aquele proposto por Heidegger, Gadamer e Paul Ricoeur. Uma das principais consequências dessa aproximação é a mudança de objeto da teologia. Essa passa a ser não mais compreendida como apenas um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete acerca da linguagem sobre Deus, ou seja, um discurso sobre a linguagem que fala humanamente sobre Deus. Por isso, hoje, em teologia, as ciências humanas da religião possuem um privilégio nos estudos sobre a religião, principalmente aquelas

⁷⁰⁸ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 29-31.

⁷⁰⁹ GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 49-58.

⁷¹⁰ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 23-24; GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 89-100.

que partem do enfoque linguístico⁷¹¹. Geffré assume a tese de que não existe saber direto da realidade fora da linguagem e que a linguagem em si já é uma interpretação. A generalização da instância hermenêutica a todos os domínios do saber é o que permite, para Geffré, defender a cientificidade da teologia. Os critérios de cientificidade propostos pela hermenêutica são cumpridos pela teologia. Todas as ciências estão sob o domínio da interpretação⁷¹².

A teologia é uma ciência que tem por objeto um discurso sobre Deus. Mas isso não quer dizer, segundo Geffré, que ela deve colocar a questão de Deus em aberto, ou negligenciá-la. A teologia vai levantar a questão da relação entre o teólogo hermenêuta com seu texto, mas segundo o horizonte da questão de Deus, recebido da revelação. A teologia hermenêutica como hermenêutica dos textos fundadores do cristianismo é uma hermenêutica que se refere tanto à positividade de uma revelação como à intencionalidade da fé no sujeito crente. Geffré retoma a noção de David Tracy (1939) acerca da noção de texto clássico, que manifesta sempre uma pluralidade de sentidos e que resiste a uma interpretação definitiva, que daria fim às outras. Além disso, um clássico, independente da sua cultura de origem, terá um alcance universal para a comunidade humana. Geffré aplica essa noção à Bíblia que seria o clássico por excelência do Cristianismo. A teologia não deve cessar seu confronto com esses textos. Não apenas a Bíblia é um clássico, mas existem outros, que são interpretações desses. Os textos dos grandes Padres da Igreja, dos medievais e dos grandes modernos. Todos esses são interpretações da mensagem cristã que resistem a uma interpretação definitiva. O que diferencia os clássicos cristãos dos outros é que eles possuem algo à mais, são aceitos em nome de uma revelação, não são apenas obra do gênio humano. Em decorrência disso, Geffré alerta para o fato de que no diálogo do interprete com esse texto, ele possui uma condição prévia, a fé, um prejulgamento favorável acerca da sua credibilidade. Além disso, ele o recebe da Igreja⁷¹³.

Geffré diferenciou a maneira de fazer teologia tendo como exemplo dois modelos, o dogmatista e o hermenêutico. Mas isso não quer dizer que o hermenêutico se afaste do dogma. O modelo dogmatista reinou na teologia católica desde Trento. O ponto de partida dessa teologia é sempre o magistério e a tradição anterior. Em sua visão, a Escritura e a tradição interpretativa servem apenas para

⁷¹¹ GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 67-71.

⁷¹² GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 41-50.

⁷¹³ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 32-35.

fundamentar o ensino do magistério. Nesse sentido, o discurso teológico tende a se tornar um sistema fechado e irrefutável⁷¹⁴. Adotar um modelo hermenêutico não significa a extinção do dogma, mas tomar como ponto de partida um texto. Nesse sentido, a hermenêutica se refere a uma forma de compreensão específica da leitura da Escritura e da Tradição⁷¹⁵. A Tradição é o local de leitura dos textos, ela fornece a linguagem necessária e os esquemas conceituais para a compreensão da Escritura. O teólogo parte da longa tradição textual do Cristianismo em direção à experiência fundamental de uma salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. A tarefa do teólogo é dissociar as representações e as interpretações que pertencem a um mundo de experiência que já se foi, com o objetivo de restituir essa experiência no presente. A hermenêutica ajuda a discernir os elementos fundamentais da experiência cristã das linguagens nas quais ela fora traduzida. Esse trabalho é arriscado e só é possível a partir de nossa situação histórica e experiência existencial humana atual. Geffré entende que a mensagem cristã possui um significado permanente diferente dos seus significantes e dos esquemas culturais onde ela fora transmitida. Ele diferencia entre os significantes que estão ligados ao próprio conteúdo da mensagem cristã e os significantes que estão ligados à cultura histórica contingente dos testemunhos da tradição apostólica⁷¹⁶.

É necessário salientar que para Geffré, a compreensão da teologia como hermenêutica, apesar de romper com o pensamento metafísico representacional, não é necessariamente a renúncia da teologia do seu alcance de anunciação ontológica⁷¹⁷. Quando Geffré afirma que o objeto da teologia compreendida como hermenêutica são textos, ele quer dizer que o objeto imediato do labor teológico não são os enunciados dogmáticos apenas, mas um conjunto de textos compreendidos no campo hermenêutico aberto pela revelação. Isso significa que a teologia não mais se preocupa com definições representacionais definitivas, mas se aproxima da verdade da revelação de forma gradual, modesta e humilde. A verdade da teologia não será tanto uma adequação formal entre o intelecto e a realidade, ela será da ordem da comprovação, da manifestação, interpretação balbuciante da plenitude da verdade que coincide com o mistério de Deus. Geffré fundamenta as suas reflexões na ontologia da linguagem segundo a filosofia de Heidegger e de Ricoeur. Geffré entende que em Heidegger a hermenêutica foi um veículo para a

⁷¹⁴ GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 62-66.

⁷¹⁵ GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 23-24.

⁷¹⁶ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 35-37.

⁷¹⁷ GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 71—76.

escuta do ser, do mesmo modo que a teologia como hermenêutica é escuta atenta do mundo e do ser que brotam do texto bíblico. Ele acredita que a teologia da palavra de Deus deve ser capaz de manifestar o ser. Se a linguagem é capaz de ostentar o ser do mundo, ela deve ser capaz de realizar o mesmo com Deus. Levando sempre em consideração, que em teologia, a manifestação da verdade plena de Deus está sempre em devir. E esse princípio se aplica aos textos fundamentais do Cristianismo⁷¹⁸.

Outra preocupação central no pensamento de Geffré é a questão da objetividade da interpretação, a que garantirá a boa situação hermenêutica para a correta interpretação da mensagem cristã⁷¹⁹. Ele valorizou o papel imprescindível da exegese histórico-crítica. Não se pode negligenciar o valor da linguagem, mas é necessário ter em conta que a própria linguagem que expressou a experiência fundante já é uma interpretação. Mas é necessário, além disso, valorizar todas as dimensões da experiência histórica, o passado que afeta o presente e a interpretação do passado por meio de uma boa relação com o presente em projeção para o futuro. Apesar da busca pela objetividade e reconhecimento do aspecto metodológico da interpretação, Geffré também valoriza o aspecto da filosofia hermenêutica preocupada com as questões da fenomenologia ontológico-existencial da interpretação. Tudo isso em vista de uma correlação crítica entre a experiência fundante e o presente. Geffré também aplicará a noção de diálogo e fusão de horizontes de Gadamer à interpretação dos textos primitivos do Cristianismo. Além disso, ele também valoriza a noção hermenêutica de tradição gadameriana, afirmando que a tradição só é viva na multiplicidade de interpretações. A boa interpretação é alcançada quando a potencialidade da obra é manifestada, a capacidade que ela tem de ser atualizada para qualquer momento histórico, e essas diferentes interpretações também são impulsos para novas atualizações no futuro⁷²⁰.

A teologia compreendida como hermenêutica deverá resultar em determinadas consequências. Geffré buscou delinear essas consequências na abordagem da Escritura, na releitura da Tradição e na articulação entre teoria e prática⁷²¹.

Em relação à abordagem das Escrituras, Geffré buscou aplicar elementos centrais da hermenêutica textual de Ricoeur, principalmente aqueles em que

⁷¹⁸ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 38-39.

⁷¹⁹ GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 54-57.

⁷²⁰ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 40-43.

⁷²¹ GEFFRÉ, C., *Un nouvel age de la théologie*, p. 62-66.

Ricoeur tentou destruir a ilusão da objetividade e da total transparência do sujeito a si mesmo, ressaltando que o sujeito se compreende melhor mediante os sinais, símbolos e textos narrativos. Também retomou de Ricoeur a ideia de que o próprio texto fornece as categorias e os pressupostos para sua compreensão. Geffré se posicionou de forma contrária à concepção de que a inspiração divina das Escrituras é uma chave hermenêutica que proporciona ao intérprete alcançar o pensamento de Deus pelas palavras humanas. Para tanto, Geffré busca um conceito de revelação diferente. A Bíblia é revelação pois ela revela um mundo que é seu, uma recriação do mundo cotidiano, além disso, ela desdobra um novo ser, a possibilidade de existência que é a fé, que deseja fazer existir um novo mundo, uma nova possibilidade de existência. Essa maneira de compreender a revelação ultrapassa a antiga concepção que a propunha como uma mensagem até então desconhecida⁷²².

A compreensão da teologia como hermenêutica deve também ocasionar uma nova maneira de reler a Tradição. Essa releitura deve assumir uma postura crítica em relação à história das interpretações da própria Tradição. Qualquer forma de dogmatismo deve ser descartada. A Tradição não deve servir apenas como uma justificativa para as posições doutrinárias do magistério, mas deve ser um também um critério crítico para a prática teológica, magisterial e eclesial. A teologia hermenêutica deve ser capaz de identificar as motivações históricas de determinados sistemas teológicos que foram absorvidos pela Tradição, para que seja possível uma releitura dos legados doados por essa mesma Tradição à presente reflexão⁷²³. Além disso, o teólogo hermeneuta precisa entender a Tradição também como uma parte das estruturas de compreensão, não apenas como uma das fontes da sua reflexão. Ao passo que a Tradição é fonte ela também é o sujeito. Geffré utilizou as reflexões hermenêuticas de Gadamer sobre a tradição como processo de interpretação criativa.⁷²⁴

Além disso, Geffré entende que a compreensão da teologia como hermenêutica é capaz de resgatar o caráter intrinsecamente prático da teologia. A hermenêutica não é apenas um saber teórico que visa apenas o sentido dos objetos, mas precisa ser um saber capaz de transformar a realidade⁷²⁵. Neste ponto Geffré

⁷²² GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 44-47.

⁷²³ GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 23-31.

⁷²⁴ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 49-53.

⁷²⁵ GEFFRÉ, C., *Como fazer teologia hoje*, p. 47-52; 59-63.

está explicitamente fundamentado na ética hermenêutica de Ricoeur, Heidegger e Gadamer⁷²⁶.

3.4

Considerações conclusivas

Indiscutivelmente, seja qual for sua acepção, a hermenêutica sempre foi uma questão fundamental para a teologia. As Escrituras fornecem as regras para sua própria interpretação. Os primeiros Padres foram sensíveis a esse fato e consolidaram paulatinamente a reflexão hermenêutica para a produção teológica, produzindo teologia, sobretudo seguindo essas regras quase que como que seguindo um método ainda em desenvolvimento. No segundo capítulo dessa tese, na subseção acerca do método teológico das Escrituras, o objetivo foi mostrar que esse método consistiu basicamente em reinterpretações das revelações mais antigas, tendo como critério as novas. Tal processo, tornou-se uma das regras fundamentais da hermenêutica. A teologia dos primeiros Padres foi basicamente interpretação das Sagradas Escrituras, e, posteriormente, o desenvolvimento de critérios hermenêuticos que permitissem a exata interpretação das Escrituras sem anular as antigas interpretações e toda a Tradição interpretativa, por entender que a própria Tradição também cancelava tal dinâmica. Na Idade Média, a teologia não perdeu esse caráter, muito menos o deixou de praticá-lo, porém desenvolveu o seu lado especulativo, para justificar a sua cientificidade, o que não foi prioridade no período anterior. Por isso, talvez seja possível afirmar que a teologia dos Padres foi mais hermenêutica que a dos Escolásticos, caso se entenda hermenêutica como explicação e interpretação das Escrituras. No período dos Padres, a necessidade era propagar a fé e fortalecer as comunidades nela, assim surgiu e se fez teologia. Como apresentado no segundo capítulo, sempre se reconheceu que as Escrituras eram as principais fontes materiais para o testemunho da fé.

Com a Reforma, a Bíblia passou a ser o tema das principais disputas entre a teologia católica e protestante. No cerne desse debate, estavam questões hermenêuticas. A teologia protestante consolidou a hermenêutica como uma disciplina arrolada ao corpo da teologia. Tal processo, já anunciou os vislumbres do início de uma hermenêutica autônoma. Os protestantes podem ser considerados os pioneiros na compreensão explícita e declarada da teologia como hermenêutica, pois ela sempre foi uma das questões mais fundamentais na sua tradição teológica,

⁷²⁶ GEFFRÉ, C., *Crer e interpretar*, p. 54-57.

visto que para eles, teologia, sempre quase que exclusivamente, é interpretação da Bíblia. Ao contrário dos teólogos católicos, sempre foram mais receptivos às novas correntes de filosofia que surgiram após a Modernidade. Seu pioneirismo consiste especificamente em afirmar a teologia como hermenêutica fundamentados na nova hermenêutica filosófica fundada por Heidegger. Porém, ao considerando que a teologia sempre foi hermenêutica, ou, ao menos, ciência de natureza hermenêutica, a tradição católica é pioneira implicitamente.

Quando a hermenêutica deixa de ser apenas uma disciplina e torna-se ciência de toda a expressão linguística, e, posteriormente, metodologia para as ciências humanas, e, por fim, transforma-se na própria filosofia, a teologia pode de forma mais clara, munida de novos fundamentos filosóficos, defender a sua cientificidade por meio das novas acepções da hermenêutica. Tal avanço e proposta são originalmente dos teólogos protestantes. Nisso também residem as suas grandes contribuições. Nesse ponto específico, a hermenêutica foi capaz de alterar as relações entre filosofia e teologia, um dos principais elementos do método teológico. A questão da hermenêutica nos debates sobre o método teológico passaram a ser tema de debate na teologia católica em decorrência do influxo gradativo da abertura às ciências históricas, humanas e sociais.

Porém, como foi apresentado nesse capítulo, uma questão principal é fato de que a própria noção da filosofia se transformou nesse processo. A noção filosófica que se tem de hermenêutica contraria as bases da hermenêutica que a teologia cristã sempre utilizou. A teologia pode ser compreendida como hermenêutica de forma menos polêmica ao adotar seu sentido clássico e metafísico, pois ao adotar o sentido de hermenêutica proposto por Heidegger, diretamente adota-se uma filosofia que buscou negar toda a tradição metafísica e ontológica em que a teologia se desenvolveu e consolidou como ciência. A crítica que Ratzinger direciona à filosofia contemporânea toca no cerne dessa questão. Ao debater com Bultmann, acerca dos métodos de interpretação das Escrituras, essa questão subjaz como pano de fundo,

A hermenêutica proposta por Dilthey pode ser considerada válida para a teologia, que atualmente é classificada por muitos como uma ciência humana. Dessa forma, fundamentada em Dilthey, a hermenêutica pode servir como um método e veículo para a defesa do caráter científico da teologia.

Ao entender a teologia como hermenêutica no sentido proposto por Gadamer o papel da Tradição, da linguagem e da história são valorizados enquanto elementos fundamentais para o processo de interpretação.

A hermenêutica de filósofos como Habermas, Derrida, Vattimo e Rorty são o exemplo das filosofias que popularizaram e levaram às últimas consequências o projeto de desconstrução das filosofias metafísicas, que buscam justificar o absoluto e a verdade. São importantes na medida em que significam os entraves filosóficos que a teologia precisa combater para reafirmar a sua natureza e missão nos dias atuais. Tal fato foi salientado por Ratzinger, ao criticar o status atual da filosofia.

Se os Padres da Igreja utilizaram de metáforas, símbolos e tipos para expressar as realidades da fé, por que não empregar o termo hermenêutica para expressar metaforicamente o que se entende pelo método natureza e missão da teologia. Até mesmo o Concílio Vaticano II e os grandes teólogos contemporâneos, reconhecidos pelo Magistério da Igreja, compreenderam e fomentaram o uso das categorias tão abundantes nas literaturas dos Santos Padres.

Teologia é hermenêutica da fé na medida em que o significado de hermenêutica é também dizer, portar, enunciar, viver e proclamar uma mensagem, missões de toda a teologia que se propõe como representante da fé cristã, seja de qual tradição for. No caso, a teologia é hermenêutica da fé pois deve proclamar a mensagem da revelação de Deus no Evangelho, é portadora dessa mensagem, fala essa mensagem, traduz essa mensagem, torna clara essa mensagem. Isso ressalta o caráter missionário da teologia, o que se aproxima da sua primeira manifestação nos Padres, a proclamação da mensagem às outras culturas, outras religiões, visões de mundo. Para os Padres, a teologia deveria desembocar na vida cristã e a aprofundar. Além disso, se entende-se hermenêutica como interpretação, não só como ato de busca de compreensão, mas da prática, vivendo aquilo que se compreendeu, obtendo assim uma maior certeza de fé naquilo que se creu por dom de Deus. Analogia para tanto seria a do ator que recebeu um papel, captou o sentido e interpretou magistralmente com seu corpo e suas atitudes. Ele não montou o cenário, escreveu o roteiro e as falas de cada personagem, mas aceitou a tarefa de intérprete, estudou seu papel, captou o sentido e o interpretou de acordo com a ideia do roteirista, compositor e diretor.

4.

Hermenêutica da fé: Método e teologia em Joseph Ratzinger

Fé e teologia não são a mesma coisa, cada uma possui uma voz própria, mas a voz da teologia é dependente da voz da fé, e está relacionada com ela. Teologia é interpretação, e tem que continuar sendo interpretação. Mas quando deixa de interpretar para, por assim dizer, atacar e modificar a substância, para dar a si própria um novo texto, então ela deixa de subsistir como teologia. Pois já não interpreta mais coisa alguma, e sim fala por si própria. Isto pode ser chamado filosofia da religião, e como tal pode ser interessante, mas não possui mais razão nem autoridade para além da própria reflexão de quem fala. Fé e teologia são tão diferentes quanto texto e interpretação⁷²⁷.

Segundo Ratzinger, teologia é interpretação da fé, logo, segundo o significado mais amplo possível de hermenêutica perfilado no capítulo anterior (interpretação), talvez seja possível entender a teologia como hermenêutica da fé. Com tal afirmação, Ratzinger expressa, no mínimo, que a teologia é uma ciência fundamentalmente interpretativa. Portanto, as articulações metodológicas da teologia deverão estar em função de sua tarefa e de sua natureza interpretativa, geralmente em torno das Escrituras, sua alma, como sinaliza a *Dei Verbum*.

Devido à centralidade das Escrituras para a teologia, a problemática em torno dos métodos histórico-críticos tornou-se fundamental para Ratzinger. Esses métodos são os representantes das questões mais urgentes para a teologia contemporânea. Segundo Ratzinger, às suas questões subjazem outras mais fundamentais. As reflexões de Ratzinger sobre os métodos histórico-críticos podem constituir um bom ponto de partida para a análise e compreensão do seu pensamento sobre método teológico e natureza da teologia⁷²⁸. Nosso autor não publicou uma obra dedicada apenas às questões de método teológico, todavia, refletiu sobre elas nos textos em que aborda a problemática dos métodos histórico-críticos⁷²⁹. Sobre a Natureza da teologia ele publicou alguns textos. No prefácio da obra *Jesus de Nazaré*, e em diversos outros textos, ele reconhece valor desse método e suas contribuições à ciência da fé. Nosso autor não desqualifica o seu emprego, justifica o seu uso, em decorrência do caráter histórico da Revelação e da fé cristã⁷³⁰. O fundamento principal da fé cristã, que é também o cume da Revelação Divina, Jesus Cristo, é um fato histórico. Contudo, Ratzinger é crítico em relação ao seu uso. Pode-se observar que ele faz uma crítica a nível filosófico-hermenêutico, metodológico e teológico. Tais embates são muito notórias principalmente em sua

⁷²⁷ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e a teologia, p. 80.

⁷²⁸ GRECH, P., Il Cardinale Ratzinger e L'esegesi attuale, p. 65-77; URÍBARRI, B. G., Para una interpretación teológica de la Escritura, p. 25-66.

⁷²⁹ BLANCO, S. P., Presentación a la obra Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto, p. 15-19.

⁷³⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, V. I, p. 18-19.

cristologia. Ao contextualizar a problemática também por meio desse eixo temático, tornam-se mais claras as principais raízes desse problema. Em cristologia, é possível testemunhar o autor pondo em prática a sua metodologia, relacionada ao emprego e à ocorrência da expressão hermenêutica da fé.

Para Ratzinger, a Bíblia é a principal fonte da teologia, obviamente por isso também as questões originadas em torno do uso dos métodos histórico-críticos são fundamentais. Tais questões estão muito atreladas à cristologia, pois para Ratzinger, tudo para a fé cristã, inclusive a teologia, sua natureza e método, vão depender vitalmente de Jesus Cristo. Em relação à Bíblia, existe outro fator marcante para a teologia de Ratzinger, a *Dei Verbum*. Nela, o emprego dos métodos histórico-críticos é fomentado, porém em um conceito de Revelação bastante claro, no qual, a Bíblia e a Tradição estão em correlação. Portanto, para Ratzinger, Escritura e Tradição são instâncias inseparáveis. Ou seja, só há verdadeira teologia, se Escritura e Tradição atuarem sobre uma única e inseparável dinâmica.

Hoje em dia, está amplamente difundida, também e sobretudo para os crentes, a ideia de que a fé cristã se apoia em uma Revelação de Deus, a qual, tomada em seu conjunto, se cristalizou na Bíblia. Por conseguinte, quando se deseja saber o que foi revelado por Deus, o que se deve fazer é ler e interpretar a Bíblia. Para averiguar o que realmente diz um livro, a ciência moderna definiu os únicos instrumentos possíveis e utilizáveis: o método histórico crítico e os métodos da crítica literária. Por conseguinte, sob tais pressupostos, teologia só pode consistir em uma interpretação científica da Bíblia, com os mencionados métodos. Todo o restante deve ser rechaçado como relíquia medieval⁷³¹.

Essa citação remete de forma quase direta a outro catalizador do problema do método e da natureza da teologia: a teologia hermenêutica, representada por Bultmann. Conforme antes apresentado no terceiro capítulo, para essa corrente, a teologia é feita unicamente por meio da interpretação exegética da Bíblia. E a exegese é feita exclusivamente por meio dos métodos histórico-críticos. Parafraseando, explicitamente a *Dei Verbum*, Ratzinger afirmou que a alma da teologia é a Sagrada Escritura e que os métodos histórico-críticos são imprescindíveis para sua interpretação, todavia, ele entende que é necessário criticar determinados fundamentos filosóficos e teológicos por meio da reafirmação das verdades mais tradicionais acerca do método e da natureza da teologia⁷³². Nos textos referentes a isso, é possível analisar as suas teses e contribuições sobre método e natureza da teologia. A expressão hermenêutica da fé, como tentativa de caracterizar a teologia e seu método, é tese dessa escola, portanto, o que Ratzinger

⁷³¹ RATZINGER, J., La Iglesia y la teología científica, p. 395-396.

⁷³² RATZINGER, J., La Iglesia y la teología científica, p. 395-399.

produziu em torno dessa questão é resposta crítica a essa demanda. No quesito de contexto histórico, Bultmann representa uma das correntes de teologia protestante liberais mais desenvolvidas, e é contemporânea a Ratzinger.

