Como a fé significa um compromisso último com Deus, com a verdade, ela de fato fornece ao homem normas para sua ação social concreta. Mas o ponto de união da comunidade dos crentes não está na prática social ou política, e sim unicamente no compromisso propriamente dito com a verdade. Quando esse compromisso é desfeito, surgem em lugar dele novos laços.

"A verdade liberta." O compromisso com a verdade equivale a libertar a política dos compromissos com o sagrado. Neste sentido o pluralismo não apenas pode estar ligado com a fé, mas lhe é adequado, e em certa medida necessário.

www.vozes.com.br

EDITORA VOZES
Uma vida pelo bom livro
vendas@vozes.com.br

ISBN 978-85-326-3635-5

Natureza e Missão da Teologia

Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger

Natureza e Missão da Teologia

EDITORA VOZES

CÓPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ratzinger, Joseph Cardeal
Natureza e missão da teologia / Joseph Cardeal Ratzinger ; tradução de Carlos Almeida Pereira. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

Título original: Wesen und Auftrag der Theologie : Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart.
ISBN 978-85-326-3635-5

1. Igreja Católica – Magistério 2. Teologia – História 3. Teologia católica 4. Tradição (Teologia)
I. Título.

08-00465 CDD-230

Índices para catálogo sistemático:
1. Teologia : Natureza e missão : Cristianismo 230

Joseph Ratzinger

Natureza e missão da teologia

Tradução de Carlos Almeida Pereira

EDITORA VOZES
Petrópolis

Joseph Cardeal Ratzinger / Bento XVI,
Wesen und Auftrag der Theologie

© Libreria Editrice Vaticana /
© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993.

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2008, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: http://www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Editoração: Fernando Sergio Olivetti da Rocha
Projeto gráfico: bembolado
Capa: Bruno Margiotta

ISBN 978-85-326-3635-5 (edição brasileira)
ISBN 3-89411-316-2 (edição alemã)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100 – Petrópolis, RJ – Brasil – CEP 25689-900
Caixa Postal 90023 – Tel.: (24) 2233-9000
Fax: (24) 2231-4676

Sumário

Prefácio, 7

I. As bases e os pressupostos do trabalho teológico, 11

Fé, filosofia e teologia, 13

1. A unidade de filosofia e teologia no cristianismo primitivo, 13
2. Uma distinção que transformou-se em oposição, 15
3. Tentativa de uma nova relação, 20

Observação final: gnose, filosofia e teologia,

Natureza e liberdade do sistema acadêmico, 27

1. O diálogo, 28
2. A liberdade, 30
3. O centro: a verdade como fundamento e medida da liberdade, 32
4. O culto, 35

II. Natureza e forma da teologia, 37

Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja, 39

1. O novo sujeito como pressuposto e fundamento de toda teologia, 43
2. Conversão, fé e pensamento, 48
3. O caráter eclesial da conversão e suas conseqüências para a teologia, 50
4. Fé, pregação e teologia, 52
5. Tentação e grandeza da teologia, 59

O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia, 63

1. Os limites impostos às exigências da Igreja e o pluralismo das decisões humanas, 63

2. Pluralismo no interior da Igreja, 71

a) Igreja universal e igrejas particulares, 73 b) Teologia e teologias, 77

III. Aplicações, 85

A "Instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja", 87

Observação preliminar, 87

1. Apresentação, 87
2. Pontos da discussão do texto, 92

a) Autoridade só em caso de definição infalível?, 95
b) Magistério, universidade e meios de comunicação, 98
c) Tradição profética contra tradição episcopal?, 102

Prefácio

Na Igreja, ou mesmo na sociedade ocidental como um todo, a teologia e os teólogos passaram a ser hoje um tema discutido por todos, e também um tema controvertido. No mundo moderno, ao que me parece, o teólogo depara-se com uma dupla expectativa. Ele deve, por um lado, esclarecer racionalmente as tradições do cristianismo, isolar nelas o núcleo que tem condições de ser assimilado hoje, e ao mesmo tempo forçar à moderação a instituição da Igreja. Mas espera-se dele também que ao mesmo tempo ele confira rumo e conteúdo aos anseios religiosos e de transcendência capazes de ser propostos hoje. Na sociedade mundial em formação impõe-se, além disso, ao teólogo a tarefa de levar adiante o diálogo das religiões e de contribuir para o desenvolvimento de um *ethos* mundial, que tenha como ponto central os conceitos de justiça, paz e preservação da criação. Por último o teólogo deveria ser ainda alguém que trouxesse consolo às almas, que ajudasse os indivíduos a se auto-encontrarem e a superar suas próprias alienações, pois o mero consolo coletivo de um mundo melhor e mais pacífico que viria a realizar-se no futuro comprovou-se como de todo insuficiente.