Cabe, também, antes de iniciar esse capítulo, ter presente ainda outro fundamento do que seja a teologia para Ratzinger. Em sua reflexão *O que é teologia?*, revela algo extraordinário sobre a sua concepção de teologia e sobre o papel da Sagrada Escritura nessa definição. Trabalhando o conceito de teologia formulado por São Boaventura, Ratzinger salienta que para o santo, teologia seria um discurso onde o sujeito é o próprio Deus, por isso, em sentido estrito, só a Escritura é teologia. Em se considerando a etimologia da palavra e as definições dos grandes doutores, como Santo Tomás, nela, o verdadeiro Deus (*Théos*) é o sujeito falante (*logos*).

A teologia é uma ciência espiritual. Os teólogos normativos são os autores da Sagrada Escritura. Esta afirmação só é válida não apenas a respeito dos fatores objetivos, ou seja, do que consignaram em seus escritos, mas também – e precisamente – a respeito de sua maneira de falar, já que na Escritura, falava o próprio Deus⁷³³.

Neste capítulo, para alcançar a contribuição de Ratzinger para o método teológico e para a natureza da teologia, tendo como eixo articulador a expressão hermenêutica da fé, serão abordadas na primeira seção, as questões de cunho pessoal, filosóficas e cristológicas suscitadas pelos métodos histórico-críticos, para, dessa maneira, se alcançar o fundamento do problema, o objeto ao qual se direciona o diagnóstico ratzingeriano. Em segundo lugar, serão apresentadas as reflexões críticas de Ratzinger a respeito da relação entre filosofia e teologia, englobando as questões relativas ao estado atual da filosofia e como isso afeta a compreensão da teologia e as relações entre filosofia e teologia, fé e razão. Após, é abordada também a conversão cristã e como ela define a natureza da teologia e seu método. Posteriormente, busca-se apresentar como a *Dei Verbum* é importante para a configuração metodológica de nosso autor. Por último, a modo de conclusão, delineia-se o significado que hermenêutica da fé tem na compreensão de Ratzinger.

4.1.

A problemática dos métodos histórico-críticos e seus desdobramentos na compreensão de natureza e método da teologia

Nessa seção, primeiramente, é abordado o envolvimento pessoal e o significado que o desenvolvimento da aceitação gradativa e o incentivo dogmático-

⁷³³ RATZINGER, J., *Qué es teología*, p. 386-387.

magisterial sobre os métodos histórico-críticos possuíam para Ratzinger. Posteriormente, são apresentadas as críticas que Ratzinger faz a alguns fundamentos filosóficos e hermenêuticos dos métodos histórico-críticos. Posteriormente, são apresentados os principais elementos refletidos pelo nosso autor sobre a teologia de Bultmann por ser um grande representante da teologia hermenêutica. Após, são apresentados os pressupostos filosóficos e metodológicos que, de acordo com as análises de Ratzinger, fundamentam as configurações histórico-críticas das principais cristologias contemporâneas e como elas estão relacionadas ao fundamento hermenêutico-filosófico do método empregado.

4.1.1.

Impressões pessoais sobre o desenvolvimento da problemática do método histórico-crítico na teologia católica. Testemunho pessoal.

O tema da Revelação Divina sempre foi para Ratzinger de fundamental importância, prova disso é a sua tese de habilitação, intitulada: *Compreensão da Revelação e teologia da história de São Boaventura*⁷³⁴. Ratzinger assume que os estudos sobre São Boaventura influíram em “grande medida” em sua formação⁷³⁵. Os estudos boaventurianos não exerceram influência decisiva apenas nesta temática, mas de forma ampla em sua formação⁷³⁶. A sua tese de doutorado, sobre a teologia de Santo Agostinho, já revela a tendência a uma linha de teologia específica, confirmada em sua habilitação. Essa é eminentemente bíblica e eclesial. Tais estudos já demonstravam as linhas teológicas que Ratzinger assumiria.

Enquanto Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Ratzinger declarou que: “há mais de meio século, o meu percurso teológico pessoal move-se no âmbito determinado por esse tema”⁷³⁷. Nesse recorte temporal, testemunhou o início de relações nenhum pouco pacíficas entre os exegetas e o Magistério, em decorrência do uso dos métodos histórico-críticos. Além disso, presenciou a atitude equivocada de muitos exegetas católicos, como Karl Holzhey, Fritz Tillman e Fridrich Wilhelm Meier, seus professores, ao exprimirem o desejo de gozar da mesma liberdade científica e acadêmica dos protestantes, que julgavam a exegese católica atrasada⁷³⁸. Desde cedo, Ratzinger identificou nesses, a crença na possibilidade de

⁷³⁴ RATZINGER, J., *Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*; RATZINGER, J., *Lembranças da minha vida*, p. 77-90.

⁷³⁵ RATZINGER, J., *São Boaventura de Bagnoregio*, p. 288.

⁷³⁶ BLANCO, S. P., *Joseph Ratzinger, um retrato teológico*, p. 27-68.

⁷³⁷ RATZINGER, J., *La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis*, p. 175.

⁷³⁸ RATZINGER, J., *La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis*, p. 177.

se atingir uma completa objetividade histórica à maneira da ciência moderna positivista e historicista e a teologia protestante liberal. Além disso, nosso autor sempre esteve consciente das implicações filosóficas que fundamentavam os pressupostos filosóficos do emprego do método, o que, inevitavelmente, segundo ele, determinaria de antemão seus possíveis resultados⁷³⁹. Ratzinger afirmou:

Não se lhes perspectivava a questão hermenêutica, ou seja, não se interrogavam em que medida o horizonte de quem pergunta determine o acesso ao texto, tornando necessário esclarecer, antes de mais, qual seja o método justo de perguntar e de que forma é possível purificar o próprio perguntar⁷⁴⁰.

Desde cedo, Ratzinger pareceu estar consciente de que a verdadeira perspectiva, ponto de partida e horizonte de toda a interpretação bíblica, realmente teológica, estava em jogo. Também de que um dos principais fundamentos desse problema que estava surgindo era eminentemente hermenêutico.

Segundo Ratzinger, a *Divino Afflante Spirito*⁷⁴¹ inaugurou uma nova fase da relação entre os estudos bíblicos e o Magistério e uma nova maneira de compreender a Revelação, estimulando o uso de métodos históricos⁷⁴². Depois, segue-se a constituição dogmática *Dei Verbum*⁷⁴³, que consolidou positivamente a relação entre a exegese e o Magistério, essa constituição, de certa forma, consolida os avanços anteriores. Esse documento põe em relevo a dimensão teológica da Bíblia, que deveria ser a base dos trabalhos dos exegetas e teólogos sistemáticos. Além disso, segundo Ratzinger: “a constituição declara que os métodos histórico-críticos possuem seus limites, pois não são capazes de compreender a dinâmica divina contida na palavra humana”⁷⁴⁴. Assim a Bíblia é posta em seu lugar e também os métodos histórico-críticos. Nesse processo Ratzinger enxerga a inauguração de um novo momento entre exegese e Magistério, bem como o seu desenvolvimento.

Para Ratzinger, um evento que consolida ainda mais essa nova fase se deu com a reestruturação da Pontifícia Comissão Bíblica (já presidida por ele), a qual deixou de ser um órgão do Magistério e passou a ser uma instância de diálogo entre os exegetas e o Magistério. Com o texto *A interpretação da Bíblia na Igreja*,

⁷³⁹ RATZINGER, J., La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis, p. 178.

⁷⁴⁰ RATZINGER, J., La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis, p. 178.

⁷⁴¹ *Divino Afflante Spirito*

⁷⁴² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, V. I, p. 12.

⁷⁴³ *Dei Verbum*

⁷⁴⁴ RATZINGER, J., La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis, p. 180.

publicado em 1993, de sua iniciativa, como declarou o Papa João Paulo II⁷⁴⁵, a Comissão elabora as normas que deveriam nortear a interpretação bíblica. Ratzinger considera esse documento o ponto alto do reconhecimento do quanto os métodos histórico-críticos são imprescindíveis para a interpretação bíblica.

Para Ratzinger, os métodos histórico-críticos são extremamente importantes para o caminho teológico. De igual forma, a palavra do Magistério, que testifica o valor das Escrituras e desse mesmo método. Ratzinger fundamenta o uso do método também por meio do que afirma o Magistério. O cerne da fé cristã refere-se a um evento histórico, fugir disso é deturpar a própria fé, portanto, os métodos histórico-críticos são indispensáveis. O Magistério reconheceu tal verdade. O que se encontra em sua crítica, presente na maioria dos textos em que trata do tema, é a análise dos pressupostos e fundamentos filosóficos que estão na base de algumas manifestações da exegese histórico-crítica⁷⁴⁶.

Como tudo o que é humano contém também este método, ao lado de suas possibilidades positivas, certos perigos: a busca do sentido original pode levar a se reter completamente a Palavra no passado e não permitir que seja percebida em sua atualidade. Com isso pode deixar somente a dimensão humana da palavra aparecer como real, enquanto o autor mesmo, Deus, encontra-se fora do alcance, por se tratar de um método que foi elaborado precisamente para a compreensão das realidades humanas⁷⁴⁷.

Fundamentado no Magistério, Ratzinger reconhece a imprescindibilidade do método pois testemunhou o ápice do desenvolvimento controverso dessa questão no seio do Magistério da Igreja, bem como a sua gradativa aceitação e incentivo por parte desse mesmo Magistério. Portanto, para nosso autor, é mais uma questão das relações metodológicas entre teologia e Magistério. A aceitação dos métodos histórico-críticos em teologia é aceitar a palavra do Magistério. Os traços metodológicos mais fundamentais do pensamento de Ratzinger não estão apenas baseados na razão e na tradição teológica, mas também naquilo que afirmou o Magistério.

⁷⁴⁵ JOÃO PAULO II, PP., Discurso de sua Santidade o Papa João Paulo II sobre a Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 6.

⁷⁴⁶ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise.; RATZINGER, J., Origem e natureza da Igreja, p. 9-29; RATZINGER, J., As novas problemáticas surgidas nos anos 1990, p. 109-128.

⁷⁴⁷ RATZINGER, J., Prefácio ao Documento da Comissão bíblica, p. 27.

4.1.2.

Aspectos da crítica de Ratzinger a fundamentos filosóficos do método histórico-crítico

Segundo Ratzinger, os debates suscitados pelo uso do método-crítico em teologia revelam algo mais profundo: o abandono da metafísica e da ontologia, em direção ao positivismo, historicismo e ao relativismo, tendências filosóficas solidificadas sobretudo com a filosofia de Kant. Tal processo filosófico está estreitamente ligado à história da hermenêutica. Ele direciona tal crítica a aspectos bastante específicos e delimitados do método teológico e da natureza da teologia, reverberando inevitavelmente na problemática dos métodos histórico-críticos. Sua crítica a esse método é também filosófica, não apenas teológica, eclesial ou magisterial.

Ratzinger entende que, após o Iluminismo, a filosofia que mais marcou o pensamento científico e filosófico foi o pensamento de Kant. Em *Escatologia. Morte e Vida Eterna*⁷⁴⁸, de 1977, Ratzinger afirmou que as ciências históricas e humanas foram fortemente influenciadas por ele. Os métodos histórico-críticos se desenvolveram no contexto da ciência moderna, que teve sua tradição solidificada com a filosofia kantiana, portanto, é possível identificar, em seus escopos, aspectos claros dessa filosofia. Segundo Ratzinger, em alguns exegetas, a consciência filosófica acha-se menos marcada, mas o fundamento na teoria do conhecimento de Kant está implicitamente presente como pressuposto hermenêutico evidente que orienta o caminho da aplicação⁷⁴⁹. De acordo com Ratzinger, é possível encontrar, em algumas abordagens exegeticas feitas segundo os métodos histórico-críticos, fundamentos da filosofia kantiana.

Esses elementos tocam direta e negativamente o trabalho teológico. Ratzinger considera existir nesse ponto uma incompatibilidade epistemológica⁷⁵⁰ e uma abertura ao relativismo⁷⁵¹. Segundo ele, a primeira manifestação desse tipo de metodologia exegetica se deu na teologia liberal, que interpretou Jesus como um grande individualista, em conformidade com a modernidade filosófica. Esse Jesus é contra toda instituição, todo culto e toda religiosidade ensinada e vivida pela Igreja. Esse personagem reduz tudo à ética que está ancorada na consciência de

⁷⁴⁸ RATZINGER, J., *Escatologia*, p. 43-45.

⁷⁴⁹ RATZINGER, J., *As novas problemáticas surgidas nos anos 1990*, p. 126.

⁷⁵⁰ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 130.

⁷⁵¹ RATZINGER, J., *As novas problemáticas surgidas nos anos 1990*, p. 119.

cada indivíduo, além disso, esse Jesus nunca planejou fundar uma Igreja ou qualquer nova religião⁷⁵².

Nosso autor afirma que devido à influência da filosofia kantiana no trabalho teológico, foi possível o surgimento da teologia global das religiões ou do pluralismo religioso. Seu expoente mais conhecido é John Hick. Esse tipo de teologia nega que Jesus Cristo seja realmente o Deus Único e Verdadeiro que se encarnou na história⁷⁵³. Apoiados nas afirmações dos historiadores e exegetas que, por meio do uso dos métodos histórico-críticos, supostamente teria conseguido provar que Jesus Cristo não se compreendia como filho de Deus, relativizaram tudo o que a tradição teológica havia solidificado. Ratzinger nota, quando analisa essa teologia, que ela está em sintonia com o relativismo, segundo o qual não pode haver absoluto na história. O resultado desse processo é um afastamento da verdade de fé defendida pela Tradição da Igreja e sustentada pelo Magistério. Para Ratzinger, o que se perde principalmente está relacionado à questão central da fé cristã: a Revelação de Deus na história através de Jesus Cristo.

Além do fundamento kantiano, Ratzinger também identificou, em certas manifestações da exegese histórico-crítica, pressupostos marxistas. Para ele, a circunstância social que também proporcionou o surgimento dessa vertente foi o fim da Segunda Guerra Mundial e a divisão do mundo em dois blocos, definindo claramente o mundo dos povos ricos, pautados no modelo liberal e o bloco marxista, que se entendia como a voz dos povos desfavorecidos pelo sistema global⁷⁵⁴. Segundo o seu entendimento, esse contexto proporcionou o surgimento de uma interpretação de tipo marxista. A oposição feita pela exegese liberal entre profetas e sacerdotes foi lida em chave da luta de classes. Como exemplo, as categorias opressor e oprimido são utilizadas para interpretar as relações entre clérigos e leigos, respectivamente. A morte de Jesus é basicamente interpretada em favor dos pobres, ocasionada por sua luta contra as instituições, forças opressoras. O caráter escatológico da mensagem evangélica interpretado em chave marxista resulta em que o fim pregado por Jesus é o fim da ordem econômico-social atual de injustiça econômica e de total opressão. Jesus nunca teria pregado em favor do surgimento de uma Igreja institucionalizada, mas sim o Reino. Essa conclusão se baseia em que a maior parte da pregação de Jesus foi acerca do Reino de Deus e poucas vezes

⁷⁵² RATZINGER, J., *Origem e natureza da Igreja*, p. 10.

⁷⁵³ RATZINGER, J., *As novas problemáticas surgidas nos anos 1990*, p. 113-115.

⁷⁵⁴ RATZINGER, J., *Origem e natureza da Igreja*, p. 11.

sobre a Igreja. Disso deduz-se que sua intenção não era fundar uma Igreja. O Reino, nessa chave de leitura, é uma sociedade sem classes⁷⁵⁵. Esse modelo possui semelhanças em relação à hermenêutica teológica da teologia da libertação, que interpretou a Bíblia, em alguns casos, de forma similar. Ratzinger cita o exemplo de Paul Knitter, que como as teologias da libertação, também está fundamentado nas descobertas exegéticas com traços marxistas⁷⁵⁶.

4.1.3.

Fundamento existencialista: crítica ratzingeriana a Rudolf Bultmann

As análises críticas que Ratzinger fez a Rudolf Bultmann não estão ligadas apenas à filosofia que fundamenta o uso do método, mas também a determinadas contribuições originais que o teólogo protestante legou aos métodos histórico-críticos. De certa forma, tais âmbitos são inseparáveis, pois o que de original legou Bultmann é marcado pela forma de pensamento filosófico da qual é herdeiro: a filosofia hermenêutica de Heidegger e a teoria do conhecimento de Kant. Nosso autor dedicou atenção especial à análise dessa tendência e a considera como uma das que mais marcaram a exegese e a teologia da segunda metade do século XX⁷⁵⁷. Ele esclareceu que, no debate atual, muitos dos aspectos das teorias dessa configuração foram corrigidos e superados, porém seus traços essenciais e suas bases filosóficas continuam a determinar os procedimentos de correntes da exegese bíblica que nele se fundamentam⁷⁵⁸. Ratzinger afirmou que:

Se Rudolph Bultmann usou a filosofia de Martin Heidegger como veículo para representar a palavra bíblica, então este veículo está de acordo com a sua reconstrução da essência da mensagem de Jesus. Mas esta reconstrução *em si* não é igualmente um produto desta filosofia? De um ponto de vista histórico, quão grande é sua credibilidade? Afinal, estamos ouvindo Jesus ou Heidegger com este enfoque da compreensão?⁷⁵⁹.

Ratzinger identificou, além do fundamento filosófico, outros pressupostos importantes no pensamento de Bultmann que marcaram a exegese histórico-crítica. Segundo Ratzinger, Bultmann buscou estabelecer critérios literários – por meio da crítica das formas e da crítica da tradição – bastante estritos, supostamente capazes de demonstrar a dinâmica de desenvolvimento dos textos até chegar à sua forma final, para explicar o verdadeiro sentido do texto e as diferentes tradições

⁷⁵⁵ RATZINGER, J., Origem e natureza da Igreja, p. 11-12.

⁷⁵⁶ RATZINGER, J., As novas problemáticas surgidas nos anos 1990, p. 116-119.

⁷⁵⁷ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 120-131.

⁷⁵⁸ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 120-121.

⁷⁵⁹ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 115.

envolvidas na sua composição. Ratzinger questiona como seria possível chegar às regras fundamentais para depois avaliar seu posterior desenvolvimento. Para Ratzinger, tal empreitada faz a interpretação bíblica restringir-se, muitas vezes, ao nível das hipóteses⁷⁶⁰.

Existe outro pressuposto, a noção de descontinuidade. Tal noção se reflete na afirmação de que não que não é possível apenas uma total ruptura entre o Jesus pré-pascal e o período de formação da Igreja, mas em todas as fases de formação da tradição são descontínuas. Os teólogos e exegetas que aceitam esse axioma buscam descontinuidade e contradição interna no processo de formação dos textos. Dessa maneira, o que é original deve ser o mais simples possível, qualquer sistema mais complexo é um desenvolvimento ulterior da tradição. Quanto mais um texto é considerado teologicamente desenvolvido mais avançado cronologicamente será, quanto mais rudimentar, mais antigo⁷⁶¹. Para Ratzinger, a definição do que é simples ou complexo é arbitrário, pois dependente dos valores teológicos e filosóficos implícitos de cada exegeta.

Ratzinger considera esse modelo exegético como uma possível forma de transferência da epistemologia científica das ciências naturais para a história espiritual, sendo que essa segue a regras bastantes particulares. Não se pode sempre considerar que o que é mais recente em uma tradição seja mais desenvolvido que a sua origem⁷⁶². Segundo Ratzinger: “todo julgamento baseado na teoria da descontinuidade na tradição e na afirmação de uma prioridade evolucionária do simples sobre o complexo pode, pois, ser imediatamente questionado por falta de fundamentação”⁷⁶³. Para examinar os critérios utilizados na determinação do que é mais simples e original, Ratzinger considera importante a distinção entre forma e conteúdo. Bultmann buscava as formas originais, a partir das quais todas as posteriores se teriam desenvolvido, crendo na existência de uma forma que resumiria um determinado conteúdo concisamente. O interesse se concentra na palavra, considerada o mais original. A partir desse critério, todas as narrativas e situações onde a pregação de Jesus é encontrada teriam sido possíveis acréscimos posteriores. Ou seja, para esse autor, as formas iniciais seriam as pregações de Jesus. Sendo assim, talvez nunca tivesse existido um sermão da montanha, não em relação ao conteúdo, mas sim à forma e ao fato narrado. Levada às últimas

⁷⁶⁰ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 121-122.

⁷⁶¹ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 122.

⁷⁶² RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 123-124.

⁷⁶³ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 124.

consequências a diacronia do método, até mesmo os conteúdos da pregação de Jesus podem ser vistos como acréscimos, de acordo com o nível de sofisticação da mensagem⁷⁶⁴.

Para Ratzinger, em Bultmann, existe outro princípio, onde também subjazem pressupostos marcantes da escola da história dos dogmas e da crítica liberal à toda forma de tradição, que se manifestam na solidificação do pensamento pela oposição, onde são encastoados pares de opostos, exemplos: palavra contra o culto e a escatologia contra apocalíptica; esses dois pares de opostos representam a oposição que é feita entre judaísmo e helenismo. O diferencial de Bultmann é que aplicou tal fundamento na exegese bíblica e na crítica das formas. Assim, o que é helenístico não é palestino, logo não é judaico, logo não foi Jesus que disse, pois era palestino, e obviamente não é original. Todo elemento helenístico e místico de culto deve ser considerado como não autenticamente de Jesus. Da aplicação desse princípio, o que sobra é um profeta estritamente escatológico, pois a apocalíptica é uma forma helenizada de pensamento escatológico, logo não pode ser de Jesus, que era palestino⁷⁶⁵. Ratzinger é consciente que desse enfoque surgiram dois desafios para a exegese. Nosso autor afirma que o primeiro desafio consiste na passagem dessa nova figura de Jesus à comunidade primitiva, que o compreendia de maneira completamente apocalíptica e helenizada. Essa comunidade, como a interpreta Bultmann, cultuava Jesus como Messias, numa mescla de aspectos estoicos e sincréticos. O primeiro desafio foi relativamente fácil de se resolver. A solução encontrada foi afirmar que o conteúdo encontrado no Novo Testamento é fruto de uma comunidade inteira, não de autores individuais.

No abandono do que é considerado helenístico, está um pressuposto da teologia liberal, da qual Bultmann é integrante também. Tal pressuposto é o abandono do dogma para uma maior objetividade histórica. Esse abandono é fundamentado na teoria da evolução histórica do dogma. Se o dogma evoluiu no decorrer da história, que o condicionou, seus conteúdos precisam ser revistos e reformulados. Tal forma de pensar causou, inevitavelmente, segundo Ratzinger, um ceticismo e um descrédito para com todos os dogmas. Para Ratzinger, tal forma de pensamento coloca em risco a própria estruturação e o desenvolvimento do método teológico, pois a teologia e o dogma se desenvolveram no diálogo vital com a filosofia grega.

⁷⁶⁴ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 124-125.

⁷⁶⁵ RATZINGER, J., *Interpretação bíblica em crise*, p. 126.

O segundo desafio é encontrar uma forma de tornar a mensagem original de Jesus compreensível para os dias de hoje, para o que Bultmann fez uso da filosofia de Heidegger como chave hermenêutica⁷⁶⁶, para realizar o que chamou de demitologização e ressignificação existencial. Para Ratzinger, Bultmann buscava ler a Bíblia com a “ideia moderna e científica do mundo”⁷⁶⁷. Nosso autor entende que esse desafio foi o mais difícil de se resolver. Refutar essa forma de pensamento exige um nível de aprofundamento e uma gama de trabalho muito grande, pois é o mesmo que contrapor a forma de pensar da maior parte da comunidade científica, que dita a cosmovisão atual, que é recepcionada, muitas vezes sem crítica⁷⁶⁸. Ratzinger deixa entrever que tal missão é complexa e difícil, pois é empreende um golpe intelectual ao *status quo* da ciência e da teologia contemporânea.

Tais teorias fazem Ratzinger questionar os resultados que a exegese separada da Igreja e do dogma é capaz de conseguir. Tal exegese apenas alcançará as coisas passadas e levantará hipóteses sobre a origem dos textos e sua relação com a história. Esses resultados apenas seriam verdadeiramente interessantes caso se considere justamente aquilo que a Igreja sempre afirmou, que esses textos não falam apenas de fatos históricos do passado, mas primordialmente do que é verdadeiro. A atualização dos textos bíblicos por meio de diversas filosofias não torna a exegese teológica cristã autêntica ou atualizada. Para Ratzinger, uma exegese realmente é teológica quando tem como um de seus princípios a leitura das Escrituras como uma totalidade. Para Ratzinger, quando a exegese surge da Igreja, ela nos fala do presente e não apenas do passado. Dessa maneira, os fatos do passado se tornam vivos e verdadeiramente criativos⁷⁶⁹.

Segundo Ratzinger, quando em exegese começou a identificar as diferentes camadas do testemunho de Cristo, separando-as e identificando a verdade sobre a mensagem de Jesus nas idades hipotéticas do surgimento de cada camada diferente, a imagem de Cristo foi empobrecida. Para ele, a questão é voltar-se para o Jesus apresentado pelo Novo Testamento. Para Ratzinger, a fragmentação da Bíblia levou a uma espécie de interpretação onde o que se lê não é mais o texto, mas supostas experiências de supostas comunidades, tais suposições revelam apenas o sujeito intérprete que cria hipóteses, fundamentado em filosofias e teorias literárias. Contra

⁷⁶⁶ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 127.

⁷⁶⁷ RATZINGER, J., As novas problemáticas surgidas nos anos 1990, p. 126.

⁷⁶⁸ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 127-128.

⁷⁶⁹ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 55.

isso, Ratzinger ergue a Igreja e o Magistério como as instâncias responsáveis pela defesa do verdadeiro significado do texto.

Por muito tempo ficou-se com a impressão de que o Magistério, isto é, o anúncio da fé da Igreja, forçaria a uma superposição dogmática do texto bíblico, impedindo que fosse tranquilamente interpretado do ponto de vista histórico. Hoje torna-se evidente que só quando se apoia na fé da Igreja é que a seriedade histórica do texto está protegida, tornando possível uma visão literal que não se identifica com fundamentalismo. Pois sem o sujeito vivo, ou se tem que absolutizar a letra ou então ela desaparece na indeterminação⁷⁷⁰.

4.1.4.

Alguns efeitos da Exegese histórico-crítica na cristologia segundo Ratzinger

Em *Caminhos de Jesus Cristo*, Ratzinger faz uma afirmação importante para compreender o contexto e as motivações metodológicas e hermenêuticas que marcaram a sua cristologia: “A crise da fé em Cristo começou na época moderna com uma forma diferente se de ler a Sagrada Escritura, a única aparentemente científica, porém o problema a respeito da forma que temos que ler a Bíblia está ligado inseparavelmente ao problema de Cristo”⁷⁷¹. Essa preocupação se encontra na sua obra mais madura a respeito do tema, a trilogia *Jesus de Nazaré*, sobretudo nos dois primeiros volumes lançados. Nela, respondeu a algumas tendências baseadas na exegese histórica-crítica que, como ele entende, decompuseram a figura de Jesus deixando em situação precária a fé cristã, posto que, de acordo com muitos deles, a afirmação da divindade de Jesus é um acréscimo posterior à Bíblia. Afirmações fundamentadas em um uso do métodos histórico-críticos⁷⁷². Observa-se que no desenvolvimento de sua teologia Ratzinger sempre buscou responder a tais problemas, desenvolvendo assim uma cristologia que buscasse responder aquilo que entendia como o necessário.

Segundo Gabino Uríbarri Bilbao, um dos principais objetivos da cristologia de Ratzinger é mostrar a consistência e a confiabilidade dos Evangelhos quanto à apresentação que fazem de Jesus, para recuperar assim a fé da Igreja e dos que buscam a Jesus através da Sagrada Escritura, sem negar o valor da pesquisa histórica, com postura crítica⁷⁷³. Também segundo José Vidal Taléns, a cristologia de Ratzinger é uma tentativa de resolver a questão metodológica, em face do abismo

⁷⁷⁰ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 56.

⁷⁷¹ RATZINGER, J., Prólogo ao libro *Caminhos de Jesus Cristo*, p. 11.

⁷⁷² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 9-19.

⁷⁷³ URÍBARRI, B. G., Para una interpretación teológica de la Escritura, p. 25-66.

aberto entre o chamado Jesus histórico e o Cristo da fé da Igreja. Para esse autor, a cristologia de Ratzinger relativizou de forma crítica e racional os métodos histórico-críticos, afirmando que esses não são os únicos modos de acesso a Jesus, deixado bem claro a sua necessidade, motivada pelo caráter histórico do fundamento da fé cristã⁷⁷⁴.

Tal questão já estava presente no pensamento de Ratzinger desde *Introdução ao Cristianismo*, onde havia abordado essa problemática, ao mostrar um panorama a respeito de como as questões cristológicas atuais estão ligadas ao historicismo e à má compreensão de método teológico. Ratzinger identificou, em autores de expressão, o espírito que guia as principais tendências de significativa parte da cristologia. Nessa obra, apresentou o conteúdo do Credo cristão, que identifica o homem Jesus encarnado na história como o filho de Deus. Essa é a afirmação mais importante do Credo cristão, e também o dado mais chocante para a mentalidade moderna⁷⁷⁵. Na esteira do Credo Apostólico ele afirmou:

O ser humano histórico Jesus é o Filho de Deus, e o Filho de Deus é o ser humano Jesus. Deus acontece para o ser humano por meio do ser humano ou, falando de modo mais concreto ainda, por esse ser humano, no qual se manifesta o elemento definitivo do ser humano e que é, justamente nessa condição, simultaneamente Deus mesmo⁷⁷⁶.

Essas afirmações são interpretadas pela mentalidade moderna como pretensão e insensatez. Ratzinger pergunta se é possível construir toda a história da salvação a partir de um fato histórico, tendo em vista os pressupostos historicistas do pensamento moderno e considerando a forma como a história é apresentada à luz dos métodos histórico-críticos.

Se, de um lado, podemos dizer que a imitação dos métodos das ciências naturais no âmbito da história aumenta visivelmente a certeza de seus enunciados, deve-se admitir, por outro lado, que ocorre novamente uma perda considerável de verdade, que é até maior do que na física. Como nesta o ser cede lugar à aparência, assim, na história, passa a ser considerado histórico apenas aquilo que é obtido e apresentado como historicamente válido segundo o método histórico. Quantas vezes se esquece que a verdade plena da história foge à comprovação por documentos, da mesma maneira que a verdade do ser se furta ao método experimental. Por isso, chega-se à conclusão de que a ciência histórica no sentido estrito do termo tanto descobre a história quanto encobre. É óbvio, portanto, que ela possa ver o ser humano Jesus, mas que será difícil para ela descobrir o seu ser como Cristo, porque essa realidade, como verdade da história, não se deixa enquadrar nos procedimentos comprobatórios daquilo que é apenas certo⁷⁷⁷.

⁷⁷⁴ VIDAL, T. J., Mirar a Jesus e “ver” al Hijo de Dios; hecho hombre para nuestra Redención, p. 67.

⁷⁷⁵ RATZINGER, J., Cristo y la Iglesia, p. 41-48.

⁷⁷⁶ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p.146.

⁷⁷⁷ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 147.

De acordo com Ratzinger, as origens das diferentes representações históricas de Jesus tiveram início no século XVIII, com base nos métodos de investigação histórica e científica, que coincidem com a época de uma filosofia moderna e iluminista, já assimilada no pensamento de então. Esse contexto contribuiu para o surgimento de figuras históricas de Jesus adaptadas ao contexto burguês. Ratzinger afirma que a crítica feita por Albert Schweitzer a essa tendência nas pesquisas históricas sobre Jesus não foi profunda o suficiente a ponto de deixar claro que não se pode separar o permanente e eterno da essência de Jesus das formas históricas em que se configurou. A pesquisa histórica continuou prescindindo da fé, criando diferentes imagens históricas de Jesus e dificultando o acesso ao verdadeiro Jesus, que é o Cristo⁷⁷⁸. Ratzinger apresentou quatro correntes cristológicas que seguem essa tendência, apensar de possuírem alguns matizes particulares, mas no fundo semelhantes, as de Adolf von Harnack (1851-1930), Rodolf Bultmann (1884-1976), Wolfhart Pannenberg (1928-2014) e Jürgen Moltmann (1926).

Em *Jesus de Nazaré*, Ratzinger afirma estar nas antípodas da teologia de Harnack, o qual significa para ele, o autor que mais divulgou a separação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, considerando esse último como produto posterior do dogma na comunidade eclesial. Ratzinger nota que esse autor retratou um Jesus com o coração voltado completamente para o amor, que coloca a moral no lugar do culto e o individual no lugar do coletivo⁷⁷⁹. Segundo Ratzinger, Harnack apresenta uma interpretação do Cristianismo marcada pelo antidogmatismo, que, na esteira do liberalismo desqualifica o Credo, buscando comprovar que houve um processo de helenização no cristianismo que se reflete em seus dogmas, principalmente nos definidos nos grandes Concílios patrísticos e medievais. Uma das afirmações fundamentais desse autor é que não é o Filho, mas o Pai o conteúdo principal da pregação de Jesus. Ele sustentava que a profissão da fé no Filho havia causado mais divisões do que bem, e que a figura do Pai, um Pai comum, seria geradora de união. Buscou opor Jesus ao Cristo, para relativizar a figura do Filho e centralizar a do Pai, pois assim, pensava Harnack, se estaria próximo do verdadeiro amor. Quando Jesus pregava o evangelho do Pai ele unia, quando a Igreja dogmatizou a figura do Filho, passando-o ao conteúdo central da pregação, causou a ruptura. De acordo com essa visão, Jesus havia sido um antidogmático, que pregava o amor e era contra a

⁷⁷⁸ RATZINGER, J., Cristo - El redentor de todos los hombres, p. 57-59.

⁷⁷⁹ RATZINGER, J., Cristo - El redentor de todos los hombres, p. 59.

religiosidade de sua época. Assim, ele procurou se aproximar do verdadeiro Jesus da história, possuidor do verdadeiro evangelho do Pai⁷⁸⁰.

Uma das principais razões para a crítica de Ratzinger a essa escola é o seu completo abandono e desqualificação da Tradição, dogmas, Magistério, os Padres da Igreja. Elementos que são fundamentais para o método teológico e para correta interpretação das Escrituras⁷⁸¹. Ratzinger identifica que, nessa corrente, trata-se apenas de traduzir o conteúdo da filosofia moral do iluminismo em palavras cristãs. Por intermédio de um suposto Jesus histórico, foram reafirmadas as principais teorias ético-religiosas da modernidade e do iluminismo.

Essa vertente, é também uma das grandes representantes da Escola da História dos Dogmas, a qual buscou justificar o abandono dos dogmas por meio da argumentação de estavam marcados contextual e historicamente, sendo assim passíveis de desqualificação, por, pretensamente, não serem mais capazes de falar ao homem atual⁷⁸². Segundo Ratzinger, cada dogma formulado na história buscou responder a uma questão específica, de um momento histórico específico, e tal formulação de fé deve ser encarada pela Igreja como verdadeira, apesar de estar referida a um contexto. Ratzinger entende que os dogmas abrem o entendimento da fé para verdades mais profundas, são escadas para degraus mais altos. Seu progressismo engloba o que é antigo em busca do novo. Ratzinger é contrário à postura que desqualifica o antigo, em busca de um suposto novo sem raízes, bases ou fundamento⁷⁸³.

Ratzinger observou que surgiu também um grupo que buscou fugir do problema histórico. Essa maneira de pensar foi responsável pela consolidação da cisão entre o Jesus e o Cristo. Esses pertencentes à nova geração da teologia liberal, e, como tal podem também ser representados por Bultmann. Esse buscava adequar a cristologia apenas ao que pode ser comprovado historicamente. Tais tentativas, a demitologização e o Jesus existencialista influenciaram muitos teólogos⁷⁸⁴. Essa tendência determinou a forma e o conteúdo de grande parte do pensamento teológico de seu tempo e da posteridade⁷⁸⁵. Bultmann testemunhou a mentalidade liberal ser criticada e optou pelo caminho oposto. Para ele o que interessa em Jesus

⁷⁸⁰ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 149-150.

⁷⁸¹ RATZINGER, J., , p. 52-58.

⁷⁸² RATZINGER, J., Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica, p. 109-116.

⁷⁸³ RATZINGER, J., Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica, p. 125-129.

⁷⁸⁴ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 150; RATZINGER, J., Cristo – El redentor de todos los hombres. La unicidade e universalidade de Cristo y de su Iglesia, p. 57-64.

⁷⁸⁵ RATZINGER, J., Cristo – El redentor de todos los hombres. La unicidade e universalidade de Cristo y de su Iglesia, p. 59.

é tão somente o fato de que existiu. Esse autor acreditava que fé não se refere a hipóteses inseguras, mas ao anúncio da Palavra que abre à existência humana sua verdadeira autenticidade⁷⁸⁶. O foco maior está no Cristo da Fé. Importante não é a figura do Filho nem a do Pai, mas o conteúdo da pregação. No fundo do programa da demitologização está a seguinte questão: age Deus na história? Para Ratzinger essa questão está ligada diretamente ao abandono da ontologia e da metafísica.

Ratzinger afirma que o amadurecimento filosófico e hermenêutico demonstrou que os resultados teóricos seriam apenas reflexos de uma visão particular⁷⁸⁷. Ao passo que Harnack buscava seu apoio no Jesus da história, prescindindo do Cristo da fé, Bultmann optou pelo Cristo em detrimento do Jesus. Essas duas tendências se situam na teologia contemporânea a partir da segunda metade do século XX. O que as definirá são as escolhas filosóficas ou o espírito do pensamento do momento⁷⁸⁸.

Outra tendência apresentada por Ratzinger é representada por Pannenberg. Esse tentou comprovar a cristologia clássica representada pelas afirmações do Credo Apostólico e dos grandes Concílios patrísticos e medievais, através da ciência histórica do certo e do comprovável, como provas de uma real existência histórica de Jesus Cristo. De acordo com Ratzinger, através do que foi exposto anteriormente, esse intento não poderia resultar em sucesso, pois, o aspecto histórico, no sentido estrito, se limita apenas ao fenômeno. Apenas a história e o fenômeno, mesmo que comprovados não seriam suficientes. Segundo nosso autor, ao analisar os dados da fé cristã exclusivamente pelo viés histórico, corre-se o sério risco de não se compreender a dinâmica completa da Revelação Divina, o desenvolvimento das verdades de fé e a natureza da fé cristã⁷⁸⁹.

A teologia da esperança de Moltmann, outra tendência analisada por Ratzinger, introduz uma nova imagem de Jesus, focada majoritariamente no futuro e na promessa, com caráter social e político. Teologia amplamente fundamentada no marxismo. Vertente que buscou dialogar com as ciências políticas e sociais, majoritariamente de cunho marxista. Em Jesus repousaria o conhecimento antecipado, provisório e fragmentário do futuro, daquilo que ainda será. Mas, essa teologia resultou posteriormente em um Jesus marxista, um Jesus revolucionário, que morreu como um combatente pela libertação política e social. A transcendência

⁷⁸⁶ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p.150.

⁷⁸⁷ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 115.

⁷⁸⁸ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p.148-149.

⁷⁸⁹ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 147-148.

do futuro apresentado por Jesus, de acordo com essa teologia, torna-se uma esperança imanente, em algumas configurações e manifestações, radicais ao extremo⁷⁹⁰. Esse Jesus coincide, em suas linhas gerais, com as cristologias frutos da Teologia da Libertação. Um Jesus, que seria o novo Moisés, responsável pela libertação dos pobres de hoje, da fome e de um sistema econômico desumano⁷⁹¹.

Essa última vertente guarda outro problema, a aceitação acrítica dos conteúdos advindos do diálogo com as ciências humanas e sociais para a prática teológica. Ratzinger critica tal tendência, por estar baseada em filosofias marxistas. Tal metodologia distorceu os conteúdos centrais da fé cristã. Todas as esperanças no mundo vindouro e na transformação interior por meio da conversão do ser humano foram transformadas em esperanças de cunho político e social e engajamento em uma causa simplesmente mundana. Não se trata apenas de uma questão relacionada aos métodos histórico-críticos, como se pode entrever, mas sim, primordialmente de um equívoco concernente a um dos eixos metodológicos da teologia, seu diálogo com as demais ciências. Como mostrado anteriormente, Nosso autor considera que, para haver de fato um diálogo frutuoso da teologia com as demais ciências, é necessária uma atuação crítica do teólogo para com os fundamentos mais básicos das ciências.

4.2.

Fé e razão: teologia e filosofia

Na seção anterior, procurou-se demonstrar o ponto principal da crítica que Ratzinger faz aos métodos histórico-críticos é de cunho filosófico. Contudo, o problema filosófico identificado pelo autor no emprego do método não se limita apenas a esse âmbito. Ratzinger realizou um diagnóstico extremamente relevante e preciso sobre as questões filosóficas e teológicas do seu tempo. Foi um teólogo que buscou defender as relações vitais existentes entre filosofia e teologia, com matizes especificamente críticos em relação às concepções vigentes em seu tempo. Apesar de ousado, é possível afirmar que Ratzinger também foi, de certa maneira, filósofo. Portanto, implicitamente, ele entreviu, que o teólogo, em certa medida, precisa ser também filósofo, ou ao menos, no seu caminho teológico, debruçar-se sobre questões de natureza filosófica como um necessário fundamento, reafirmando

⁷⁹⁰ RATZINGER, J., Cristo – El redentor de todos los hombres. La unicidade e universalidade de Cristo y de su Iglesia, p. 60.

⁷⁹¹ RATZINGER, J., Jesucristo hoy, p. 12-19.

assim um princípio do método teológico estabelecido pela teologia dos Padres Apologetas e pelos Padres subsequentes. Só é possível compreender as peculiaridades da visão ratzingeriana sobre método e natureza da teologia, atentando-se para a sua análise das relações entre fé, filosofia e teologia. Para Ratzinger, as grandes questões que a teologia enfrenta acerca do seu método e da sua natureza derivam de modificações pelas quais passou sua relação com a filosofia sofreu. Essa relação passa de uma possível contribuição, para uma situação de oposição ou ruptura radical. Aqui são apresentadas as opiniões de Ratzinger sobre o abandono da metafísica e da ontologia na filosofia e na teologia, dado fundamental para compreensão da hermenêutica filosófica e teológica. Ratzinger responde criticamente a muitas teses dessas correntes. Além disso, apresentam-se as teses ratzingerianas sobre a natureza racional da fé e sua ligação vital com a filosofia, sobre o conseqüente e natural nascimento da teologia, e a respeito de como tais fundamentos, se modificados, afetam o todo da teologia e da própria fé.

4.2.

A crise da filosofia e da teologia: abandono da metafísica e da ontologia

Nosso autor possui uma compreensão específica de filosofia, ele entende que a filosofia deve estar atenta às questões concretas e mais profundas da vida, não devendo se prender a puras questões teóricas, porém a filosofia se manifesta por meio de uma forma especulativa de pensamento. Ratzinger não é adepto de uma filosofia específica, mas daquilo que a filosofia possui de mais fundamental e profundo. Para ele, a metafísica e a ontologia são os representantes mais claros das características mais fundamentais de toda a verdadeira filosofia. Quando Ratzinger defende a metafísica e a ontologia, não está advogando em favor da filosofia de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho ou Tomás de Aquino, mas buscando fazer ressurgir a essência mais profunda da filosofia, aquela responsável pelo diálogo e pela produção mais frutuosa da Tradição teológica⁷⁹².

Segundo Ratzinger, no Cristianismo primitivo a relação entre fé e filosofia era, ao menos para a Igreja e para os primeiros teólogos, concreta e natural, longe do abstrato. Nessa época, Cristo e os cristãos foram interpretados pelos Padres em analogia à figura do verdadeiro filósofo. O objeto e as principais questões para essa filosofia eram Deus, a morte, o início da realidade e o sentido do homem. Além

⁷⁹² RATZINGER, J., *Qué és teología*, p. 380; RATZINGER, J., *As dimensões do problema*, p. 69-70.

disso, o filósofo buscava captar o logos da realidade e viver à sua maneira, ou seja, a filosofia possuía uma preocupação eminentemente ética. O cristão era o verdadeiro filósofo porque possuía a resposta para tais questões e vivia de acordo com o Evangelho de Cristo, o Logos Encarnado. Ratzinger afirmou que em tal relação está um dos fundamentos da união entre filosofia e teologia. Para Ratzinger, relações entre fé e filosofia foram fundamentais para a compreensão da fé e para a teologia. A compreensão da fé evoluiu na sua relação com a filosofia, esta recebeu da fé as respostas que buscava. Tais constatações são fundamento para a crítica que Ratzinger empreende aos filósofos e teólogos dos dias de hoje. Para Ratzinger, as relações entre filosofia e teologia também são devidas a forma e método especulativo de produção. Ele entende que as diferentes exigências racionais podem ser assumidas em conjunto⁷⁹³.

Para Ratzinger, nos dias de hoje, a relação entre filosofia e teologia tornou-se uma questão complexa. Por ser a filosofia imprescindível para a própria fé e para a teologia, é tarefa do teólogo justificar a possibilidade dessas relações de interdependência. O teólogo não pode fugir da responsabilidade de simplificar tal relação e resgatar os fundamentos mais antigos, tarefa que nosso autor assume e executa à sua maneira. Para Ratzinger, tal processo se inicia ao ser definida a concepção de filosofia que permitia a identificação do cristianismo como verdadeira filosofia e as relações vitais entre filosofia e teologia. Tal processo configurou-se como uma distinção inicial entre filosofia e teologia, que culminou em oposição entre ambas. Posteriormente, resultou em uma compreensão extremamente distinta do que é a própria filosofia. Para Ratzinger, o início da distinção está no século XIII, no seio da Alta Escolástica, onde passou-se a compreender a filosofia como atividade intelectual que levanta perguntas e busca as suas respostas apenas por meio de argumentos racionais. Ao contrário, a teologia receberia as suas respostas da fé revelada. Uma pertenceria à ordem natural, a outra à sobrenatural; uma estaria relacionada com a razão pura, a outra com a fé. O Nominalismo e a Modernidade filosófica acirraram ainda mais essa distinção. Em Heidegger e Jaspers, a distinção transformou-se em oposição. Aceitar a fé é o mesmo que abdicar da filosofia. Ratzinger salienta que a distinção e a oposição não são defendidas ineditamente apenas por esses filósofos, mas também por teólogos antigos como Tertuliano, e, protestantes como Lutero e Barth, que defendem que a filosofia é maléfica para a verdadeira teologia. Para Ratzinger, o cerne desse

⁷⁹³ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 13-15.

problema não está na negação de que a filosofia seja uma ferramenta para a teologia, uma ilusão, pois ao buscar compreender os conteúdos da fé e dele extrair conclusões, o sujeito está agindo filosoficamente, enquanto se compreende filosofia como uma atividade essencialmente especulativa. Fazer teologia é, também, de certa maneira, um exercício filosófico. O problema está na exclusão da ontologia e da metafísica e na aceitação exclusiva da filosofia da história e do positivismo científico e filosófico como fundamentos metodológicos para a teologia⁷⁹⁴.