Em todo este esforço, não raro a Igreja como instituição, e sobretudo o magistério da Igreja Católica, é vista como um obstáculo concreto. O ponto de partida do magistério é que o "ser-cristão", e mais ainda o "ser-católico", possui um conteúdo determinado, tendo por conseguinte para o nosso pensar uma diretriz que não pode ser manipulada à vontade, diretriz essa que confere ao discurso do teólogo seu peso próprio, acima de todo discurso meramente político ou filosófico. A teologia – na visão do magistério – não surge pelo simples fato de se imaginar quanta religião pode ser exigida do Homem, empregando para isso elementos da tradição cristã. Ela surge pelo fato de impor-se um limite à arbitrariedade do pensamento, pois adquirimos conhe-

cimento de algo que não foi imaginado por nós, mas nos foi manifestado. Por isso nem toda teoria religiosa pode ser chamada de teologia cristã, ou teologia católica; a teoria que quiser fazer jus a esta denominação precisa considerar como possuidora de sentido a norma nela contida.

Levando-se em consideração a responsabilidade da consciência frente à verdade, qualquer um é livre para pensar o que for capaz de pensar e de dizer a partir desta responsabilidade. Mas não é livre para afirmar que o que ele diz representa a teologia católica. Existe aqui uma espécie de "marca registrada", uma identidade histórica, que o magistério tem consciência de ser chamado a defender. Mas este compromisso com a proteção de uma identidade histórica (e que, como acreditamos, nos foi dado por Deus) é sempre de novo efetivamente apresentado como uma agressão à liberdade de pensamento, ainda mais quando sobre a consciência atual muitas vezes esta identidade é vista como perturbação, com conteúdos que não agradam aos nossos hábitos de pensar e de viver. Quando teólogos enfrentam contestação por quererem libertar-nos de tais fatos desagradáveis, o magistério passa a ser visto por eles quase como uma ameaça pessoal.

Mas existe também, na verdade, uma posição diferente. Muitos fiéis vêem no trabalho dos teólogos de hoje uma ameaça ao que eles consideram sagrado. Os métodos da ciência racional, quando aplicados irrestritamente à fé, são vistos como arrogância e presunção, que levam o Homem a ultrapassar seus limites e a destruir suas próprias bases. Em certas parcelas da Igreja manifesta-se uma crescente desconfiança com relação à ação dos teólogos, que parecem por demais aliados ao poder do espírito do tempo.

Nesta situação tornou-se urgente um diálogo sobre a teologia, para esclarecer seus caminhos e sua tarefa, como também para definir seus limites. As diversas partes deste livro surgiram a partir dos desafios deste diálogo. Não constituem nenhum tratado sistemático a respeito da teologia, que meus deveres profissionais impedem-me de elaborar. Espero que as diferentes abordagens que delimitam o tema nas diversas partes, precisamente pelo fato de não estarem fechadas, também possam contribuir

para uma melhor compreensão da natureza do trabalho teológico nas circunstâncias do nosso tempo e para apoiá-lo em sua tarefa mais importante, o serviço ao conhecimento da verdade revelada, e a partir dela à unidade na Igreja.