O verdadeiro elemento impulsionador é aqui a rejeição básica do pensamento metafísico, ao passo que para as ideias histórico-filosóficas a porta permanece amplamente aberta. Pode-se certamente dizer que a progressiva substituição da metafísica pela filosofia da história, que ocorreu depois de Kant, também é substancialmente determinada por estes processos na teologia, e que por sua vez o desenvolvimento filosófico assim ocasionado retroagiu fortemente sobre as opções teológicas. Na situação filosófica assim surgida, para muitos a única coisa filosoficamente razoável parece ser a negação da ontologia, ou pelo menos a renúncia filosófica à ontologia. Não se pode parar na renúncia à ontologia. Com ela cai também, a longo prazo, a própria ideia de Deus, e então passa a ser lógico, ou mesmo a ser a única coisa possível, construir a fé como puro paradoxo, como o fez Barth, ou pelo menos como o tentou fazer. Mas com isso volta-se a rejeitar a aceitação inicial da razão. Uma fé que se transforma em paradoxo a rigor já não pode interpretar nem penetrar o mundo do dia a dia. E vice-versa, não pode viver na pura contradição. A meu ver, isto mostra suficientemente que a questão da metafísica não pode ser excluída da questão filosófica sendo degradada a um resquício helenístico. Quando se deixa de interrogar pela origem e o destino do todo, se está deixando de lado o que é próprio e característico do questionamento filosófico. Apesar de na história, e nos dias de hoje, a oposição contra a filosofia na teologia ser em ampla escala apenas oposição contra a metafísica, e não contra a filosofia em si, o teólogo é o último a conseguir separar uma coisa da outra. E vice-versa, o filósofo que deseje realmente chegar até às raízes não pode se desfazer do aguilhão de pergunta sobre Deus, da pergunta sobre a origem e o destino do ser em si⁷⁹⁵.

Tais circunstâncias estão relacionadas à questão da hermenêutica filosófica e teológica. A corrente de filosofia e teologia hermenêuticas são, também, resultados do processo de negação da metafísica e da ontologia em filosofia e da aceitação gradativa das filosofias da história, processo filosófico que atingiu frontalmente muitas correntes de teologia moderna e contemporâneas. Tal processo ajudou a cristalizar, para muitas vertentes, a teologia no âmbito do pensamento puramente histórico. Tais pressupostos atingiram também a teologia católica, por isso, Ratzinger entende como fundamental essa questão. Ratzinger não é contra a história, a filosofia da história e seus métodos, ao contrário, entende que eles são fundamentais pela própria natureza da fé, que se refere diretamente a um fato: a encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, homem e Deus, na história. O problema está na restrição da teologia exclusivamente a tais esferas. As teologias hermenêuticas tendem a fundamentar-se nas filosofias hermenêuticas que negam a

⁷⁹⁴ RATZINGER, J., *Fé, filosofia e teologia*, p. 17-19.

⁷⁹⁵ RATZINGER, J., *Fé, filosofia e teologia*, p. 19-20.

metafísica e a ontologia e naquelas filosofias que também as negaram. Portanto, o tema das relações entre filosofia e teologia está ligado diretamente à questão da hermenêutica da fé em Ratzinger. Segundo nossa hipótese a hermenêutica da fé diz respeito à natureza da teologia, portanto tal questão se justifica pelo fato de que a compreensão do que é a filosofia em si altera frontalmente a compreensão do método, da natureza e da missão teologia.

Ainda no âmbito da filosofia, Ratzinger identifica uma espécie de busca por um positivismo filosófico, uma uniformização da filosofia que tem como paradigma o positivismo empírico das ciências exatas e naturais. Segundo ele, de maneira equivocada, a filosofia tem se dobrado aos cânones das ciências modernas, direcionando seu olhar a objetos particulares em detrimento e esquecimento do seu objeto maior, a verdade.

São duas as saídas que existem, mas que na verdade se reduzem a uma: a filosofia pode tentar ser ela propriamente positiva; mas com isto ela se extingue como filosofia, e a questão da verdade, que um dia foi responsável pelo surgimento da universidade, passa a ser relegada como não científica. Mas como não se pode por muito tempo viver exclusivamente do positivismo, é oferecida uma saída diferente: a verdade não é a medida do homem, é o seu produto. Ela é substituída pela comprovação, pelo resultado. Agora a verdade também pode ser produzida cientificamente; ela está na prática que produz o futuro. Quando o método é desenvolvido como forma de configurar o futuro, a verdade passa a ser método⁷⁹⁶.

Para Ratzinger, a crise da universidade é reflexo dessa crise filosófica. Nas universidades, atualmente, só se considera como científicas as ciências históricas e naturais, em muitos contextos a teologia precisou dobrar-se a tais critérios, e, em decorrência disso, abandonou o seu objeto, a verdade, que é Jesus Cristo, fundamento da fé, cume da Revelação de Deus. Em muitos contextos, Ratzinger identifica que a teologia é apenas teologia histórica. Se a teologia exclui a ontologia como ponte fundamental para a sua relação com a filosofia, não está em processo de aprimorar-se ou desenvolver-se, mas aferrando sobre si apenas a pura estagnação. A ontologia é o que sempre tornou possível a tensa relação entre razão e Revelação⁷⁹⁷.

Outra questão importante, no que tange à filosofia, é para Ratzinger sua crítica à noção de que a teologia prática é nova saída para a resolução dos problemas da teologia frente às exigências filosóficas e culturais da atualidade. Com seu neomarxismo, a Escola de Frankfurt passou a entender cada vez mais que o critério da verdade é a prática, é verdade apenas aquilo que o homem é capaz de criar, ou

⁷⁹⁶ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 21.

⁷⁹⁷ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, p. 65-66.

seja, é verdadeiro aquilo que é mensurável e relevante na prática, nessa lógica, um automóvel é mais verdadeiro do que a ideia de conversão cristã, o automóvel funciona e é útil, o homem é capaz de explicar completamente a conversão significa o que? Qual sua utilidade? Como ela se comprova válida e útil para o mundo? A teologia enxergou, nessa filosofia, uma nova saída para se reapresentar como uma ciência digna. Além disso, a teologia modificou toda a sua antiga fundamentação filosófica e seu método para readquirir seu lugar na universidade e sua relevância social. Isso significa, para a teologia, que não se trata de buscar alcançar a verdade, mas produzi-la por meio de uma prática metódica, voltada apenas para o âmbito social, na maioria das vezes. Por isso, muitas vezes, a teologia limitou-se apenas às questões políticas. Até mesmo a noção do que é método foi modificada. Método não é mais um caminho intelectual e formal que o teólogo deve seguir para produzir teologia, mas uma práxis metódica. A teologia prática é o próprio método, pois é o ponto de partida e chegada para o todo da teologia. Ratzinger chega a afirmar que nesse processo, os teólogos e suas comunidades passaram a ser os portadores mais eficazes do marxismo. Ratzinger entende que não foi o marxismo que conferiu a teologia um novo brilho científico, mas a fé e a esperanças cristãs que fornecera ao marxismo uma nova roupagem⁷⁹⁸.

Portanto, dessas reflexões críticas realizadas por Ratzinger, é possível entender que uma das tarefas atuais e urgentes do teólogo é, como um dos primeiros passos do seu caminho, empreender uma crítica aprofundada à filosofia, no intuito de reafirmar e recolocar as questões mais primordiais e básicas, para responde-las. Disso, depende, nos dias de hoje a própria reestruturação e reavivamento da teologia, que precisa rever criticamente os seus fundamentos. Pelo que foi posto, é possível concluir que para Ratzinger, é necessário que a filosofia retorne às suas raízes mais antigas e delas extraia novamente a seiva que durante séculos alimentou-a.

4.2.2.

Fé e razão. Fundamento da teologia

Sobre a relação entre filosofia e teologia, Ratzinger não se limitou apenas às análises críticas sobre o estado da filosofia para justificar a metafísica e a ontologia como representantes da essência mais fundamental da filosofia primordial para a teologia, mas intenta também comprovar que fé cristã possui uma relação vital com

⁷⁹⁸ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, p. 68-69.

a razão, que a fé cristã a pressupõe e a aperfeiçoa. Nesse âmbito, o que Ratzinger apresenta é também de fundamental importância para compreender a sua noção de método e teologia, e como nasce a teologia, como é o início do seu caminho.

Segundo Ratzinger, a fé representa uma afirmação filosófica quase que de nível ontológico, ao professar a existência de um Deus pessoal que tem poder sobre a realidade⁷⁹⁹. O Deus que essa fé afirma como criador e salvador ultrapassa o particular e toca a universalidade da razão humana. Tal exigência racional, segundo Ratzinger, irrompe de forma clara na crítica à religião de Israel pelos profetas e naquela encontrada nos livros sapienciais. Quando criticaram a idolatria, em nome do verdadeiro e único Deus, estão alinhados ao movimento espiritual que ocorreu na filosofia dos Pré-Socráticos, os quais criticaram as religiões pagãs gregas. Quando os profetas de Israel defenderam o Deus de Israel como a razão criadora de toda a realidade, tratou-se claramente de uma crítica religiosa em favor de uma visão correta da realidade. Nesse sentido, ela atinge uma exigência universal da razão. Essa crítica religiosa dos profetas é uma das sementes do universalismo cristão. Nessa semelhança de espírito entre a filosofia grega e a profecia está a síntese elementar entre grego e o bíblico, pelo qual tanto lutaram os Padres da Igreja. Para Ratzinger, os Padres são também importantes por captarem a primordialidade da relação entre fé e filosofia e lançarem os alicerces de tal verdade na própria Tradição, produzindo uma teologia acorde com tal fundamento. Lançando assim, uma das principais bases do método teológico⁸⁰⁰.

Nosso autor afirma que o Evangelho de João explicita essa síntese:

A centralização da mensagem cristã no Evangelho de João em torno do conceito de *logos* e *aletheia* não pode ser reduzida a uma mera atribuição de sentido hebraico, em que *logos* fosse apenas palavra no sentido de um discurso histórico de Deus, e *aletheia* apenas a confiabilidade ou fidelidade. E vice-versa, pela mesma razão não se pode acusar João de torcer o elemento bíblico para o helenista. Ele está dentro da tradição sapiencial clássica. Justamente nele se pode estudar o acesso interior da fé bíblica em Deus e da cristologia bíblica ao interrogar filosófico, tanto em suas consequências quanto em suas origens⁸⁰¹.

Por tudo isso, Ratzinger se opõe às ideias que buscam reduzir a fé a um paradoxo ou simbolismo histórico, ou até mesmo a um sentimento ou simples intuição. Segundo ele, os que assim fazem deixam de atingir a posição histórico-religiosa da fé, pela qual os Profetas, Apóstolos e Padres lutaram. Qualquer tentativa de separação do elemento helenista, com o objetivo de alcançar um

⁷⁹⁹ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 22.

⁸⁰⁰ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 22-23.

⁸⁰¹ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 23.

fundamento de uma suposta fé mais pura, é um completo equívoco, pois dessa forma se está apenas deturpando as bases mais primordiais da própria fé. Esse é um dos eixos metodológicos específicos que Ratzinger irá criticar nas teologias protestantes modernas que excluem o dogma objetivando uma análise histórica acerca de Jesus Cristo mais pura.

A universalidade da fé é pressuposta na tarefa missionária, que só tem sentido quando apela para a razão comum da humanidade. Portanto, Ratzinger entende que a fé nesse Deus a expõe inevitavelmente à disputa filosófica. Se ela deixa de apelar para a racionalidade de sua afirmação mais básica, em favor de uma fundamentação da fé no paradoxo, não está no caminho de uma fé mais pura, mas abandonando um dos seus fundamentos mais básicos. Além disso, Ratzinger afirma que se a filosofia quiser continuar fiel à sua questão mais primordial, terá que se expor à exigência da fé para com a razão. Para Ratzinger, nesse nível, as relações metodológicas entre filosofia e teologia são indispensáveis e constituem um fundamento básico da própria teologia. Portanto, segundo Ratzinger a própria relação entre filosofia e fé, bem como sua natureza missionária são constituintes do fundamento da teologia. A racionalidade da fé fundamenta a sua própria natureza eminentemente missionária, com o apelo ao que é universal. Tais características refletem na natureza e no método da própria teologia⁸⁰².

Ratzinger argumenta em favor da união da fé e da razão, além de também buscar responder à questão da correção da busca por compreender a fé com meio métodos filosóficos. Ao analisar 1Pd 3,13, que afirma: “Estai sempre prontos para vos defender contra quem pedir razões de vossa esperança”, que na Idade Média era uma das bases para a teologia⁸⁰³. Quem perguntar pelo *logos* da esperança, devem os fiéis dar a sua *apologia*. O *logos* precisa ser assimilado para transformar-se em *apologia*. O *logos* passa a ser por meio dos cristãos *apologia* às interrogações dos homens. Isso parece ser uma compreensão da teologia como exclusivamente defesa da fé, mas essa concepção busca defender a natureza missionária da teologia, em consequência da própria natureza *apologética* do *logos* da fé. Portanto, para Ratzinger, o próprio nascimento da teologia é dependente de certa forma da filosofia, enquanto argumentação racional que busca responder a partir de razões determinadas. A própria teologia manifesta a natureza mais básica da fé cristã. Ela

⁸⁰² RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 23.

⁸⁰³ Citado conforme a tradução do texto de São Boaventura Sent. Proem. Qu. 2 sed. Contra 1, apud RATZINGER.

só realmente é missionária quando apela à razão universal humana voltando-se para a verdade. Para Ratzinger, o fato de hoje o elemento missionário estar ameaçado de debilitar-se está associado também à perda da ontologia e da metafísica na atual situação da teologia⁸⁰⁴. Portanto, segundo Ratzinger, conclui-se que a perda e as modificações dos fundamentos filosóficos mais tradicionais da teologia por outros enfraquecem inevitavelmente a missão da própria fé da teologia⁸⁰⁵.

Segundo Ratzinger, nos dias atuais, a filosofia é, por muitos, abandonada em favor de outra, semelhante ao que era a gnose, combatida pelos primeiros Padres. A filosofia sempre foi o ato de perguntar aberto à permanente interrogação, a qual, sozinha, nunca obteve todas as respostas, contrariamente, a gnose configurava-se como a negação da atitude filosófica, sendo o proporcionar de uma resposta definitiva às questões primordiais da filosofia. A fé defende o que a filosofia possui de grande e humilde. Atualmente, o interrogante busca um conhecimento exato que possa ser comprovado. Dessa maneira, a própria filosofia abandona o seu papel de humilde interrogante e dobra-se à dinâmica das outras disciplinas acadêmicas. Ela também quer ser exata, ao assumir a pretensão de tal natureza, abandona o enfrentamento das suas verdadeiras questões, sucumbindo às perguntas particulares e limitadas. Segundo Ratzinger, a fé defende a filosofia porque tem necessidade dela. Precisa defender a atitude sempre interrogante do ser humano. O obstáculo maior não está no interrogar em si, mas no fechar-se às interrogações, pois dessa forma, o homem perde o desejo de fazer perguntas e passa considerar a verdade como algo não alcançável. Por isso, nos dias atuais, caso a teologia deseje ser realmente fiel à sua natureza mais básica, a missionária, deve assumir a tarefa filosófica de enfrentar toda a pretensa e nova gnose que faz cessar o impulso mais básico do ser humano, o interrogar incessante. Se não há perguntas, a fé e a teologia tornar-se-ão inúteis, pois não haverá a necessidade das respostas que possuem⁸⁰⁶.

4.3.

Nascimento, fundamento e lugar da teologia: fé, conversão e Igreja

Ratzinger também identificou que o pluralismo filosófico, político e ideológico, bem como também a democracia, no contexto cultural atual contribuíram para uma compreensão um tanto quanto deturpada do que seria

⁸⁰⁴ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 24.

⁸⁰⁵ RATZINGER, J., As dimensões do problema, p. 34-37.

⁸⁰⁶ RATZINGER, J., Fé, filosofia e teologia, p. 25-26.

verdade, a Igreja, a fé e o Magistério eclesiástico. Tais formas de pensamento, enxergam nessas instâncias, realidades que manifestam uma suposta arrogância, em favor de uma verdade que confronta de forma invasiva a pluralidade defendida nas mais variadas esferas humanas, em favor de uma suposta tolerância. Para Ratzinger, as noções de liberdade e pluralismo precisam ser revistas e a compreensão do que é a fé, conversão e Magistério reafirmadas⁸⁰⁷. Tais questões nascem também dos problemas filosóficos apresentados na seção anterior.

Outro problema que subjaz à natureza e ao método da teologia é cientificidade da teologia e a má compreensão da importância e do papel da história nas questões relacionadas à fé cristã. Por isso, Ratzinger evoca a urgência da delimitação da maneira correta de compreender a natureza da teologia e a compreensão da história e de seu papel no método teológico.

Para Ratzinger, é inegociável a afirmação de que o lugar por excelência da teologia é a Igreja, pois a ela foi confiada a tarefa do cuidado e da propagação da palavra de Deus entre os homens. Portanto, para ele, a teologia é um dom primordialmente da Igreja. A teologia deve estar na Igreja e deve ser praticada a partir da Igreja. A liberdade da teologia é a vinculação à Igreja. Buscar qualquer outra espécie de liberdade é trair-se a si mesma e a causa que lhe foi confiada. Não pode haver ensino teológico se não houver um Magistério eclesiástico, porque nesse caso, a teologia teria apenas hipóteses, transformando-se em história, psicologia, sociologia ou filosofia da religião. Para os teólogos católicos, em geral, a existência e o papel do Magistério em relação à teologia são incontestáveis. Porém, nos dias de hoje, até mesmo para muitos deles, em decorrência do clamor à liberdade científica e de uma aceitação acrítica das filosofias modernas e contemporâneas, qualquer espécie de autoridade positiva alheia aos argumentos e às provas racionais é considerada pretensão de poder e autoridade, contra o qual é necessário precaver-se. Se a Igreja e a autoridade eclesiástica forem para a teologia um fato estranho à ciência, então tanto a teologia quanto a Igreja estão correndo risco. A Igreja sem teologia empobrece sua visão, a teologia sem Igreja dissolve-se na arbitrariedade. Pensar nessa temática não deve ser a causa de eliminações ou divisões, mas sim a busca pela honestidade na teologia, refletindo desde os seus fundamentos.

Nosso autor trata desse aspecto na discussão a respeito da importância da conversão para a fé e para a teologia, e de como a natureza da conversão cristã configura fundamentalmente e inevitavelmente o caráter eclesial da fé e por isso,

⁸⁰⁷ RATZINGER, J., As dimensões do problema, p. 21-24.

da própria teologia. Além disso, segundo ele, o papel dogmático do Magistério eclesial precisa ser pensado e reafirmado, pois dele também depende a firmeza no fundamento das verdades da fé, alicerces para uma teologia fiel à sua natureza.

4.3.1

Conversão e fé: pressuposto fundamental para a teologia

Para Ratzinger, a experiência cristã subjetiva inicial mais marcante para a vida do homem é a conversão. Ela define a natureza da teologia, seu fundamento na fé e o seu lugar, a fé da Igreja ensinada pelo Magistério. Nosso autor não entende conversão como uma mudança de opiniões, mas como a mudança do próprio sujeito interior, o dobrar-se da mente a Cristo. A quebra do fechamento egoísta em si, em direção à experiência comunitária⁸⁰⁸. Na conversão, o sujeito onde se manifesta o centro das ações deixa de ser a própria pessoa, a qual morre, dando lugar ao próprio Cristo. O eu cai e ressurge um eu maior, completamente transformado⁸⁰⁹. Tal realidade expressa o profundo do significado do batismo, o que revela que a experiência de conversão não é apenas uma atividade subjetiva do eu, mas sim um passivo que depende da coletividade e da unidade com Cristo e com o seu corpo, sua Igreja. Por isso, a conversão é fusão do eu ao coletivo comunitário dos vários sujeitos subsistentes no Corpo de Cristo. Tal realidade é sacramental, pois expressada no batismo e dependente da Igreja; Nela, o eu, por meio dos sacramentos, reveste-se de Cristo⁸¹⁰.

Tal dinâmica espiritual é, para Ratzinger, aquilo que proporciona o que é anterior ao sujeito que faz teologia. A teologia cristã pressupõe a fé e vive da tensão entre fé e razão, suprir isso é desfigurar a teologia. A fé trata da verdade do ser, daquilo que o homem precisa ser para estar certo, é um apelo ao intelecto e a razão. Só na fé, a verdade se torna acessível. Além disso, ela é espécie de uma nova forma de conhecimento que é dada ao sujeito, a qual ele não pode estabelecer por meio de seus esforços racionais, só pode recebe-la na conversão. Ratzinger entende que o esforço da razão em compreender a própria fé e suas afirmações manifesta-se na analogia, que está sempre no processo de ampliar-se. A fé desenvolve as suas potencialidades quando é pensada pela razão humana em busca de compreensão da própria verdade que ela afirma. A fé faz parte da teologia, sem a qual, a teologia é

⁸⁰⁸ RATZINGER, J., *La Iglesia y la teología científica*, p. 397.

⁸⁰⁹ RATZINGER, J., *La fe como conversión - metanoia* p. 69-74.

⁸¹⁰ RATZINGER, J., *Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja*, p. 43-47.

dissolvida. A teologia pressupõe no pensar um novo início, o qual só é possível no encontro com a palavra precedente da fé. Aceitar esse novo início é a conversão, portanto, não existe teologia sem fé, assim como não existe fé sem conversão, nem conversão sem fé. Para Ratzinger, quanto mais profunda for a conversão e a fé, mais criativa e poderosa será a teologia no serviço dessa própria fé, na comunidade que ela faz brotar⁸¹¹.

A fé exige conversão à fé que antecede o sujeito. O que é incorporado ao pensar do cristão não se torna parte dele, mas o cristão que é, objetivamente, dele se torna parte, é nele incorporado, a ele se sujeita. Portanto, para Ratzinger, o novo sujeito pensante é o próprio Cristo. E hoje, o próprio Cristo está presente historicamente na Igreja, seu corpo. Dessa maneira, é possível pensar, que para Ratzinger, é o próprio Cristo, por intermédio de sua Igreja, enquanto o corpo de Cristo, que une passado, presente e futuro, o real sujeito produtor da teologia. É justo pensar dessa maneira, se se considera que Cristo é a cabeça da sua Igreja, a sede de todo o pensamento⁸¹².

A Igreja não é para a teologia uma instância alheia à ciência, mas sim a própria razão de sua existência, o que faz com que ela seja possível. E por outro lado, a Igreja não é um princípio abstrato, mas sim um sujeito vivo e um conteúdo concreto. Este sujeito é, por natureza, maior do que qualquer pessoa individual, ou mesmo do que qualquer geração isolada. A fé é sempre participação em um todo, e precisamente nisto ela é guia para a amplidão. Mas a Igreja também não é um espaço espiritual inapreensível, no qual qualquer um possa escolher o que mais lhe agrade. Ela é concreta na palavra comprometida da fé. É a voz viva que fala nos órgãos da fé⁸¹³.

Para Ratzinger, a conclusão acima apresentada fundamenta as relações entre teologia e Magistério eclesiástico. Ele irá desenvolver isso, partindo da oposição atualmente feita entre teologia e Magistério. Tal oposição é fruto da má compreensão da natureza e do método da própria teologia. Os que defendem essa separação afirmam que o Magistério não ensina aos teólogos, apenas aos fiéis, ou seja, é uma instância atrelada apenas às matérias relativas à fé. O Magistério e a Igreja são considerados como limitadores da criatividade teológica. Ratzinger entende que os que assim pensam, trabalham em uma construção errada da teologia. Essa separação rompe a unidade bíblica entre ensino e anúncio. O anúncio da pregação ensina com autoridade vinculante para o teólogo. Para Ratzinger, a essência do Magistério consiste precisamente em que o anúncio da fé constitui o

⁸¹¹ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 48-50.

⁸¹² RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 50-52.

⁸¹³ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 49.

padrão válido também para a teologia, pois é o anúncio da fé que constitui o objeto de sua reflexão. A fé não é um conhecimento inferior, bruto e irrefletido, ela é a medida da teologia e não o contrário, e como foi dito, essa própria fé, só é fé no cristão, após a conversão. Pensar desta forma, é ir contra a própria dinâmica da conversão. Ratzinger defende a ideia de que a Igreja, em seu papel pastoral, está autorizada a pregar e não a expor doutrinas teológicas científicas e que para a teologia, tal pregação é fundamento inegociável. Apesar dessa vinculação, Ratzinger entende que é necessário garantir o espaço para a responsabilidade da teologia. A teologia só é capaz de produzir frutos verdadeiros quando entender que o Magistério e a Igreja lhe são próprios, quando essa verdade for apreendida, será uma força criadora que abrirá à teologia grandes perspectivas⁸¹⁴.