Roma, na Festa da Assunção de Maria, 1992

Joseph Cardeal Ratzinger

I

As bases e os pressupostos do trabalho teológico

Fé, filosofia e teologia

1. A unidade de filosofia e teologia no cristianismo primitivo

A relação entre fé e filosofia parece, à primeira vista, uma questão bastante abstrata. Mas não era uma questão abstrata para os cristãos dos primeiros tempos da Igreja. Foi ela que possibilitou as primeiras imagens de Cristo, pode-se mesmo dizer que em suas primeiras origens a arte cristã surgiu da pergunta pela verdadeira filosofia. Foi a filosofia que deu à fé sua primeira visão concreta. As mais antigas pinturas cristãs que conhecemos são encontradas nos sarcófagos do terceiro século; seu cânon imagético inclui três figuras: o pastor, a orante e o filósofo[1]. Este é um contexto importante. Significa que uma das raízes da arte cristã está na superação da morte. As três figuras respondem às perguntas do ser humano sobre a morte. O significado das duas primeiras figuras não tem necessidade de explicação. Mesmo que precisemos tomar cuidado com uma interpretação cristológica e eclesiológica direta das figuras do pastor e da orante, é clara a menção às bases da esperança cristã, presente nelas. Existe o pastor, que mesmo em meio às sombras da morte infunde confiança, e que pode dizer: "Não temo nenhum mal" (Sl 23,4). Existe a proteção da oração, que acompanha e protege a alma em sua peregrinação. Mas que significado tem neste contexto o filósofo? Sua figura corresponde à imagem do cínico, do filósofo-apóstolo itinerante. O que a ele importa não são as doutas teorias: "Ele prega porque a morte o persegue"[2]. Não vai atrás de hipóteses, mas sim de superar a vida enfrentando a morte. O filósofo cristão, como ficou dito, é representado de acordo com esse tipo, e no entanto é diferente. Ele leva em suas mãos o Evangelho, de onde aprende não as palavras, mas sim os fatos. É o

1. Cf. F. Gerke. *Christus in der spätantiken Plastik*. Mainz, [31]1948, p. 5. Cf. também F. van der Meer. *Die Ursprünge christlicher Kunst*. Freiburg, 1982, p. 51ss.
2. Ibid. p. 6.

verdadeiro filósofo, porque sabe do mistério da morte. Gerke resume a visão do que constitui o cristão, representada nesta antiqüíssima arte, na seguinte frase: "O que se encontra no centro das composições cristãs mais antigas não é o mundo da Bíblia ou da história sagrada, mas sim o filósofo, como modelo do *homo christianus*, a quem pelo Evangelho foi feita a revelação do verdadeiro paraíso"[3].

A fusão entre filosofia e cristianismo, que aqui, face à questão da morte, se manifesta como imagem da verdadeira questão da vida do Homem, logo atinge uma densidade ainda maior. O filósofo passa a ser a imagem do próprio Cristo. O que se deseja representar não é a aparência externa de Cristo, mas sim quem e o que Ele realmente era: o perfeito filósofo. Cristo, como Gerke formula muito bem, aparece na roupagem daquele que o invocou[4]. A filosofia, a busca do sentido em face da morte, é apresentada agora como sendo a pergunta sobre Cristo. Na ressurreição de Lázaro Ele se apresenta como o filósofo que realmente responde mudando a morte, e com isto mudando a vida. Aqui aquilo que já desde os apologetas era uma convicção transforma-se em contemplação. Já o mártir Justino, na primeira metade do segundo século, havia caracterizado o cristianismo como a verdadeira filosofia, e isto por duas razões: A tarefa mais importante do filósofo é perguntar por Deus. A atitude do verdadeiro filósofo é viver segundo o *Logos*, e com Ele. Já que o significado do ser cristão é viver de acordo com o *Logos*, os verdadeiros filósofos são os cristãos, e por isso o cristianismo é a verdadeira filosofia[5]. Com estas afirmações, que podem parecer-nos abstratas, representava-se concretamente o que é ser cristão, porque o filósofo itinerante fazia parte do mundo dos homens. A experiência da ausência de sentido, da desorientação e dos receios por ela provocados, oferecia um mercado abundante, do qual se podia viver. Assim como hoje, ela convocava não só moedeiros falsos da palavra, mas também aqueles que realmente estavam abalados, e que ajudavam. Assim, apesar de todas as decepções e falsifica-

3. Ibid., p. 7.
4. Ibid., p. 8.
5. Cf. O. Michel, φιλοσοφία. In: ThWNT, 185. Referências importantes também em H.U. von Balthasar. Philosophie, Christentum, Mönchtum. In: H.U. von Balthasar. *Sponsa Verbi*. Einsiedeln, ²1971, p. 349-387.

ções presentes neste contexto, o filósofo oferecia o esquema de idéias em que se podia entender qual era a verdadeira mensagem de Cristo e da ressurreição.

Tudo isto, como é do conhecimento de todos quantos compartilham da vida do mundo de hoje com um mínimo de atenção, não é apenas coisa do passado. Depois que em toda parte foi abalada a segurança dada pelo cristianismo na questão da morte e do caminho para a vida, volta a crescer por toda parte o número dos "sábios", que oferecem como produto a "filosofia". Para a questão com que nos ocupamos, a relação entre fé e filosofia, isto pode ser de importância, na medida em que com isto volta-se a lembrar mais uma vez aos filósofos e teólogos profissionais o que em última análise, para além de toda sua erudição, se espera deles: a resposta às grandes questões da vida. A resposta à pergunta: Como é mesmo que o ser-Homem se torna realidade? Como se deve viver para que o ser-Homem obtenha êxito? Acho que em nossa pergunta precisamos ter sempre este apelo diante dos olhos, porque nele realmente se toca naquilo que constitui o elo de união entre filosofia e teologia. Mas a questão de como ambas se relacionam concretamente, de como as diferentes exigências racionais de ambas podem ser assumidas, esta, naturalmente, não pode ser respondida a partir daqui, ela exige um esforço metódico próprio.

2. *Uma distinção que transformou-se em oposição*

No início de sua história, como ouvimos, o cristianismo considerava-se a si próprio como filosofia, ou mesmo como a filosofia por excelência. Será que se pode afirmar isso também nos dias de hoje? E se não, por que não o podemos? Que foi que mudou? Como deve hoje ser melhor definida a relação entre ambos? A identificação entre cristianismo e filosofia deve-se a um determinado conceito da filosofia que aos poucos passou a ser criticado pelos pensadores cristãos, sendo definitivamente abandonado no século 13. A diferença entre um e outro, que é obra antes de tudo de Tomás de Aquino, os distingue mais ou menos assim: Filosofia é a razão pura procurando responder às questões últimas da realidade. Conhecimento filosófico é somente o conhecimento a que se pode chegar pela razão como tal, sem

se recorrer à revelação. Sua certeza provém unicamente do argumento, e suas afirmações valem tanto quanto os argumentos. A teologia, ao invés, é a realização compreensiva da revelação de Deus; é a fé em busca de compreender. Por conseguinte ela própria não encontra seus conteúdos, mas os obtém da revelação, para em seguida compreendê-los em sua ligação e em seu sentido interno. Com uma terminologia que teve início apenas com Tomás de Aquino, passou-se a fazer referência a esses dois terrenos diferentes, filosofia e teologia, como a ordem natural e a ordem sobrenatural. Estas distinções só passaram a ser inteiramente claras na Era Moderna. Esta, então, projetou sua leitura sobre Tomás de Aquino, com isto conferindo-lhe uma interpretação que o distancia mais fortemente da tradição mais antiga do que o que pode ser encontrado nos simples textos[6].

Mas nossa atenção não precisa se ocupar aqui com estes problemas históricos. De qualquer forma, é um fato que desde a Idade Média tardia a filosofia é associada à razão pura e a teologia à fé, e que até o presente esta distinção marcou a imagem tanto de uma quanto da outra. Mas uma vez feita esta distinção, inevitavelmente surge a questão se filosofia e teologia ainda podem ter uma com a outra alguma relação metódica. De início isto é negado de ambas as partes, com fortes razões. Como exemplo da contradição por parte da filosofia, menciono apenas os nomes de Heidegger e Jaspers. Para Heidegger a filosofia consiste essencialmente em perguntar. Quem acha que já conhece a resposta não pode mais filosofar. A pergunta filosófica, do ponto de vista teológico, é uma loucura, e por conseguinte falar de uma filosofia cristã é como falar de um ferro de madeira. Também Jaspers acha que aquele que julga já estar de posse da resposta fracassou como filósofo: o movimento aberto da transcendência é interrompido em favor de uma suposta certeza definitiva[7]. Na verdade deve-se dizer: Se do filosofar faz parte uma ra-

6. Com referência aos problemas históricos, cf. F. van Steenberghen. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Munique/Paderborn, 1977. • E. Gilson. *Le Thomisme*. Paris, [5]1945. • A. Hayen. *Thomas von Aquin gestern und heute*. Frankfurt, 1953. • Do ponto de vista sistemático, sobre a mesma questão: E. Gilson. *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Viena, 1950.