Ratzinger afirma que todos os grandes momentos de reavivamento e frutificação renovadora da teologia se deram quando os teólogos se voltaram para união com a Igreja e com a sua palavra de fé, ensino e anúncio. Ao contrário disso, a teologia sempre empobreceu e se tornou irrelevante. A medida de toda a teologia é também o respeito à fé dos fiéis. Nenhum ensino teológico deve perturbar ou causar instabilidade nos fiéis, mas deve sujeitar-se à aquilo que o ofício apostólico do Magistério ensina como verdade de fé, após cuidadoso exame. O teólogo não fala em seu nome, mesmo possuindo liberdade particular, conferida juridicamente pela Igreja. Ele é enquanto sujeito participante do sujeito que é a Igreja, por isso seu ensino deve alinhar-se com a medida da pregação, do anúncio e da fé, pois é por causa deles que sua tarefa subsiste. É justamente por causa da natureza da fé cristã que é possível a teologia, e não por uma mera fundamentação filosófica a partir das estruturas transcendentais do ser humano. Para Ratzinger, os conflitos teológicos entre teólogos e Magistério se resolverão quando

Todos se deixarem conduzir pela consciência, e quando os comportamentos estiverem basicamente orientados pela conversão ao Senhor, as dificuldades deixarão de existir, embora os conflitos jamais desapareçam de todo. A relação entre teologia e Igreja será tanto melhor quanto mais de um e de outro lado o pensar e o agir tiverem como ponto de partida a união com o Senhor; quanto mais cada um puder dizer, como Paulo: eu, mas não mais eu⁸¹⁵.

Nesse ponto, chega-se a uma compreensão mais aprofundada de uma das palavras que compõem a expressão estudada nessa tese: hermenêutica da fé. Tudo o que foi exposto até esse ponto está em função de definir e compreender o que Ratzinger entende por fé e seu papel para a teologia. Portanto, no conceito

⁸¹⁴ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 52-55.

⁸¹⁵ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 59.

ratzingeriano de fé, não podem ser excluídas a razão e a filosofia, a conversão a fé da Igreja, e a aceitação do Magistério em sua atividade dogmática. Mas essa fé não é apenas uma disposição humana, ou um estado de espírito de alguém que crê em algo. A fé que Ratzinger assume é a fé cristã, a fé eclesial, como transmitida pela Igreja Católica. Por isso, quando fala da importância da fé, o conteúdo dessa fé e a sua natureza são bem delimitados. Além disso, a forma dessa fé está associada à conversão, portanto, a hermenêutica da fé não seria apenas a hermenêutica de um sujeito isolado, mas a hermenêutica de toda a Igreja, enquanto corpo único, que une passado presente e futuro, ou seja, tudo o que a Tradição dessa Igreja produziu é importante para o pensar teológico atrelado à unidade na cabeça, que é o próprio Jesus Cristo. Portanto, a hermenêutica da fé é uma hermenêutica da conversão, onde o sujeito que guia o pensar não é apenas toda a Igreja e as verdades de fé que ela alcançou nas suas reflexões e definições ao longo de toda a história, mas o próprio Jesus Cristo.

4.3.2.

A Universidade: a teologia e as outras ciências

Outro catalizador para a reflexão de Ratzinger acerca da confirmação da natureza fundamental e primariamente eclesial da teologia é a possibilidade da sua dupla morada. Nosso autor constata, que de início, o lugar da teologia foram os ambientes eclesiais, exclusivamente. Com a gradativa transferência da teologia para a universidade, no século XI, ela aprofundou e ressaltou cada vez mais o seu aspecto científico e racional, um avanço positivo. Hoje, a teologia precisa justificar o seu lugar na casa das ciências, a universidade, e, por isso, muitos teólogos têm entendido, que, para tanto, é necessário abrir mão, ou até mesmo combater a natureza eclesial da teologia, para, assim, firmar-se a teologia como uma ciência digna. Como já se viu, sua natureza está estritamente ligada à fé e ao Magistério, que são erroneamente compreendidos por muitos teólogos, segundo Ratzinger, como impeditivos a real reflexão científica e racional da teologia. Ratzinger entende que o problema está no fato de que muitos teólogos esqueceram de que o lugar por excelência da teologia não é a universidade, mas sim a Igreja. O fato de a teologia possuir um lugar dado pela sociedade na universidade é um privilégio para a teologia, porém não deve transformar-se, segundo Ratzinger, em desfiguração da sua real natureza. O lugar da teologia na universidade é consequência direta do seu lugar na Igreja e de sua relação com a fé cristã. A teologia apenas será realmente

relevante para a sociedade e para a universidade caso se mantenha em ligação com a palavra da fé, que é a verdade. A teologia dessa forma, será uma memória crítica para as ciências, quanto ao seu real objeto, a verdade, do qual, elas infelizmente, têm se esquecido⁸¹⁶.

O processo filosófico de abandono da metafísica e da ontologia legou às ciências o pressuposto do abandono da verdade. Ratzinger não é inimigo das ciências, mas afirma a necessidade de elas se voltarem novamente a verdade como objeto ultimo do conhecimento. Fazer ciência, para muitos, não é mais uma tarefa de aproximação à verdade do ser, mas uma manipulação do real, feita mediante hipóteses probabilísticas. Atualmente, muito se debate o papel das ciências na teologia. Para Ratzinger, antes de qualquer aproximação de conteúdo e de método entre teologia e ciências, aquela deve lembrar criticamente essa, de seu papel de busca pela verdade, caso tenha se esquecido. O objeto da teologia é a verdade, é Deus, seu objeto é amplo e transcendente, universal, global. Os objetos das ciências são particulares, temáticos e devem apontar para a relação com o todo, algo que se perdeu. Enquanto essa relação com a verdade do todo não for reconstruída, a teologia terá sérias dificuldades para se relacionar de maneira cooperativa com elas. Ratzinger não apregoa que a teologia deva prescindir das ciências, do seu conhecimento e do seu legado, mas não se pode deixar de ressaltar que sua opinião é, crítica, pois entende que essa relação precisa existir e deve existir, contudo, dentro dos parâmetros adequados e verdadeiros.

4.3.2.1.

Natureza teológica da exegese

Ratzinger valoriza a tarefa da teologia, mas a subordina à fé, que é primeira. A teologia, nessa perspectiva, é uma serva da fé. Não apenas isso, nosso autor afirma, que a Bíblia deve ser o ponto de partida e o fundamento de toda e qualquer teologia

A sagrada Teologia apoia-se, como em seu fundamento perene, na palavra de Deus escrita e na sagrada Tradição, e nela se consolida firmemente e sem cessar se rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade contida no mistério de Cristo. As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo facto de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia (3). Também o ministério da palavra, isto é, a pregação pastoral, a catequese, e toda a espécie de instrução cristã, na qual a homilia litúrgica deve ter um lugar principal, com proveito se alimenta e santamente se revigora com a palavra da Escritura⁸¹⁷.

⁸¹⁶ RATZINGER, J., A Instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 98-102.

⁸¹⁷ DV 24.

Preocupar-se com a interpretação bíblica é estar atento ao fato de que se a Bíblia for interpretada de forma equivocada, a teologia pode sofrer prejuízos incalculáveis, pois se alma está doente, todo o corpo pode sofrer. Esse ponto revela outro aspecto do que ele entende como método, até onde a compreensão da natureza da teologia influencia em sua relação com a Sagrada Escritura e Teologia Sistemática.

Para Ratzinger, a exegese bíblica é uma ciência teológica, é o núcleo central do método teológico. Para aclarar a problemática ele cita o exemplo de Gregório de Nissa (330-395), que enfrentou semelhante polêmica contra Eunômio (335-393). Gregório aconselhava seu opositor a não confundir a teologia com a ciência da natureza pois, tem relação com o mistério. Ratzinger compara a exegese moderna, histórico-crítica, à postura de Eunômio, que relega a compreensão de Deus ao impossível, a fim de ser capaz de compreender a mensagem bíblica como uma realidade inteiramente natural e humana, segundo os métodos científicos atuais. Analisar o texto bíblico dessa maneira é não ser capaz de compreender a profundidade e o dinamismo da palavra de Deus. Nesse texto Ratzinger utiliza expressão dissecar, referindo-se ao procedimento metodológico que os cientistas naturais empreendem em seu objeto, como por exemplo uma dissecação de um animal, para compreender o seu funcionamento biológico. Nosso autor afirma que com as Escritura esse procedimento de ruptura, de separação possui limites, pois o real significado dos textos bíblicos não é alcançado ao serem analisados isoladamente, mas apenas quando tomados em conjunto⁸¹⁸.

Conforme apresentou-se na seção 4.1, Ratzinger entende que os problemas da exegese atual estão ligados aos que a filosofia criou para si mesma e para o pensamento científico⁸¹⁹. A filosofia fechou-se para a fé ao restringir a racionalidade humana ao puramente positivo⁸²⁰. A exegese, tendo assumido esse pressuposto, limitou-se de igual forma⁸²¹.

Ratzinger busca compreender a raiz do problema. A questão consiste em compreender e distinguir os dois níveis do texto bíblico, o histórico e transcendente. Outra questão é a possível contradição entre a racionalidade científica, o que ela afirma ser possível, e o que a Bíblia afirma sobre o mundo. Isso não se equaciona

⁸¹⁸ RATZINGER, J., *El poder de Dios nuestra esperanza*, p. 423-425.

⁸¹⁹ RATZINGER, J., *Fé, Filosofia e Teologia*, p. 13-26.

⁸²⁰ RATZINGER, J., *As novas problemáticas surgidas nos anos 1990*, p. 127.

⁸²¹ RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo*; FISICHELLA, R., *Verità fede e ragione* in J. Ratzinger, p. 27-43; RUH, U., *Joseph Ratzinger, crítico de la Modernidad*, p. 203-219.

pela simples síntese entre a ciência e a fé, pois o que essa afirma ultrapassa as verdades que a ciência alcança, “trata-se de ver o que pode a razão e por que é que a fé pode ser razoável e a razão aberta à fé”⁸²².

Em *Puntos de referencia cristologicos*, capítulo da obra *Miremos al traspasado*, Ratzinger nos dá valioso elementos que se coadunam ao que tem sido apresentado nessa seção. Esse texto é dividido em sete teses, com o objetivo de fundamentar aquilo que ele entende como cristologia espiritual. Na terceira tese ele afirma: “Porque a oração é o centro da Pessoa de Jesus, a participação em sua oração é o pressuposto para conhecer e compreender Jesus”⁸²³. Segundo Ratzinger, o conhecimento teológico, e, nesse caso mais específico, o cristológico, funda-se em certa configuração ou assimilação de quem conhece ao objeto conhecido. O semelhante conhece o semelhante. Pessoalmente e espiritualmente, para que haja conhecimento, é necessário certo grau de simpatia, pelo qual a realidade espiritual correspondente se faça uma só com o sujeito conhecedor, tornado capaz de compreendê-la. Ratzinger afirma que um dos principais atos de toda a religião é a oração, que, na religião cristã possui um significado especial, uma atitude humana de entrega, de genuíno sentimento existencial de fé. A oração é um ato central e constitutivo da pessoa de Jesus, a sua comunicação com o Pai. Só é possível conhecer a Pessoa de Jesus de forma real ao assumir a mesma atitude que Ele⁸²⁴. A participação na oração de Jesus, que é um ato de amor, de despojamento, não é uma espécie de condição de piedade da leitura do evangelho, mas uma chave que abre a verdadeira natureza do conhecimento de Deus, que é relacional. Cristologia não é simplesmente sistematização de conteúdos bíblicos, mas conhecimento real e espiritual de Deus através de Cristo⁸²⁵. Porém, só por meio de uma correta interpretação teológica das Escrituras, é possível compreender tais afirmações.

Ratzinger encontra, nas páginas do Novo Testamento, uma teoria teológica do conhecimento (epistemologia teológica), ligada à oração, no exemplo de Ananias que foi enviado a Paulo, a fim de recebê-lo na Igreja (At 9,10-19). A prova que Ananias teria da verdade sobre Paulo é que ele estaria em oração. Ao rezar, Paulo se liberta da cegueira e caminha em direção à visão espiritual. Ratzinger afirma que aquele que reza começa a ver. A oração é o olho que ama.

⁸²² RATZINGER, J., La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis, p. 186.

⁸²³ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 28.

⁸²⁴ RATZINGER, J., Cristo e sua Igreja, p. 112-113.

⁸²⁵ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 28-30.

Os verdadeiros avanços da cristologia nunca vieram de uma pura teologia escolar, tampouco da moderna teologia, da história dos dogmas, da antropologia orientada segundo as ciências humanas, etc... Tudo isso é importante, tão importante quanto é a escola. Porém não basta: deve juntar-se à teologia dos santos, que é teologia da experiência. Todos os avanços teológicos reais têm sua origem no amor e em sua força visual⁸²⁶.

Nessa citação, Ratzinger mostra o quanto o relacionamento da teologia com as demais ciências precisa ser reafirmado, porém feito com o fundamento primordial da fé.

4.4.

Dei Verbum: Eixo central para compreensão do método teológico de J. Ratzinger

Elemento fundamental para compreender o método teológico de Joseph Ratzinger, é a interpretação da Sagrada Escritura inserida em uma instância maior, a Revelação. Ou seja, interpretação das Escrituras é para Ratzinger uma tarefa que também é realizada pela Tradição e depende dessa mesma Tradição para que possa ser de fato teologia, pois ela a fornece o modelo e os pressupostos. Teologia é também uma tarefa da Tradição. Portanto, a *Dei Verbum*, assume, no pensamento de Ratzinger, proeminência para compreender a parte positiva e articulada do seu método teológico, o que de certa forma também revela a sua compreensão do que é a natureza da teologia. Nessa constituição, Escritura e Tradição são os dois temas implicados na compreensão da Revelação. Nosso autor busca delinear o seu trabalho teológico de acordo com ela⁸²⁷. Grande parte das análises que Ratzinger faz dos métodos histórico-críticos têm como pressuposto a Constituição. Não é possível compreender os juízos de Ratzinger nessa questão, sem antes entender a importância da *Dei Verbum* em seu pensamento⁸²⁸. Através desses elementos, que o autor destaca de forma indireta, porém positiva, pode-se compreender melhor seu método teológico. Nessa seção são apresentados aspectos do pensamento de Ratzinger, ligados à *Dei Verbum*, que explicitam os eixos centrais do seu pensamento relacionadas a essa questão: A relação entre Escritura, Igreja e Tradição, a natureza teológica da exegese e suas relações com o Magistério e as relações entre Escritura, Magistério e Teologia.

⁸²⁶ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 30-31.

⁸²⁷ SODING, T., La vitalidade de la Palabra de Dios, p. 21-95.

⁸²⁸ DÍAZ, R. J. M., El pensamiento de Joseph Ratzinger sobre los métodos de interpretación de la Escritura, p. 69-84.

4.4.1.

Escritura, Tradição e Igreja. Princípios articuladores

Segundo Ghiberti, para Ratzinger, não é possível teologia sem interpretação da Bíblia que esteja ligada à Tradição, logo, à Igreja⁸²⁹. Em seu pensamento, Ratzinger deixa entrever que Tradição e Igreja são conceitos necessários para compreensão recíproca, ao menos Igreja é um conceito fundamental para se compreender Tradição. Recuperar a confiança na continuidade da memória da Igreja é fundamental e ela está na Tradição⁸³⁰. Também, Escritura e Tradição são fundamentais para uma metodologia teológica consequente. Essa deve possuir um caráter crítico em relação a qualquer forma de pensamento teológico e exegético que a ela se contraponha. Na metodologia teológica de Ratzinger, não é possível pensar Escritura, Tradição e Igreja de maneira isolada, como se fossem independentes entre si:

A compatibilidade com a memória básica da Igreja é a norma para aquilo que se deve considerar como histórica e objetivamente fiel à mesma, em contraposição ao que provém não da palavra bíblica, mas da própria reflexão⁸³¹.

Para Ratzinger, a verdadeira história é aquela que está em consonância com a memória positiva da Igreja. Para Ratzinger a fé da Igreja não é apenas a chave de interpretação da Escritura, mas também o critério de toda a interpretação, e de seus pressupostos hermenêuticos, filosóficos e ideológicos que se contraponham à fé da Igreja⁸³². Ratzinger não descarta a possibilidade de que a Igreja possa aprender com o desenvolvimento da história. Cada momento histórico faz surgir novas perguntas à fé, e essas perguntas carregam em si a possibilidade de descobrir novas facetas e aplicações da fé, proporcionando à fé da Igreja um aprofundamento maior no conhecimento da verdade. Porém, a história não deve ser a medida nem o fim da teologia, por isso, uma metodologia teológica estritamente histórica é incompleta⁸³³. Tal questão também está ligada à historicidade e da evolução do dogma. A tais demandas Ratzinger responde, ao abordar as relações entre Tradição e Escritura.

⁸²⁹ Ghiberti, G., *L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa nella teologia di J. Ratzinger*, p. 45-64.

⁸³⁰ Ratzinger, J., *Meditación previa sobre el sentido permanente del Año Jubilar 2000*, p. 77-81.

⁸³¹ Ratzinger, J., *Origem e natureza da Igreja*, p. 12-13.

⁸³² Blanco, S. P., *Presentación a la obra Leyendo la Biblia com el Papa Benedicto*, p.19-22.

⁸³³ Ratzinger, J., *Origem e natureza da Igreja*, p. 13.

A resposta de Ratzinger a tais questões podem ser encontradas em suas réplicas dirigidas às críticas empreendidas à forma como o Catecismo da Igreja Católica faz uso da Bíblia. Tais críticos afirmam que o Catecismo utiliza a bíblia de forma literalista e fundamentalista, apenas utilizando as Escrituras como uma prova ao que já está afirmado pelo Dogma. Tais críticos entendem que a forma correta de interpretar as Escrituras é por meio dos métodos histórico-críticos, porém a hermenêutica por eles defendida é aquela de ruptura com a Tradição e os dogmas⁸³⁴. Nosso autor afirma que os conteúdos fornecidos pela exegese histórico-crítica são um conjunto de hipóteses que mudam a todo instante, não gozando de consenso entre os exegetas. Em contrapartida, o Catecismo é um livro que deve servir como referência segura à fé, um bastião no ensino da doutrina católica. Além do que, o Catecismo dedica uma parte especial à relação entre a interpretação da Escritura e o testemunho da fé, onde é questionada a natureza meramente histórica da interpretação da Escritura em contraposição a uma verdadeira interpretação teológica. Essa seção foi elogiada por importantes exegetas, que a consideraram um bom ponto de partida metodológico. Para refletir sobre esse tema, Ratzinger entende que é necessário ter na consciência o que exatamente é a Escritura e o que a torna, em certa medida, heterogênea, cujo tempo de formação engloba cerca de um milênio, um único livro sagrado, que como tal é interpretado⁸³⁵.

Para nosso autor, se essa pergunta é compreendida em sua raiz mais profunda, ficará evidente que esse problema toca a especificidade da fé cristã e sua compreensão da Revelação. No prefácio ao livro *Jesus de Nazaré*, ele afirma que a fé cristã está ligada a uma história coerente. Porém, os acontecimentos relatados na Bíblia são significativos para a fé, pois tem-se a certeza que Deus agiu neles de forma específica, e que esses transcendem o tempo e as épocas⁸³⁶. As palavras proclamam os acontecimentos e esses dão sentido às palavras. Nesse ponto reside a importância da história bíblica e sua estrutura, que reflete a história de um povo. Não é, porém, apenas esse povo o sujeito que fala, mas o é também o próprio Deus⁸³⁷. Ratzinger afirma que:

Só o sujeito do qual essa literatura nasceu, o povo de Deus peregrino, faz desta coleção literária, com toda a sua variedade e os seus aparentes contrastes, *um único* livro. Mas este povo sabe que não fala nem age por si, mas é devedor Àquele que faz dele um povo: o próprio Deus vivo que lhe fala através dos autores de cada livro⁸³⁸.

⁸³⁴ RATZINGER, J., El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?, p. 139-160.

⁸³⁵ RATZINGER, J., El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?, p. 143.

⁸³⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 12-13.

⁸³⁷ RATZINGER, J., El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?, p. 144.

⁸³⁸ RATZINGER, J., La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis, p. 180.

Segundo Ratzinger, a figura do autor, um dos dados mais importantes para a exegese histórica, está articulada da seguinte forma: o autor individual é sustentado pelo seu povo. Posteriormente, através de outros sujeitos, pertencentes a esse mesmo povo, os livros passam por um processo de aperfeiçoamento⁸³⁹. Nesse ponto, Ratzinger enxerga o valor da crítica da redação e da tradição⁸⁴⁰. Através desse processo se revela a transcendência, que opera profundamente, purificando e fazendo evoluir através da obra do Espírito que guia os acontecimentos e a as palavras⁸⁴¹. Por isso, Ratzinger considera importante que a hermenêutica abarque os aspectos diacrônicos, pois esses revelam o real autor e o sentido da evolução textual⁸⁴².

A reflexão sobre esse processo de formação dos textos bíblicos revela a complexidade da interpretação, que se agrava ao prescindir da visão crente. Para Ratzinger, quem vive a fé desse mesmo povo, autor humano dos textos, estando inserido neste processo, é capaz de compreender realmente quem está operando; por isso, o intérprete deve levar em conta a fé, para que realmente se possa falar de interpretação teológica. Isso não elimina o aspecto histórico, mas o eleva a uma nova dimensão⁸⁴³.

Ratzinger apresenta a dupla dimensão da correta exegese bíblica: a histórica e a teológica, ao considerar a Bíblia como uma unidade, um livro Sagrado. Essa última exige que outras metodologias sejam utilizadas⁸⁴⁴. A *Dei Verbum* e o Catecismo da Igreja Católica salientam a necessidade de levar em consideração as intenções originais dos autores, seu contexto e cultura, que proporcionam a sua forma de expressão. Mas, para que realmente seja teológica, a exegese deve levar em consideração a unidade vital entre o povo de Deus com o Antigo e Novo Testamento, o conteúdo e a unidade de toda a Escritura lidos na Tradição viva de toda a Igreja, prestando atenção à analogia da fé⁸⁴⁵. Nesse ponto, é possível que Ratzinger esteja também dirigindo uma crítica às teologias liberais, que em nome de uma objetividade histórica na interpretação bíblica, prescindem de todo o conteúdo do dogma, de tudo aquilo que o Cristianismo sempre creu como verdade

⁸³⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 16-17.

⁸⁴⁰ DV 12.

⁸⁴¹ RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 145.

⁸⁴² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 14-15.

⁸⁴³ RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 145.

⁸⁴⁴ DV 12.

⁸⁴⁵ RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p.145-146.

de fé acerca dos conteúdos centrais e fundamentais, como a dupla natureza de Jesus Cristo.

Ratzinger afirma que se pode reconhecer no Catecismo da Igreja Católica uma visão correta da interpretação das Escrituras, que leva em consideração as tendências da exegese atual. Cita como exemplo a exegese histórico-canônica, também no prefácio ao primeiro volume da obra *Jesus de Nazaré*⁸⁴⁶, que enfatiza a unidade da Bíblia como princípio interpretativo, e, além disso, reconhece a importância metodológica das ferramentas sincrônicas e diacrônicas. Afirma que, o vínculo essencial da Escritura com a Tradição é enfatizado por exegetas famosos da atualidade, nas mais diversas confissões cristãs, e que uma exegese separada da vida da Igreja e de suas experiências históricas torna-se uma mera hipótese⁸⁴⁷. Observa-se que a hermenêutica de Ratzinger é de continuidade e união, não de ruptura, dissecação ou separação, e mais, de aperfeiçoamento, nunca de desconstrução.

Ratzinger afirma que, a partir da complexidade da natureza bíblica, se deduz que não se pode fixar o significado dos textos apenas pelas intenções históricas do primeiro autor, esse na maioria das vezes é estabelecida de forma hipotética. Como os textos foram formados em um processo de evolução, seu potencial de sentido se abre com amplitude cada vez maior, razão pela qual o texto não pertence a um autor particular⁸⁴⁸. Por isso, ele não pode estar vinculado apenas a um momento histórico, pois ficaria preso ao passado. Ler a Escritura como unidade significa precisamente que na história se encontra o presente e o futuro⁸⁴⁹.

Nosso autor afirma que a doutrina dos múltiplos sentidos da Escritura, desenvolvida pelos Padres da Igreja e sistematizada na Idade Média, é novamente reconhecida como adequada. O primeiro deles, o sentido literal, ou seja, o sentido histórico-literário, busca apresentar o significado de acordo com o momento histórico do texto. O segundo é alegórico, que tem Orígenes como grande representante, foi pejorativamente rejeitado pela mentalidade científica moderna. A intenção dos Padres ao buscar esse sentido era inserir os textos particulares no âmbito do conjunto e elevar o seu significado aos diferentes momentos históricos. O terceiro é o sentido moral, ele considera que a palavra de Deus é também

⁸⁴⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 15-17.

⁸⁴⁷ RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 148-149.

⁸⁴⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 15.

⁸⁴⁹ DV 11; RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 146-147.

orientação, que exige do leitor uma postura ética, que abranja toda a sua vida. O quarto é o sentido escatológico, chamado pela Tradição de anagógico, que destaca a relevância soteriológica dos fatos⁸⁵⁰.

Ratzinger entende que essa compreensão da Bíblia, no contexto da história viva e continuada do povo de Deus, conduz a uma importante consideração a respeito da essência da fé cristã. O Cristianismo não é uma religião do livro, a fé não se refere apenas a um livro, assim ele se configuraria a única e definitiva instância para o crente. No centro da fé cristã está uma pessoa, Jesus Cristo, Palavra Viva de Deus, mediador da Revelação e da salvação. A Sagrada Escritura só pode ser corretamente compreendida se mantida em uma relação vital com Ele⁸⁵¹. E, dado que Cristo edificou e edifica no presente a Igreja, o povo de Deus, seu organismo vivo, seu corpo, para que haja relação com Ele é fundamental a relação com o seu corpo vivo, a comunidade eclesial, o autêntico proprietário humano da Bíblia⁸⁵². Assim, o autor salienta a Igreja como o local apropriado também para a interpretação da Bíblia⁸⁵³, onde, a sincronia e a diacronia com o povo de Deus é experimentada. Fora desse contexto a Bíblia seria simplesmente uma coleção literária mais ou menos heterogênea. Por isso, não podem ser separadas Escritura, Tradição e Igreja.

Na quarta tese que compõe a fundamentação do sua cristologia espiritual, Ratzinger fez uma afirmação que está fundamenta ainda mais o exposto nessa seção:

A comunhão com a oração de Jesus inclui a comunhão com seus irmãos. O ser o estar com sua Pessoa, que surge do participar em sua oração, constitui então essa companhia, esse ser-com, abarcador e entranhável, que Paulo denomina “Corpo de Cristo”. Por isso, a Igreja – o “Corpo de Cristo” – é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Em sua memória o passado se faz presente, porque nela Cristo está vivo e presente⁸⁵⁴.

Jesus ensinou seus discípulos a orarem dizendo: “Pai nosso” (Mt 6,9). Nenhum homem pode referir-se a Deus como Jesus, apenas na comunidade que Jesus inaugurou, pois todos são criados por Deus uns para os outros, assumir a

⁸⁵⁰ RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 147.

⁸⁵¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré*, V. I, p. 15.

⁸⁵² RATZINGER, J., *El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?*, p. 147-148.

⁸⁵³ BLANCO, S. P., *Presentación a la obra Leyendo la Biblia con el Papa Benedicto*, p. 22-30.

⁸⁵⁴ RATZINGER, J., *Puntos de referencia cristológicos*, p. 31.

paternidade de Deus é reconhecer esse fato⁸⁵⁵. A verdadeira invocação humana de Deus como Pai só é feita se cada um está realmente voltado para o seu próximo⁸⁵⁶.

Ratzinger entende que ainda que Jesus tenha tido uma relação singular com o Pai, ele não abandonou o modelo religioso de caráter comunitário, viveu, como mostram os Evangelhos, a tradição de fé do povo judeu. Sua relação com o Pai também era uma relação com Moisés e Elias (Mc 9,4), nesse diálogo ele superou a letra e abriu o espírito do Antigo Testamento, para revelar o Pai no Espírito, mas essa superação não destruiu a tradição religiosa, levou-a à sua profundidade e cumprimento, renovando o povo de Deus, abrindo para todos o acesso ao Pai. Jesus transforma o antigo povo de Deus em novo, acolhendo os que creem nele na comunidade⁸⁵⁷.

Jesus entrou em um sujeito de tradição já existente, no povo de Deus de Israel, por meio de seu anúncio e de toda a sua pessoa, e nele fez possível a convivência, o ser com os demais, por meio de seu próprio e mais íntimo ato de ser: seu diálogo com o Pai. Esse é o conteúdo mais profundo daquele acontecimento com o qual ensinou seus discípulos dizer “Pai nosso”⁸⁵⁸.

Ratzinger afirma que estar com e ver Jesus, pressupõe comunhão em e com o sujeito da Tradição viva que a ele está ligada, a Igreja. Sem ela, a mensagem de Jesus não poderia sobreviver e gerar vida nos tempos futuros da história humana. O Novo Testamento como livro pressupõe a Igreja como sujeito, pois cresceu nela e a partir dela. A fé da Igreja é responsável pela sua unidade interna e também com os escritos do Antigo Testamento. A união entre Tradição e conhecimento de Jesus está patentemente visível nas páginas do Novo Testamento⁸⁵⁹.

Essa união do conhecimento religioso, do conhecimento de Jesus e de Deus com a memória comunitária da Igreja não separa nem dificulta de modo algum a responsabilidade pessoal da razão. Cria, melhor, o lugar hermenêutico da compreensão racional, ou seja, conduz ao ponto de fusão entre o eu e os demais, e assim se transforma no âmbito de compreensão. Essa memória da Igreja vive por ser enriquecida e aprofundada pela experiência do amor que adora, porém também pode ser purificada sempre de novo pela razão crítica. A eclesialidade da teologia, segundo resulta do dito, não é, portanto, nem coletivismo teórico cognoscitivo nem uma ideologia que viola a razão, sim um espaço hermenêutico que a razão necessita simplesmente para poder atuar como tal⁸⁶⁰.

Nessa citação, Ratzinger lança luz sobre a questão hermenêutica, não usa o termo hermenêutica da fé, mas deixa bastante claro que a correta interpretação das Escrituras, se dá na comunidade de fé. Essa comunidade de fé é uma espécie de

⁸⁵⁵ RATZINGER, J., Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, p. 76.

⁸⁵⁶ RATZINGER, J., Pontos de referencia cristológicos, p. 31.

⁸⁵⁷ RATZINGER, J., Cristo e sua Igreja, p. 115.

⁸⁵⁸ RATZINGER, J., Pontos de referencia cristológicos, p. 35.

⁸⁵⁹ RATZINGER, J., Cristo e sua Igreja, p. 116.

⁸⁶⁰ RATZINGER, J., Pontos de referencia cristológicos, p. 37.

espaço racional que proporciona a correta interpretação bíblica. Nessa passagem Ratzinger também associa a hermenêutica à própria teologia, deixando implícito que a teologia é uma atividade hermenêutica. E que essa hermenêutica é eclesial e depende da Tradição, ou seja, é uma hermenêutica da fé. Interessante notar que Ratzinger emprega o termo razão, mas, obviamente, a significância desse termo para nosso autor é aquele doado pela tradição filosófica mais clássica. Mas, apesar disso, ele entende que é necessário englobar na compreensão da razão teológica a tarefa hermenêutica, muito enfatizada pela teologia moderna e contemporânea. Mas, como tudo o que Ratzinger reflete e aglutina em sua teologia, não poderia ser diferente com a hermenêutica, é preciso uma ressignificação crítica para que possa realmente fornecer aquilo que ela possui de bom e verdadeiro para ciência da fé.

4.4.2.

Escritura e Magistério. Fonte e guarda da teologia

O desejo de a teologia isolar-se da Igreja e constituir-se como uma ciência autônoma, sem ligações com a autoridade eclesial, a fé e o Magistério trouxe consequências muito graves à ciência da fé⁸⁶¹. Nesse âmbito, Ratzinger irá defender aquilo que sempre foi fundamental para o método teológico, o dogma e a palavra do Magistério.

Ratzinger defende que o Magistério tem relações com a exegese, pois está a serviço da Sagrada Escritura e da Tradição, e essas estão englobadas em um horizonte maior, que é a divina Revelação. Assim salienta a autoridade do Magistério da Igreja⁸⁶². Pois, na Igreja vive a Tradição, que alimenta e depende diretamente da Igreja para desenvolver-se em um processo que recebe sua dinâmica do Espírito Santo⁸⁶³. Em determinados casos em que a fé era posta de lado e os resultados da exegese e da teologia eram contrários ao dado de fé da Igreja, o Magistério interferiu para salvaguardar a fé, e o fez não apenas reafirmando a fé da Igreja, mas corrigindo as concepções filosóficas e metodológicas. E, o principal, reafirmando o que a Bíblia tem de especial: a natureza divina e transcendental da Palavra de Deus. O Magistério é responsável e foi fundamental para que a Bíblia tivesse a sua justa hermenêutica⁸⁶⁴. Dessa forma, evidencia-se o quanto são

⁸⁶¹ RATZINGER, J., Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, p. 39-43.

⁸⁶² RATZINGER, J., La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis, p. 183.

⁸⁶³ RATZINGER, J., El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época?, p. 148.

⁸⁶⁴ RATZINGER, J., La relación entre Magistério de la Iglesia y exégesis, p. 175-187.

importantes no pensamento de Ratzinger, a fé da Igreja, a Tradição e o Magistério para uma crítica saudável e uma hermenêutica correta, que possibilite à Bíblia apresentar o mais profundo do seu ser, a Revelação de Deus. Somente assim a exegese pode dar a sua específica contribuição à teologia:

A fé vem antes da teologia; ela é a busca de compreender a palavra que não foi inventada por nós, que desafia nosso pensar, mas nunca submerge nele. Esta palavra que antecede a pesquisa teológica é a medida da teologia; ela necessita de seu órgão próprio, o Magistério, que Cristo entregou aos apóstolos e através deles a seus sucessores⁸⁶⁵.

A teologia, de acordo com as palavras de Ratzinger, é uma serva da fé, sujeita ao Magistério⁸⁶⁶. A partir de sua experiência pessoal, enquanto teólogo, nosso autor confessa que nunca buscou construir um sistema de teologia próprio, que sempre buscou pensar com a fé da Igreja e seus grandes mestres. A teologia não é uma ciência como as outras, é ciência da fé, feita na comunidade de fé, a partir da fé e para a interpretação e explicação da fé, não prescindindo do seu caráter missionário, a serviço do evangelho e do Reino de Deus.

Não poderia conceber uma teologia puramente filosófica. O ponto de partida é, primeiro, a Palavra. Que acreditemos na palavra de Deus, que procuremos conhecê-la realmente e compreendê-la, e que pensemos com os grandes mestres da fé. A partir daí, minha teologia está um pouco marcada pela Bíblia e pelos Padres da Igreja, sobretudo por Santo Agostinho. Mas procuro, naturalmente, não me deter na Igreja antiga, mas ter presentes os grandes cimos da fé e também integrar o pensamento contemporâneo no diálogo⁸⁶⁷.

Um dos eixos metodológicos na cristologia de Ratzinger é a importância dada ao desenvolvimento do dogma cristológico nos grandes Concílios Ecumênicos, principalmente os dos primeiros séculos. Nosso autor entende o valor desses grandes acontecimentos da história da Igreja para a compreensão da cristologia, devido ao valor que ele reconhece à Tradição. Os dogmas são dados da Revelação, pois são frutos da Tradição, por isso iluminam o conteúdo da Bíblia e são por ela iluminados.

Segundo Vidal, em Ratzinger, com as formulações dogmáticas não se perde em matéria cristológica, ganha-se consideravelmente. Uma cristologia atenta à herança eclesial não trai a história e o testemunho bíblico. O dogma está a serviço da Palavra de Deus, para uma verdadeira cristologia bíblica, por isso, ajuda de

⁸⁶⁵ RATZINGER, J., A Instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 91.

⁸⁶⁶ DV 23.

⁸⁶⁷ RATZINGER, J., O sal da Terra, p. 54.

forma precisa, como instrumento heurístico de investigação teológica sobre a identidade de Jesus⁸⁶⁸.

Pode-se encontrar nessa convicção, uma resposta de Ratzinger às críticas liberais aos dogmas. Como exemplo, pode-se ver a relação entre o título bíblico Filho de Deus e o dogma cristológico, já presente no pensamento de Ratzinger desde *Introdução ao Cristianismo*. Nessa obra, Ratzinger reflete sobre o tema com profundidade⁸⁶⁹. O tema reaparece em seu texto *Pontos de referência cristológicos*.

O núcleo dos dogmas definidos nos primeiros Concílios eclesiais consiste em afirmar que Jesus é o verdadeiro Filho de Deus, que possui a mesma essência do Pai e, por meio da encarnação, também possui a mesma essência que nós. Em última instância, essa definição é a interpretação da vida e da morte de Jesus, que sempre estiveram determinadas por seu diálogo filial com o Pai. Por tanto, não é possível separar ou opor uma cristologia dogmática e outra bíblica, do mesmo modo que não se pode separar cristologia e soteriologia. Do mesmo modo, cristologia de cima e cristologia de baixo, teologia da encarnação e teologia da cruz configuram uma realidade indissolúvel⁸⁷⁰.

Ratzinger entende que os primeiros Concílios, ao usarem o termo “Filho da mesma essência”, buscavam traduzir o testemunho bíblico em linguagem filosófica e teológica⁸⁷¹. Ratzinger analisa a oposição, bastante difundida, segunda a qual a Escritura, de origem hebreia, e o dogma, de origem grega, vivem em duas culturas diferentes. De acordo com ela, a transformação dos testemunhos bíblicos em um pensamento marcado pela filosofia grega, alterou o testemunho bíblico sobre Jesus, transformando-o em aporias filosóficas e interpretando-o como doutrina ontológica estranha à Escritura⁸⁷².

Segundo Ratzinger, o Concílio de Niceia, ao afirmar “da mesma essência do Pai”, vai além da linguagem bíblica. Esse fato despertou diversas disputas, desde a época de sua definição, até nossos dias. Muitos o acusaram de desvio, não apenas de linguagem, mas do modo de pensar bíblico. Só é possível responder essa interpretação ao se precisar exatamente o que significa a expressão “da mesma essência”. Ratzinger afirma que a expressão nada mais é do que a tradução da palavra filho em linguagem filosófica. Mas qual o sentido dessa tradução quando aplicada a Jesus? A palavra filho é de uso comum na linguagem religiosa. Porém,

⁸⁶⁸ VIDAL, T. J., Mirar a Jesus e “ver” al Hijo de Dios; hecho hombre para nuestra Redención, p. 68.

⁸⁶⁹ RATZINGER, J., Introdução ao Cristianismo, p. 161-170.

⁸⁷⁰ RATZINGER, J., Pontos de referência cristológicos, p. 38.

⁸⁷¹ RATZINGER, J., Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, p. 76-77.

⁸⁷² RATZINGER, J., Pontos de referência cristológicos, p. 38-39.

quando referida a Jesus ela ganha um sentido pleno e completamente novo, não se tratando apenas de uma metáfora ou de um simbolismo⁸⁷³.

Quando o Concílio de Niceia usa a expressão, quer afirmar que a palavra “Filho” quando aplicada a Jesus, é segundo “... o máximo grau da realidade da palavra. Central do Novo Testamento, a palavra Filho, deve ser compreendida literalmente.”⁸⁷⁴. Assim, o Concílio não afirma nada de novo, apenas defende o termo de todo o simbolismo. Jesus não é simplesmente designado “Filho de Deus”, Ele o é. Dessa forma:

Deus não permanece eternamente escondido sob nuvens de imagens que cobrem, mas que manifestam. Ele, sendo Filho, toca realmente os homens e se deixa tocar realmente por eles. Quando o Novo Testamento fala do Filho, rompe o véu das imagens da história das religiões e nos mostra a realidade, a realidade que podemos estar, viver e morrer⁸⁷⁵.

Ainda sobre os dogmas cristológicos e sua relação com a cristologia bíblica, Ratzinger afirma:

Para uma correta compreensão da unidade interior da teologia bíblica e da teologia dogmática, de teologia e vida religiosa, a denominada teologia neocalcedônica, recapitulada no terceiro Concílio de Constantinopla (680-681), cumpre um papel muito importante. Só a partir desta teologia se abre plenamente o sentido do dogma de Calcedônia (451)⁸⁷⁶.

Essa afirmação de nosso autor não está em que ele faz uma escolha por uma corrente de interpretação do dogma cristológico, mas sim, em uma opção que reflete a sua decisão em valorizar metodologicamente o conteúdo do dogma e da Tradição da Igreja⁸⁷⁷.

A redescoberta do valor do dogma evidencia as relações existentes entre cristologia e soteriologia. Por isso, Ratzinger dialoga com o que a teologia contemporânea afirma sobre elas⁸⁷⁸. No debate sobre Cristo se fala da libertação, da salvação do homem. Nosso autor se pergunta o que, na verdade, liberta o homem e para que? O que significa libertação? Pode o homem ser livre fora da verdade? Ratzinger afirma que para ser realmente livre o homem deve ser “como Deus”⁸⁷⁹. Para Ratzinger a verdadeira liberdade está na verdade. Querer ser como Deus é a medida de todos os programas de libertação da humanidade. Querer ser livre está na essência do homem. Uma verdadeira antropologia da libertação deve levar em

⁸⁷³ RATZINGER, J., Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, p. 79-80.

⁸⁷⁴ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 43.

⁸⁷⁵ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 44.

⁸⁷⁶ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 45.

⁸⁷⁷ URÍBARRI, B. G., El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger, p. 108-109.

⁸⁷⁸ RATZINGER, J., Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, p. 77.

⁸⁷⁹ RATZINGER, J., Jesucristo hoy, 11-39.

consideração a seguinte pergunta: Como o homem chega a ser como Deus? Quando se pensa sobre todas essas questões o homem toca no problema ontológico, que hoje está desprestigiado pelo pensamento positivista. As ciências atuais contribuíram para uma melhor compreensão do ser humano, porém não podem anular a questão fundamental sobre a origem e o destino do homem. Essas perguntas ligam-se à questão de Deus⁸⁸⁰.

Dirscherl afirma que a “teologia de Ratzinger provém da cristologia. Em Cristo nos encontramos frente ao Deus feito homem, ante o amor encarnado de Deus em pessoa⁸⁸¹”. Através de Cristo se dá o acesso humano a Deus. Uma exegese do Novo Testamento que deixe de lado essas questões erra no fundamental. Nesse ponto, Ratzinger considera que uma das afirmações mais importantes dos Evangelhos sobre o ser de Jesus, que se manifesta na oração, revelando o como Filho, toca o centro da questão fundamental do homem, respondendo às suas questões sobre libertação e salvação. Através da inserção na oração de Jesus, o homem entra em contato com a verdade mais íntima do seu ser, tornando-se assim possível a sua divinização, portanto sua verdadeira libertação⁸⁸².

Quando se fala da relação filial de Jesus com seu Pai, tocamos no centro da pergunta pela liberdade e libertação do homem, sem a qual todo o mais se move no vazio. Uma libertação do homem sem divinização, sem tornar-se como Deus, engana o homem e sua aspiração ao infinito⁸⁸³.

Além de serem, segundo Ratzinger, pressupostos corretos para interpretação bíblica, os dogmas possibilitam entender as relações existentes entre a cristologia bíblica e soteriologia. A análise da valorização metodológica dos dogmas cristológicos em sua teologia tem, aqui, a intenção de demonstrar a importância da Tradição no seu pensamento como fator de compreensão do dado bíblico em profundidade.

Ao apresentar esse aspecto do pensamento do teólogo alemão em conexão com temas soteriológicos, intentou-se mostrar como a compreensão bíblica em conexão com o dogma torna possível uma análise mais profunda das relações existentes entre cristologia e soteriologia bíblicas.

⁸⁸⁰ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 39-41.

⁸⁸¹ DIRSCHERL, E., Dios y el hombre como seres relacionales, p. 99-100.

⁸⁸² RATZINGER, J., Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem, p. 77-78.

⁸⁸³ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 42.

4.4.3. Magistério e Dogma

Ratzinger identifica que a questão acerca do dogma também atingiu, nos dias de hoje, uma importância fundamental para o esclarecimento de aspectos importantes acerca do método e a natureza da teologia. O início do problema reside, segundo ele, na atualidade, da colocação em discussão, cada vez mais, do caráter condicionalmente histórico e cultural de toda a linguagem dogmática. A afirmação de que a fé não pode ser transmitida em fórmulas definitivas, mas, para que possa ser transmitida, o mesmo conteúdo precisa sempre de novo ser verbalizado em novos termos, não é descartada completamente por Ratzinger, mas ele busca esclarecer em que sentido isso pode ser verdadeiro. Ratzinger entende que o dogma expressa as verdades de fé em linguagem humana e por isso mesmo abrem o espaço para novas formulações sem abandonar as antigas. Nosso autor identifica nessas teorias progressistas sobre a evolução e a historicidade do dogma uma espécie de intenção velada, que objetiva principalmente descartar o Magistério e o dogma como se fossem entraves para a teologia. Para ele, a fé cristã, por estar vitalmente relacionada com a verdade, deve possuir um conteúdo bastante definido, capaz de ser compreendido por qualquer ser humano, pois todos possuem a capacidade existencial de serem atingidos pelas verdades mais profundas. O dogma e o Magistério são necessários justamente por isso, pois em determinados momentos, a Igreja precisa reafirmar as verdades de fé mais essenciais e imutáveis por meio de uma instância que é o Magistério⁸⁸⁴. No tocante a esse ponto, Ratzinger afirma:

Então a própria Igreja precisa ter voz; precisa estar em condições de manifestar-se como Igreja e de distinguir a verdadeira fé. Isto significa que fé e teologia não são a mesma coisa, que cada uma possui uma voz própria, mas que a voz da teologia é dependente da voz da fé, e está relacionada com ela. Teologia é interpretação. Mas quando ela deixa de interpretar para, por assim dizer, atacar e modificar a substância, para dar a si própria um texto novo, então ela deixa de subsistir como teologia. Pois já não interpreta coisa alguma, e sim fala por si própria. Isto pode ser chamado de filosofia da religião, e como tal pode ser interessante, mas não possui mais razão nem autoridade para além da própria reflexão de quem fala. Fé e teologia são tão diferentes quanto texto e interpretação. A unidade baseia-se na fé, o campo da variedade é a teologia. Neste sentido, precisamente o aderir à fé como ponto de referência comum torna possível a pluralidade na teologia⁸⁸⁵.

Ratzinger afirma que a fé da Igreja não existe apenas como um conjunto de textos, mas os textos existem porque existe um sujeito correspondente no qual eles encontram sua razão de ser e sua razão interior, essa razão é também a própria fé.

⁸⁸⁴ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, p. 77-80.

⁸⁸⁵ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, p. 80.

Do ponto de vista histórico, nosso autor entende que a pregação dos Apóstolos criou a Igreja como uma espécie de unidade histórica do sujeito. O sujeito se torna crente ao se unir a essa comunidade de Tradição, de pensamento e de vida, chegando assim a uma maneira específica de entender sua linguagem e pensamento. A fé é conjuntamente um crer com toda a Igreja, o crer cristão é eclesial. Portanto, a Apostolicidade da fé justifica a existência do Magistério na Igreja como o mantenedor da verdade, que sempre poderá ser apreendida de uma forma mais profunda. Ratzinger assume que quanto mais a linguagem humana se aproxima, por meio de analogias, assim como o foi na linguagem bíblica, na verdade, mais espaço ela abre para novas compreensões e aprofundamentos, os quais não desqualificam ou descartam as verdades dogmáticas de fé antigas, pois elas são os degraus da escada para se chegar a patamares de conhecimento teológicos e de fé cada vez mais altos⁸⁸⁶.

Outra questão importante para a temática do Magistério e do dogma reside, para Ratzinger, no fato de a teologia ter ganhado nova proeminência na Igreja, como resultado da apropriação que os Padres conciliares do Concílio Vaticano II fizeram da teologia de finais do século XIX e XX. Tal fato fez com que os teólogos se sentissem os verdadeiros mestres dos Bispos. Segundo o que fora apresentado no segundo capítulo dessa tese, algumas teologias desse período foram reconhecidas como fecundas para Igreja, por isso, serviram de inspiração para as novas reflexões acerca da fé e das questões refletidas nesse Concílio, mas a decisão do que seria apresentado como palavra do Concílio continuou sendo prerrogativa dos Bispos. No contexto cultural do pluralismo e da liberdade de pensamento, a figura do Magistério passou a ser considerada resquício de um passado autoritativo, ao passo que os teólogos passaram a ser compreendidos como representantes da liberdade de pensamento científico. Para Ratzinger, essa questão toca, no fundo, as relações entre fé e razão. Como já foi explicitado, o Magistério possui a missão eclesial de guarda da fé, daquilo que Deus revelou aos homens enquanto palavra de salvação, de verdade para a humanidade. Enquanto que a teologia:

É reflexão do que nos foi dito por Deus, do que foi pensado por Deus. Quando abandona essa base sólida, ela dissolve-se como teologia, e então torna-se inevitável a queda no ceticismo, a divisão da existência em racionalismo e irracionalismo⁸⁸⁷.

⁸⁸⁶ RATZINGER, J., O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, p. 77-84.

⁸⁸⁷ RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 89.

Apesar de o Magistério possuir a proeminência e a palavra definidora nas questões de fé, Segundo Ratzinger a teologia não é simplesmente uma função auxiliar do Magistério. Ela não se limita a reunir argumentos para o que é apresentado pelo Magistério. Pois nesse caso, Magistério e teologia estariam próximos da ideologia, onde se trata apenas de conquistar e manter o poder. A teologia possui uma origem própria, que é dupla. A primeira está ligada ao dinamismo voltado para verdade e a compreensão, que se encontra na fé, e a outra origem se encontra no amor, que deseja conhecer melhor a quem ama. Cada uma dessas origens está voltada para uma direção. A primeira, busca o diálogo externo, é missionário, busca o diálogo com toda a verdadeira racionalidade. A segunda, voltada para dentro, busca compreender, fundamentar e aprofundar-se na lógica e na profundidade da fé, por isso ligada ao Magistério⁸⁸⁸.

Ratzinger também entende que o teólogo possui uma missão eclesial e uma relação de dependência vital com o Povo de Deus como portador do senso da fé e como lugar comum de toda a fé, de todo o Magistério e teologia. Ratzinger relembra que dogmas dos últimos 150 anos foram possíveis graças a essa ligação. Muitas conquistas dogmáticas de fé da Igreja só foram alcançadas porque o Magistério e os teólogos se deixaram guiar pelo senso de fé⁸⁸⁹. Esse fato é para Ratzinger um dos fundamentos da eclesialidade natural da teologia, sem a qual ela se perde. Teologia não se confunde com a ideia de um sujeito apenas. A igreja é o lugar onde são preservadas as experiências de fé feitas com Deus ao longo de toda a história. Se o teólogo se aparta dela, perde a pureza e a verdade da fé.

Compreende-se, assim, que para o teólogo duas coisas sejam essenciais; por um lado o rigor metódico, que faz parte da atividade científica; o documento, então, aponta para a filosofia, e para as ciências históricas e humanas como parceiros privilegiados e para o teólogo. Mas por outro lado ele necessita também de participação interior na vida da Igreja; da fé, que é oração, meditação, vida. É só dentro deste conjunto que existe teologia⁸⁹⁰.

A relação da teologia com o Magistério surgirá inevitavelmente, pois a Igreja precisa ter voz própria, que antecede a toda a teologia. Essa voz é também responsabilidade do Magistério enquanto carisma de ensino, pregação e proclamação.

A fé vem antes da teologia; ela é a busca de compreender a palavra que não foi inventada por nós, que desafia nosso pensar, mas que nunca submerge nele. Esta palavra que antecede a

⁸⁸⁸ RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 90.

⁸⁸⁹ RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 90.

⁸⁹⁰ RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 91.

pesquisa teológica é a medida da teologia; ela necessita de seu órgão próprio, o Magistério, que Cristo entregou aos apóstolos e através deles a seus sucessores⁸⁹¹.

Para Ratzinger, a autoridade do Magistério não anula o vigor da teologia, que possui carisma diferente do seu, ao contrário, é graças também ao papel do Magistério, em sua guarda da fé, que a teologia não se aparta da pureza da sua fonte, aquilo que a mantém.

Quando a teologia se organiza pelo princípio da maioria e cria um Magistério oposto que oferece aos fiéis formas de ação alternativas, deixa de realizar o que para ela é essencial. Passa a ser um fator político, manifesta-se em estruturas de poder e insiste no modelo político da maioria. Ao separar-se do Magistério ela perde o chão debaixo dos pés, e quando se afasta do terreno do pensamento para o jogo do poder falsifica também sua natureza científica, dessa forma perdendo as duas bases de sua existência⁸⁹².

Para Ratzinger, se se compreende a verdadeira natureza, o verdadeiro método e missão da teologia, não haverá oposição entre ela o Magistério. Pois munidos dessa noção, os teólogos serão capazes de compreender a importância vital do Magistério para a fé da Igreja, pois fé e Igreja são as bases de toda e qualquer verdadeira teologia.

4.5.

Considerações conclusivas.

Para Ratzinger, o verdadeiro fundamento hermenêutico pode ser encontrado quando se alcança a consciência de que quanto ao aspecto particular, existem métodos diferentes, porém com algo de semelhante: um fundamento, que, quase sempre, expressa a filosofia do seu tempo⁸⁹³. Se determinadas correntes exegéticas marcadas filosoficamente foram responsáveis por produzir teologias que abriram mão da fé defendida e propagada pela comunidade eclesial, é sinal que seus pressupostos contrariam, ao menos em parte, a Tradição de fé⁸⁹⁴. Portanto, é possível afirmar que a hermenêutica correta deve ser fundamentada pela Tradição de fé. Nesse sentido, para Ratzinger, é importante a noção de continuidade, uma hermenêutica da continuidade. Do que essa tese analisou, Ratzinger não se aproxima ou deixa entrever em nenhum texto familiaridade com hermenêuticas da ruptura. Ao contrário, foi dela um crítico.

⁸⁹¹ RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja, p. 91.

⁸⁹² RATZINGER, J., A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja p. 92.

⁸⁹³ RATZINGER, J., Origem e natureza da Igreja, p. 12.

⁸⁹⁴ RATZINGER, J., Origem e natureza da Igreja, p. 12.

Ratzinger afirmou que: “O método histórico-crítico e outros métodos científicos mais recentes são importantes para a compreensão da Sagrada Escritura. De todos os modos, seu valor depende do contexto hermenêutico em que são empregados”⁸⁹⁵. Logo, de acordo com o que foi apresentado no terceiro capítulo, é possível afirmar que Ratzinger entenda que a capacidade hermenêutica é uma característica fundamental para se compreender melhor a própria razão, bem como a razão teológica. Se ele não está completamente de acordo com as filosofias hermenêuticas da contemporaneidade, ao menos reconhece uma de suas principais ideias: a interpretação é uma das potencialidades mais fortes da razão humana. Não é possível negar que Ratzinger tenha associado a hermenêutica às questões fundamentais sobre método e natureza da teologia, ao passo que também não é possível afirmar que tenha, de maneira explícita adotado a hermenêutica filosófica e teológica, a maneira como Claude Geffré e Bultmann.

Efetivamente, Ratzinger se pôs a questão: “Qual é a hermenêutica que conduz à verdade e como pode legitimar-se uma hermenêutica?”⁸⁹⁶. Em seguida respondeu que a legitimação de uma determinada hermenêutica, de acordo com a natureza científica do termo, é encontrada quando é capaz de clarificar, quanto menos violenta e divide as fontes e quanto mais respeita os resultados em sua objetividade, desde sua lógica interna, tornando compreensível sua unidade interior. Quando uma hermenêutica age da maneira oposta, ela revela a sua invalidade. Para ele: “a hermenêutica que permite esse resultado é a hermenêutica da fé.”⁸⁹⁷ A partir dessa citação e do que já foi exposto, é possível aproximar Ratzinger à hermenêutica de corte mais tradicional, que foi unânime até a modernidade filosófica.

Ratzinger afirmou que a hermenêutica da fé aplicada à interpretação bíblica se configura como a leitura das Escrituras na comunidade viva da Igreja, levando em consideração a eficácia histórica da Escritura que foi capaz de constituir essa mesma Igreja. Segundo ele, o texto não pode ser separado desse contexto vivo. Para ele, esse contexto é a própria Tradição, a Igreja, a fé, a história da Igreja, a Revelação. Outro dado que caracteriza a hermenêutica da fé é a necessidade de uma leitura canônica da Bíblia, em que ela é lida como uma unidade e como um movimento dinâmico, no qual cada passo obtém seu significado a partir de Cristo, a quem se dirige esse movimento. Nesse ponto específico, se revela de forma clara

⁸⁹⁵ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 51.

⁸⁹⁶ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 55.

⁸⁹⁷ RATZINGER, J., Puntos de referencia cristológicos, p. 54-55.

a sua ideia de uma hermenêutica da continuidade, em oposição à ruptura. Por isso, as questões histórico-críticas em cristologia foram para ele fundamentais, pois em sua grande maioria foram bastiões de uma crítica em favor de toda a ruptura com a cristologia firmada pela tradição teológica bimilenar, representada pelos dogmas e pelos grandes Concílios. Ratzinger afirma que esses traços configuram a hermenêutica da fé, que está baseada sobre a lógica intrínseca das Sagradas Escrituras, inclusive, com a sua lógica de formação, permeada pela fé. Sem a fé, a Escritura não seria nem Escritura, mas uma coletânea heterogênea de literatura que não poderia ter nenhum significado normativo hoje⁸⁹⁸.

Para Ratzinger a hermenêutica da fé é capaz de conservar todo o testemunho das fontes. Ela tem o potencial de respeitar e avaliar positivamente toda a sua multiplicidade e diferença, pois tem a visão de unidade. As aparentes contradições encontram seu espaço. A doutrina das duas naturezas da Sagrada Escritura, a divina e a humana, abre um horizonte que une e configura as aparentes oposições da Tradição e da Escritura, resultando em totalidade. A hermenêutica da fé, na amplitude de sua visão, transcende as diferenças culturais dos tempos e dos povos, não exclui nenhum povo ou cultura, mas insere-os na unidade superior da Palavra encarnada, que os purifica e traz à tona sua verdadeira profundidade. Desse modo, a hermenêutica da fé pode unificar todo o mundo levando-o à plenitude de Deus. Ela não violenta a história, mas abre sua verdade, estando de igual forma aberta a toda verdade real⁸⁹⁹.

Ratzinger vê a fé como uma chave hermenêutica. Nas palavras do nosso autor:

Se ela [a exegese] deseja ser teologia, deve dar um passo além. Ela deve reconhecer que a fé da Igreja é aquela forma de “simpatia” sem a qual a Bíblia continua sendo um livro fechado. Ela deve chegar a reconhecer essa fé como uma hermenêutica, o espaço de compreensão, que não faz violência dogmática à Bíblia, mas exatamente permite a possibilidade única de a Bíblia ser ela mesma⁹⁰⁰.

Ratzinger não emprega aqui a expressão hermenêutica da fé, porém quando afirma “fé como uma hermenêutica”, quer que a fé seja o fundamento hermenêutico. Se para Ratzinger, fundamentado explicitamente e obviamente na *Dei Verbum*, a Escritura é a alma da teologia e a hermenêutica da fé é o fundamento de toda exegese, torna-se claro o quanto a hermenêutica da fé é fundamental para o método

⁸⁹⁸ RATZINGER, J., A discussão acerca do “Espírito da Liturgia”, p. 593-594.

⁸⁹⁹ RATZINGER, J., Pontos de referência cristológicos, p. 55.

⁹⁰⁰ RATZINGER, J., Interpretação bíblica em crise, p. 139-140.

teológico de Ratzinger. Nesse contexto, parte de uma análise crítica da teologia de Bultmann, o qual afirmou que a teologia é simplesmente exegese bíblica. Nosso autor está fazendo uma conceção com ressalvas ao teólogo protestante. Ratzinger aceita o fato de que a teologia é interpretação e que a exegese é uma das disciplinas mais importantes, porém, segundo ele, na hermenêutica o fundamento, deve ser a fé e não uma filosofia contemporânea.

Quando Ratzinger aborda as teologias contemporâneas e dirige críticas à elas, observa-se que sempre toca na questão do emprego dos métodos histórico-críticos. Tal fato revela que para ele, as teologias do presente tempo, estão, em sua grande maioria, alicerçadas sobre esse método. Por isso, para muitos teólogos, a Igreja, o Magistério, os dogmas e Tradição foram deixados de lado, e são esses os elementos que Ratzinger considera fundamental em sua hermenêutica da fé. Portanto, para ele, a hermenêutica da fé é o critério que cumpre o papel de princípio interpretativo e de referencial crítico para a compreensão da natureza da teologia e para a constituição de seu método. Tais pressupostos também estão de acordo com as suas afirmações de que a teologia é interpretação da fé.

5. Conclusão

Em vista do objetivo principal, obteve-se a noção de que o método teológico de Joseph Ratzinger é, intencional e confessadamente, simples. Ele sempre se expressou em favor da simplicidade e da continuidade. Jamais sequer arrogou para si qualquer forma de sofisticação, ao contrário, sempre foi humilde e baseou a sua reflexão no que já estava consolidado e afirmado pela Tradição de fé da Igreja. Não buscou, com seu método ou sua teologia, amoldar-se a uma forma específica de filosofia, apesar de defender ferrenhamente o valor desta para a fé e para a teologia. Em decorrência do primeiro objetivo específico, chegou-se à conclusão de que ao fazer teologia, a qual é para ele uma ciência de natureza espiritual eminentemente interpretativa, Ratzinger sempre recorreu primordialmente às Escrituras. Com sua teologia, não buscou ser original ou trazer qualquer espécie de novidade, de amoldamento ao pensamento do seu tempo, ao contrário buscou responder ao presente, reafirmando a fé da Igreja, e, para tanto, à palavra do Magistério, ao Dogma, à teologia que o precedeu e à filosofia. Em seu método, a palavra do Magistério e o Dogma são como uma espécie de controle de qualidade, um termômetro, um guia, uma régua. Isso não significa que tenha fugido da profundidade e tenha apenas cumprido a função de um mero replicador de conteúdos tradicionais, muito pelo contrário, é reconhecido justamente por ser um pensador que atingiu o centro dos principais problemas da teologia contemporânea e a eles respondeu à altura. Atrelado a isso, nota-se que sua teologia, assim como a teologia dos primeiros Padres, possui um caráter apologético, de defesa em favor da fé, partindo do pensamento humano, respondendo aos seus anseios mais profundos por meio da revelação divina.

Para Ratzinger, a teologia é também uma ciência especulativa, o que se mantém de acordo com a natureza interpretativa, pois, como se demonstrou no terceiro capítulo, a interpretação é também uma espécie de exercício especulativo. Especular é buscar atingir conhecimentos novos por meio dos que já consolidados. A interpretação busca compreender o texto, para, de maneira mais aprofundada alcançar novos conhecimentos. Além da natureza interpretativa, a teologia é uma ciência de natureza eclesial e espiritual, a prova disso é que nosso autor advogou amplamente em defesa da conversão e da fé como pressupostos fundantes, da Igreja como o lugar por excelência e do Dogma e Magistério. Ratzinger sempre declarou

abertamente que as Sagradas Escrituras só são assim consideradas um livro especial por estarem em união indissolúvel com a comunidade que a criou, reconheceu e a interpretou, por meio da Tradição.

A Sagrada Escritura é a alma, o centro, a principal fonte de toda a reflexão teológica, toda a interpretação está, no fim, a serviço de sua elucidação. Desde os primórdios da história do método teológico, como buscou-se apresentar no segundo capítulo, a Bíblia figurava como tema dos principais debates, e assim o foi em todas as épocas. As principais questões teológicas estavam relacionadas às Sagradas Escrituras. Por isso, como evidenciado no quarto capítulo, a problemática do método histórico-crítico foi importante para atingir o cerne do seu pensamento. No segundo capítulo, ficou patente que a questão histórica adentrou a teologia de maneira mais intensa a partir do século XVIII, e que nos séculos XIX e XX tornou-se um pressuposto fundamental para o método teológico, atingindo frontalmente o papel das Escrituras para a teologia e a maneira como ela deveria ser tratada. No terceiro capítulo mostrou-se como, nesse mesmo período, a filosofia iniciou o processo de abandono da metafísica e da ontologia, em direção ao positivismo e ao historicismo, fatos que atingiram frontalmente a teologia. A esse respeito, Ratzinger defendeu e buscou mostra a correta relação entre teologia e história. O tema da história está ligado ao da interpretação das Escrituras, que passou a ser considerada apenas mais uma fonte histórica de fatos passados. Ratzinger identificou e se opôs à corrente de teologia que sucumbiu a essa consideração. Tal problemática se inicia, para Ratzinger, com o abandono da metafísica e da ontologia, por tanto, a sua compreensão de a filosofia continua sendo essencial para o método teológico. O processo que se desdobra na teologia é também fruto do que ocorreu na filosofia, apesar de que, como buscou-se demonstrar no segundo e terceiro capítulos, houve grande abertura para as novas filosofias e ciências por parte da própria teologia.

No terceiro capítulo, perseguindo de forma integrada e inseparável os objetivos específicos, buscou-se mostrar como a hermenêutica teológica está ligada a tais problemas, porque ela, como também a filosofia hermenêutica, são representantes de formalidades de pensamento que aderiram ao historicismo e ao abandono das filosofias mais tradicionais. A teologia hermenêutica é importante para a análise da compreensão da natureza da teologia e do método teológico de Ratzinger, pois os problemas e as questões que ela suscita são recepcionados e respondidos por Ratzinger. Além disso, essa corrente marcou de forma profunda a teologia contemporânea, tendo um círculo de alcance bastante próximo a Ratzinger.

Exemplo disso é, no contexto alemão, a teologia Bultmann, Ebeling e Fuchs. Não é possível considerá-lo um integrante dessa corrente. Contudo, como visto, é possível afirmar que ele possui uma compreensão específica de que a teologia é uma ciência de caráter fortemente hermenêutico. O método da teologia hermenêutica protestante é dependente do histórico-crítico, nisto Ratzinger afasta-se completamente dela, pois além de criticar o método, mesmo não tendo dele se afastado, mostrou que fazer teologia, além de interpretar as Escrituras, implica em articular a interpretação histórica à fé da Igreja, ao Magistério e ao Dogma, como instâncias mediadoras da verdade de fé. A teologia não se restringe a fazer análises de cunho histórico, ela consiste em demonstrar que a história bíblica aponta para algo muito maior. Uma das características que o une a tal vertente é a afirmação de que a teologia é uma ciência fortemente interpretativa, além disso também a afirmação da centralidade das Escrituras para a teologia. Porém, ao contrário da teologia hermenêutica protestante, Ratzinger buscou reafirmar tais instâncias e defende-las como pressupostos hermenêuticos fundamentais para a correta interpretação em teologia e para a própria teologia em si, pois apesar de ser uma ciência interpretativa, a teologia é também defesa da fé, e tal tarefa é realizada também por meio da reafirmação e propagação das verdades já consolidadas. Em relação a este último aspecto, Ratzinger se opõe à teologia hermenêutica de cunho católico, representada por Geffré. Tal corrente entende que as verdades precisam ser reformuladas, reinterpretadas, em direção à evolução. Ratzinger aceita a evolução do Dogma, mas não pela reinterpretação, sim pelas novas aplicações que as verdades de fé estão aptas a fazer em novos contextos históricos, resultando em maior aprofundamento e compreensão das verdades de fé. Ou seja, o novo, o mais perfeito, o mais profundo, se alcançam ao se aprofundar e se reapropriar do que é mais antigo.

Ratzinger está próximo de Lonergan pelo fato de que tentou, apresentado no terceiro capítulo, uma síntese entre a metafísica e a hermenêutica. Dessa forma, afirmou o caráter interpretativo da teologia em resposta às filosofias mais recentes. O que foi possível verificar é que a proximidade entre tais autores está basicamente restrita à aceitação de que a teologia é uma ciência de natureza interpretativa e de que a metafísica continua sendo uma filosofia imprescindível para a teologia. Ratzinger entende que muitos problemas que a teologia e própria filosofia enfrentam estão ligadas à suposta morte da metafísica.

A interpretação das Escrituras deve estar em continuidade com a Tradição. As Escrituras não são pretexto para desconstruir a Tradição, para criar algo novo, em completa independência. Segundo Ratzinger, grande parte da teologia moderna protestante, em algum nível, prescindem da Tradição, em direção a um historicismo que acredita ser possível uma objetividade pura dos fatos passados. Um dos objetivos de Ratzinger é blindar a teologia católica de tal tendência. Qualquer espécie de pressuposto é interpretada de forma negativa. Nesse aspecto Ratzinger está de acordo com as correntes de filosofia e teologia hermenêutica, que consideram a análise dos pressupostos como instrumento para interpretação mais eficaz e sóbria. Autores como Schleiermacher, Gadamer, Heidegger, Bultman, Fuchs, Ebeling, Geffré e Lonergan buscaram mostrar que o intérprete deve atingir o pressuposto ideal para cada tipo de objeto a ser interpretado. Ratzinger concorda com tais afirmações, porém, no que tange ao pressuposto ideal, ele se afasta completamente dos autores citados, pois para nosso autor, o pressuposto, a chave que articula o todo, é a fé. Ratzinger afirma que os conteúdos da Tradição e da fé são imprescindíveis para uma interpretação bíblica que deseja ser realmente teológica. Para Ratzinger, não existe uma teologia produzida apenas com os conteúdos da Tradição, como também não existe outra produzida por meio de uma interpretação bíblica que não esteja em continuidade com a Tradição de fé da Igreja. Para ele, é impossível compreender a noção de revelação, separando-a de sua transmissão por meio da Escrituras e da Tradição.

Acerca das relações entre a teologia e as outras ciências, Ratzinger entende que, assim como em relação à filosofia, a teologia precisa estabelecer, antes de qualquer diálogo, uma postura crítica. A tal tema, também está ligada à compreensão da teologia como ciência, tendo as ciências praticadas nas universidades como paradigma. A ciência contemporânea baseia-se em hipóteses e dá passos baseando-se em conclusões que são na verdade afirmações prováveis, nunca verdades consolidadas de forma definitiva. Segundo Ratzinger, em decorrência disso, as ciências deixaram de possuir a verdade como objetivo, em sua opinião, a teologia aderiu à tais pressupostos. Além disso, como fundamento geral, as ciências precisam de liberdade, se a teologia é ciência também necessitará desse atributo. Muitos consideram que o Magistério e o Dogma são entraves em vista disso. Em resposta, Ratzinger afirma que a maior parte das ciências tem perdido de vista a verdade como objeto último do conhecimento. Para Ratzinger, a problemática em torno das ciências é um ponto de partida para reafirmar a natureza

específica da teologia. Nosso autor quer demonstrar que a natureza e o método da teologia são diferentes das outras ciências. Em seu método, Ratzinger não buscou um diálogo com as ciências, da maneira como Teilhard de Chardin o fez com as ciências naturais, bem como também o fizeram as teologias políticas representadas por Moltmann, Metz e as teologias da libertação, em diálogo com as ciências sociais e políticas. Ratzinger afirmou, de maneira categórica, que a ciência precisa redescobrir a verdade como seu objeto. A prerrogativa da liberdade é frustrada ao perder-se de vista verdade. A ciência é para Ratzinger um dos veículos que, assim como a filosofia, apresenta os anseios mais profundos da humanidade, que apenas a revelação divina possui a resposta.

No método teológico de Ratzinger, a filosofia cumpre um papel importante, sendo responsável pela aproximação à razão humana, como também expressa o caráter missionário e científico da teologia. Em sua teologia, a forma filosófica de pensar cumpre um papel crítico com relação à filosofia mesma. Para Ratzinger, um dos principais valores da filosofia está em que ela torna possível a permanência da atitude interrogante no ser humano, mantendo-o aberto às questões sobre o seu fim, seu propósito, seu início, ou seja, às perguntas mais fundamentais sobre a vida humana. Se ela perde essa característica, precisa ser criticada, para que possa fornecer à teologia um ambiente aberto às respostas que só a fé cristã possui. A hermenêutica figura entre as principais temáticas filosóficas da atualidade. A teologia, anterior a Ratzinger buscou responder a esse fato, como demonstrado no terceiro capítulo, o que resultou na corrente de teologia hermenêutica, que possuiu considerável força no ambiente alemão, tais fatos, como foi possível observar, não foram ignorados por Ratzinger, ao contrário ensinaram, no pensamento de nosso autor, matéria para embate e para uma nova contextualização da natureza, do método e da missão da teologia.

Compreendendo a teologia como hermenêutica da fé, Ratzinger está em diálogo profundo e crítico com as principais correntes teológicas do século XX e do momento presente. Com processo analítico rigoroso, acolhe as contribuições que considera válidas, refuta argumentativamente o que nelas considera incompatível com a natureza eclesial e missionária da teologia e propõe uma forma de fazer teologia apta ao diálogo com os principais desafios do nosso tempo. A partir dessa compreensão hermenêutica revisada e crítica, realiza uma peculiar abordagem metodológica das fontes do saber teológico e dá uma importante contribuição para a discussão do método teológico.

6.

Referências Bibliográficas

ALVES, C. A. **Método teológico e ciência**. São Paulo: Loyola, 2019.

ALVES, A. A.; MOREIRA, J. M. (Orgs.). **The Salamanca School**. Londres: Continuum, 2010.

ANSELMO. **Por que Deus se fez homem?** São Paulo: Novo Século, 2003.

ARANGUREN, L. et. al. **Diccionario de Hermenéutica**. Uma obra interdisciplinar para las ciencia humanas. Dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Lancersos. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

ARMELLA, V. A. El aristotelismo de la primera etapa de la Universidad de Salamanca. In: ARMELLA, V. A.; ZORROZA, I. (Orgs.). **Fracisco de Vitória en la Escuela de Salamanca y su proyección em Nueva España**. Navarra: EUNSA, 2014, p. 47-60.

AZUA, J. B. R. **Hermenéutica e fundamentación última en la filosofía**. De Heidegger a Habermas. Barcelona: Herder, 1994.

BAENA, G. B.; Et. Al. **Los métodos em teología**. Bogotá: PUJ, 2007.

BAENA, G. B. El método antropológico trascendental. In: BAENA, B. G. **Los métodos em teologia**. Bogotá: PUJ, 2007, p. 53-80.

BEUMER, J. **El método teológico**. Madrid: BAC, 1977.

BINGEMER, M. C. L. **Teologia Latino-Americana**. Raíces e ramos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, Editora PUC-Rio, 2017.

BLANCO, S. P. Presentación. In: KEMPIS, S. (Org), **Leyendo la Biblia com el Papa Benedicto**. Madrid: Crisandad, 2018.

BLANCO, S. P. Bento XVI. Um mapa de suas ideias. São Paulo: Molokai, 2018.

BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1980.

BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BORDONI, M. Riflessioni introduttive. In: SANNA, I. **Il sapere teologico e il suo metodo**. Bologna: EBD, p. 11-40.

BRAY, G. **História da interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BRAVO, J. M.; SCHOKEL, L. A. **Apuntes de hermeneutica**. Madrid: Trotta, 1994.

BROWN, C. **Filosofia e fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

- BULTMANN, R. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- BULTAMANN, R. **Historia de la tradición sinoptica**. Salamanca: Sigueme, 2000.
- BULTMANN, R. **Teologia del Nuovo Testamento**. Brescia: Queriniana, 1985.
- BULTMANN, R. Le problème de l'hermeneutique. In: **Foi et compréhension**. Paris: Seuil, 1970, p. 1967, p. 599-626.
- CASTAGNOLA, L.; PADAVONI, U. **História da Filosofia**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1977.
- CODA, P. Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici: verso um modelo ermeneutico di teologia?. In: SANNA, I. **Il sapere teologico e il suo metodo**. Bologna: EBD, p. 113-140.
- CONGAR, Y. **Igreja e papado**: Perspectivas históricas. São Paulo: Loyola, 1997.
- CONGAR, M. Y. J. **Teologia**. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana. Vaticano: Lateran Uuniversity Press, 2011.
- CORETH, E. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: EDUSP, 1973.
- CROCE, V. **Tradizione e ricerca**. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore. Milão: Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1974.
- CROWE, F. Introduction. In: LONERGAN, B. **Collected Works**. Vol. 1. New York: Herder & Herder, 1967, p. 12-25.
- DELPERO, C. **Génesis y evolucion del método teológico**. Ciudad del México: Ediciones Paulinas, 2001.
- DÍAZ, R. J. M. El pensamiento de Joseph Ratzinger sobre los métodos de interpretación de la Escritura. In: **Diálogos de teologia**. Perspectivas del pensamiento de Benedicto XVI. n. 8. jan./abr. 2006, p. 69-84.
- DÍAZ, V. L. **Hermenéutica y fenomenologia**: Husserl, Heidegger y Gadamer. Valencia: EDICEP, 2006.
- DIRSCHERL, E. Dios y el hombre como seres relacionales. La figura conceptual teológica y antropológica de Joseph Ratzinger a partir de la cristología. In: MEIER-HAMIDI, F.; SCHUMACHER, F. (Orgs.). **El Teólogo Joseph Ratzinger**. Herder Editorial: Barcelona, 2007, p. 97-123.
- FERRARIS, M. **História de la hermeneutica**. Buenos Aires: Século XXI, 2002.
- FISICHELLA, R. Verità fede e ragione in J. Ratzinger. In: **PATH**. Aspetti del pensiero teológico di Joseph Ratzinger. n. 6, 2007/1, p. 27-43.

FORTE, B. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FITZMYER, J. A. **A interpretação da Escritura**. Em defesa do método histórico-crítico. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GANHO, M. D. L. S. A filosofia reflexiva de Jean Nabert. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. T. 50. V.1/3. Jan./Set. 2004, p. 173-178.

GEFFRÉ, C. A teologia fundamental como hermenêutica. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Recife: UNICAP, ano 8, n. 2 (2009) p. 9-33.

GEFFRÉ, C. **Crer e Interpretar**. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje**. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, C. **Un Nouvel age de la théologie**. Paris: CERF, 1972.

GEORGE, T. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GHIBERTI, G. L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa nella teologia di J. Ratzinger. In: **PATH**. Aspetti del pensiero teológico di Joseph Ratzinger. n. 6, 2007/1, p. 45-64.

GILBERT, P. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GIUSTINIANI, P. **Bernard Lonergan**. São Paulo: Loyola, 2006.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia. In:

FERNANDES, L. A., LIMA, M. L. C., MAZZAROLO, I., (Orgs.). **Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: Editora PUC-rio, 2012, p. 201-235.

GRABMANN, M. **História de la filosofia medieval**. Madrid: Editorial Labor, 1928.

GRABMANN, M. **Storia del metodo scolastico**. Vols I, II. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1980.

GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século XX e os anos críticos do século XXI**. Deus e o mundo numa era líquida. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

GRENZ, S. J.; MILLER, E. L. **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRECH, P. Il Cardinale Ratzinger e l'esegesi attuale. In: **PATH**. Aspetti del pensiero teológico di Joseph Ratzinger. n. 6, 2007/1, p. 65-77.

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

GRONDIN, J. **Introducción a la metafísica**. Barcelona: Herder, 2006.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola, 2012.

GRONDIN, J. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 2015.

GRONDIN, J. **The Philosophy of Gadamer**. Chesram: AP, 2003.

HABERMAS, J. **Teoria de la acción comunicativa**. Complementos y estudios previos. Madrid: Trotta, 1997.

HALL, C. A. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja**. Viçosa: Ultimato, 2000.

HENRIQUES, M. C. **Bernard Lonergan e o Insight**. São Paulo: É Realizações, 2011.

HENRIQUES, M. C. **Bernard Lonergan: uma filosofia para o século XXI**. São Paulo: É Realizações, 2011.

JAEGER, W., **La teologia dei primi pensatori greci**. Firenze. La nova Italia Editrice 1967.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JOÃO PAULO II, PP., Discurso de sua Santidade o Papa João Paulo II sobre a Interpretação da Bíblia na Igreja. In: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 5-24.

KELLY, J. N. D. **Patrística**. Origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 1994.

KÖRTER, U. H. J. **Introdução à Hermenêutica Teológica**. São Leopoldo: EST/SINODAL, 2009.

LIMA, M. L. C. A interpretação da Sagrada Escritura: eixo hermenêutico segundo J. Ratzinger – Papa Bento XVI. **Atualidade Teológica**, v.22, n.58, p.159-186, jan./abr. 2018.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LONERGAN, B. **Insight. Um estudo sobre o conhecimento humano**. São Paulo: É Realizações, 2010.

LONERGAN, B. La filosofía y el fenómeno religioso. In: **Revista Universitas Philosophica** N. 27, 1996, p. 131-158.

LONERGAN, B. **La teologia y otras disciplinas (Una mente despierta). Conferencia em el Thomas More Institut de Montreal (25/02/1969)**. Disponível

em: www.lasalle.org.ar/sap/lonergan/textosdelecturadebernardlonergan.htm.
Acesso em: 12/07/2020.

LONERGAN, B. **Method**, *Journal of Lonergan Studies*, Vol. 2, N. 2, 1984.
Disponível em:
www.lasalle.org.ar/sap/lonergan/textosdelecturadebernardlonergan.htm. Acesso
em: 12/07/2020.

LONERGAN, B. **Método em Teologia**. São Paulo: É Realizações, 2012.

LONERGAN, B. Theology in its new context. In: RYAN, W; TYRRELL, B. (Eds.). **A second collection**. London: Darton Lorman, 1974, p. 55-67.

MALLERAIS, B. T. **La fede in pericolo per la ragione. Ermeneutica di Benedetto XVII**. Torino: IMUV, 2011.

MARCONDES, D. **A pragmática na filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MARCONDES, D. **As armadilhas da linguagem**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MARCONDES, D. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARCONDES, D. **Raízes da Dúvida, Ceticismo e Filosofia Moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

MARTÍNEZ, M. D. Bernard Lonergan, un itinerario metodológico para la teología. In: BAENA, B. G. **Los Métodos en teología**. Bogotá: Editorial PUJ. 2007, p. 81-101.

MARTÍNEZ, F. L. **Los caminos de la teología**. Historia del método teológico. Madrid: BAC, 1998.

MEDINA, G. A. S. Los métodos de la Teología de la Liberación. In: BAENA, B. G. **Los métodos em teologia**. Bogotá: PUJ, 2007, p. 157-185.

MCDERMOTT, G. R. **Grandes teólogos**. Uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de Igreja. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MILLER, D; GRENZ, S. De volta ao essencial: Karl Barth. In: MILLER, D; GRENZ, S. **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011. 13-36.

MILLER, E. L.; GRENZ, S. J. Jesus Cristo e a mitologia: Rudolf Bultmann. In: MILLER, E. L.; GRENZ, S. J., **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011. p. 49-68.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. Vol. 1. Os teólogos católicos. São Paulo: Paulinas, 1979.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século XX**. Vol. 2. Os teólogos protestantes e ortodoxos. São Paulo: Paulinas, 1979.

- MORESCHINI, C. **I Padri Capaddoci**. Storia, letteratura, teologia. Roma: 2008.
- MOUNCE, W. D. **Léxico analítico do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- MURA, G. **Ermeneutica e verità**. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.
- MURA, G. Verità e questione ermeneutica. In: SANNA, I. **Il sapere teologico e il suo metodo**. Bologna: EBD, p. 53-92.
- MURA, G. L'ermeneutica come verità e metodo: Lonergan. In: MURA, G. **Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione**. Roma: Città Nuova Editrice, 1997, p. 326-336.
- OLSON, R. **História da teologia cristã**. 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.
- PALMER, R. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia**. Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PANNENBERG, W. **Teoria de la ciencia y teologia**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- PRONIEWSKI, A. **Hermenêutica teológica de Joseph Ratzinger**. Lugano: Tese Lugano, 2014.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- POZZO, G. Método. In: FISICHELLA, R.; LATOURELLE, R. **Dicionário de teologia fundamental**. Petrópolis: Vozes, 2017.
- RATZINGER, J. As dimensões do problema. Comentários as teses 1-8 da sessão plenária de 1972 da comissão teológica internacional acerca da unidade da fé o do pluralismo teológico. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O pluralismo teológico. As igrejas e as culpas do passado**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 21-56.
- RATZINGER, J. A discussão acerca do “Espírito da Liturgia”. IV. Teologia da Liturgia. In: **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume XI. O fundamento sacramental da existência cristã**. Brasília: Edições CNBB, 2019. p. 588-604.
- RATZINGER, J. A instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja. In: RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 87-106.
- RATZINGER, J. Che cos'è la teologia? Discurso de ringraziamento in occasione del conferimento del titolo di dottore “honoris causa” da parte della Facoltà teologica

dell'Università di Navarra a Pamplona. In: RATZINGER, J. **La Comunione nella Chiesa**. Milano: San Paolo, 2004, p. 23-32.

RATZINGER, J. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura. In: **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume II**. Madrid: BAC, 2015, p. 1- 354; 355-590.

RATZINGER, J. *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christeo facta*. La revelación de Dios y el hombre em Jesucristo revelación, oct de 1962. Borrador de un nuevo esquema sobre la revelación, em común com K. Rahner, oct,-nov. de 1962. In: **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume VII/1**. Madrid: BAC, 2017, p. 144-169.

RATZINGER, J. *De Voluntate Dei erga hominien*. La voluntad de Dios con el hombre: Borrador de um nuevo esquema sobre la revelación, oct. de 1962. In: RATZINGER, J., **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume VII/1**. Madrid: BAC, 2017, p.139-143.

RATZINGER, J. El Catecismo de la Iglesia Católica está a la altura de la época? Meditaciones diez años después de su promulgación. In: RATZINGER, J. **Caminos de Jesucristo**. Madrid: Cristandad. 2005, p. 139-160.

RATZINGER, J. El poder de Dios. Nuestra esperanza. In: RATZINGER, J., **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume X**. Madrid: BAC, 2017, p.407-429.

RATZINGER, J. El redentor de todos los hombres -. La unicidade y universalidade de Cristo y de su Iglesia. In: RATZINGER, J. **Caminos de Jesucristo**. Madrid: Cristandad, 2005, p. 55-76.

RATZINGER, J. El rostro de Cristo em la Sagrada Escritura. “Quien me ve a mí está viendo al Padre” (Jn 14,9). In: RATZINGER, J. **Caminos de Jesucristo**. Madrid: Cristandad. 2005, p. 15-32.

RATZINGER, J. **Escatologia. Morte e Vida Eterna**. São Paulo: Molokai, 2019.

RATZINGER, J. Fé, filosofia e teologia. In: RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 13-26.

RATZINGER, J. Fede e Teologia. Discurso in occasione del conferimento del titolo di dottore “honoris causa” in teologia da parte della Facoltà teológica de Breslavia/Wroctaw. In: RATZINGER, J. **La Comunione nella Chiesa**. Milano: San Paolo, 2004, p. 9-22.

RATZINGER, J. Fundamento espiritual da teologia na Igreja. In: RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 39-62.

RATZINGER, J. Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica. In: RATZINGER, J. **Natura e compito della teologia**. Milano: Jaca Book, p. 109-116.

RATZINGER, J. Interpretação bíblica em crise: Sobre a questão dos fundamentos e a abordagem da exegese hoje. In: POTTERIE, I. D.L., (Org.) **Exegese Cristã Hoje**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 111-140.

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, J. Introducción y comentario al Proemio, a los capítulos I,II,VI de la Constitución sobre la divina Revelación *Dei Verbum*. In: **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume VII/2**. Madrid: BAC, 2017, p. 664-739.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2007.

RATZINGER, J. Jesucristo hoy. In: RATZINGER, J. **Um nuevo canto para el Señor**. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 11-39.

RATZINGER, J. La fe como conversión – metanoia. In: RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos**. Materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985, p. 63-76.

RATZINGER, J. La Iglesia y la teología científica. In: RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos**. Materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985, p. 388-399.

RATZINGER, J. La única fuente de la revelación. Borrador para la intervención ante la 19ª congregación general, del 14 de noviembre de 1962, sobre el esquema: << *De fontibus revelationis* >> (y las observaciones complementarias expuestas ante la 21ª congregación general el 17-11-1962). In: **Joseph Ratzinger Obras Completas Volume VII/1**. Madrid: BAC. 2017, p. 192-197.

RATZINGER, J. La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis. In: Granados, Carlos; Sánchez Navarro, Luiz., **Escritura e Interpretación**. Madrid: Palabra, 2003, p. 175.

RATZINGER, J. **Lembranças da minha vida**. São Paulo: Paulinas, 2006.

RATZINGER, J. L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea In: LA POTTERIE, I. et al. **L'esegesi cristiana oggi**. Casale Monferrato: Pieme, 1991, p. 93-126.

RATZINGER, J. Meditación previa sobre el sentido permanente del Año Jubilar 2000. In RATZINGER, J. **Caminos de Jesucristo**. Madrid: Cristandad, 2004, p. 77-81.

RATZINGER, J. Natureza e liberdade do sistema acadêmico. In: RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 27-36.

RATZINGER, J. Origem e natureza da igreja. In: RATZINGER, J. **Compreender a Igreja Hoje. Vocação para a comunhão**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 9-29.

RATZINGER, J. **O sal da Terra. O Cristianismo e a Igreja Católica no século XXI. Um diálogo com Peter Seewald**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

RATZINGER, J. O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia. In: RATZINGER, J. **Natureza e missão da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 63-84.

RATZINGER, J. Puntos de referencia cristológicos. In: RATZINGER, J., **Miremos al traspasado**. Santa Fe: Fundación San Juan, 2007, p. 11-57.

RATZINGER, J. Qué es teología? In: RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos**. Materiales para una teología fundamental. Barcelona: Herder, 1985, p. 379-387.

RATZINGER, J. Revelação e Tradição. Ensaio de análise do conceito de Tradição. In: RAHNER, K.; RATZINGER, J., **Revelação e Tradição**. São Paulo: Herder. 1968, p. 15-59.

RATZINGER, J. **Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental**. Barcelona: Herder, 1985.

RIGOBELLO, A. La crisi della ragione e la sua età ermeneutica. In: SANNA, I. **Il sapere teologico e il suo metodo**. Bologna: EBD, p. 41-52.

RORTY, R. **Filosofia e espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume.

RUH, U. Joseph Ratzinger, crítico de la Modernidad. In: MEIER-HAMIDI, F.; SCHUMACHER, F. (Orgs.). **El Teólogo Joseph Ratzinger**. Herder Editorial: Barcelona, 2007, p. 203-219.

SÖDING, T. Diversidad y unidad de la Sagrada Escritura como perspectiva u tarea de la exegesis. Uma lectura de la *Dei Verbum*. In: **Revelación Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la “Dei Verbum”**. Madrid: BAC, 2017. p. 266-282.

SÖDING, T. El alma de la teología. Su unidad a partir del espíritu de la Sagrada Escritura, en *Dei Verbum* y en J. Ratzinger. **Communio**: Revista Internacional de Pensamiento y Cultura, Madrid, n. 7, 2007, p. 37-54.

SÖDING, T. Invitation to Friendship “Jesus of Nazareth” by Joseph Ratzinger. In: ESTRADA, B.; MANICARDI, E.; TÀRRECH, A. P., **I Vangeli: Storia e Cristologia. La ricerca di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 299-327.

SÖDING, T. La vitalidade de la Palabra de Dios. In: MEIER-HAMIDI, F.; SCHUMACHER, F. (Orgs.). **El Teólogo Joseph Ratzinger**. Herder Editorial: Barcelona, 2007. p. 21-95.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. São Paulo: ASTE, 2015.

TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. São Paulo: ASTE, 2010.

URÍBARRI, B. G. El neocalcedonismo de Joseph Ratzinger. Implicaciones para la teología de la unción y de la voluntad humana de Cristo. In: ESNAOLA, M. A et

al. **La unición de la Gloria: Em el Espíritu, por Cristo, al Padre. Homenaje a Mons. Luis F. Ladaria, sj.** Madrid: BAC, 2014, p. 81-111.

URÍBARRI, B. G. La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual, In: CATELA, I. M., (ed.), **La oración, fuerza que cambia el mundo.** Madrid: La Biblioteca de Autores Cristianos 2016, s. 25-55.

VIDAL, T. J. Mirar a Jesús e “ver” al Hijo de Dios; hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristología contemporánea. In: MADRIGAL, T. S., **El pensamiento de Joseph Ratzinger.** Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo, 2009.

URÍBARRI, B. G. Para uma interpretação teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI. In: TERRAZAS, S. M., **El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa.** Madrid: San Pablo. 2009, p. 25-66.

VATICANO I. **Constituição Dogmática Dei Filius.** De 24/04/1870. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html. Acesso em: 28/03/2023.

VATICANO II. Decreto sobre a atividade missionária da Igreja **Ad Gentes.** Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 28/03/2023.

VATICANO II. Constituição Dogmática sobre a Divina Revelação **Dei Verbum.** Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 28/03/2023.

VATICANO II. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual **Gaudium et Spes.** Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 28/03/2023.

VATICANO II. Decreto sobre formação sacerdotal **Optatam Totius.** Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_po.html. Acesso em: 28/03/2023.

VILANOVA, E. **Storia della teologia Cristiana.** Dalle origini al XV secolo. Vol. 1. Roma: Borla, 1991.

VILANOVA, E. **Storia della teologia cristiana.** Preriforma, Riforme, Contreriforma. Vol. 2. Roma: Borla, 1991.

VILANOVA, E. **Storia della teologia cristiana.** Secoli XVIII, XIX e XX. Vol. 3. Roma: Borla, 1991.

VISSCHERS, L. El método de la teología según la Escritura. In: BEUMER, J. **El método teológico**. Madrid: BAC, 1977.

VOLPI, F. **El Nihilismo**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

YECID, T. R. J. **Exégesis diacrônica de la Bíblia**. Método histórico-crítico. Bogota: UNIMINUTO, 2012.

ZORROZA, M. I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: relación y comparación de sus respuestas a un problemática común. In: ARMELLA, V. A; ZORROZA, I. (Orgs). **Fracisco de Vitória en la Escuela de Salamanca y su proyección em Nueva España**. Navarra: EUNSA, 2014, p. 113-130.