7. Cf. J. Pieper. *Verteidigungsrede für die Philosophie*. Munique, 1966, p. 128. • W.M. Neidl. *Christliche Philosophie* – eine Absurditat? Salzburg, 1981.

zão inteiramente neutra em relação à fé cristã, e se a filosofia não pode ter conhecimento de nada que é dado ao pensamento pela fé, então a filosofia de um fiel cristão não pode deixar de parecer um pouco fictícia. Mas será que efetivamente as respostas cristãs são de tal natureza que fecham o caminho ao pensamento? Não poderiam as últimas respostas, por sua natureza, estar sempre abertas para aquilo que não foi nem pode ser dito? Não poderia acontecer que a verdadeira profundidade e dramaticidade só pudesse ser conferida às perguntas por estas respostas? Não poderia ocorrer que elas radicalizassem tanto o pensar quanto o perguntar, que os pusessem em andamento, em lugar de bloqueá-los? O próprio Jaspers disse certa vez vez que o pensamento que se desvincula da grande tradição cai numa seriedade tal que se torna vazio[8]. Não mostraria isto que o conhecimento de uma grande resposta, como a transmitida pela fé, constitui mais um estímulo do que um empecilho para as verdadeiras perguntas?

Teremos que retornar mais adiante a estas considerações. Neste momento, ao invés, precisamos voltar-nos para a negação da filosofia por parte da teologia. A oposição contra a filosofia, como pretensa destruidora da teologia, é muito antiga. Pode ser encontrada de uma forma muito aguda em Tertuliano, mas voltou a se acender sempre de novo na Idade Média, alcançando uma notável radicalidade, como por exemplo na obra tardia de São Boaventura[9]. Uma nova era de contradição à filosofia em favor da pura palavra divina teve início com Martinho Lutero. Seu grito de batalha *sola scriptura* não foi só uma declaração de guerra contra a interpretação clássica da escritura pela tradição e o magistério da Igreja; foi também uma declaração de guerra à escolástica, ao aristotelismo e ao platonismo na teologia. Incluir a filosofia na teologia era para ele o mesmo que destruir a mensagem da graça, portanto destruir o próprio núcleo do Evangelho. Filosofia é para ele a expressão do Homem que nada conhece da graça, e que tenta por si mesmo construir sua sabedoria e justiça. A oposição entre a justiça das obras e a justiça da graça,

8. K. Jaspers e R. Bultmann. *Die Frage der Entmythologisierung*. Munique, 1954, p. 12. Cf. J. Pieper. *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* – Aufsätze und Reden. Munique, 1974, p. 302.

9. Cf. J. Ratzinger. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. Munique/Zurique, 1959, p. 140-161.

que segundo Lutero representa a separação entre Cristo e o anticristo, é para ele como se fosse o mesmo que a oposição entre a filosofia e um pensamento baseado na Bíblia. Vista assim, filosofia é pura destruição da teologia[10]. Em nosso século, como sabemos, foi Karl Barth quem conferiu caráter mais agudo a este protesto contra a filosofia na teologia, com a objeção contra a *analogia entis*, na qual ele viu uma invenção do anticristo, mas também a única e inabalável razão para não se tornar católico. Mas a *analogia entis* é expressão simplesmente da opção ontológica da teologia católica para a síntese entre a idéia do ser na filosofia e a idéia de Deus na Bíblia. Contra esta continuidade entre a busca filosófica das razões últimas e a apropriação teológica da fé bíblica, ele opõe a descontinuidade radical: a fé, segundo ele, desmascara como de ídolos todas as imagens de Deus criadas pelo pensamento. Ele não vive da ligação, mas sim do paradoxo. Concebe o Deus inteiramente diferente, que não deve desenvolver-se a partir do nosso pensamento nem ser por ele ameaçado[11].

Assim o caminho parece estar bloqueado de ambos os lados: a filosofia defende-se contra os dados do pensamento constituídos pela fé; na pureza e liberdade do seu pensamento, ela sente-se prejudicada por eles. A teologia defende-se contra os dados do conhecimento filosófico, vendo neles uma ameaça à pureza e à novidade da fé. Mas na realidade o *pathos* dessas negações não consegue ser mantido. Como poderia o pensamento filosófico pôr-se a caminho sem nenhum dado prévio? Desde Platão a filosofia viveu sempre do diálogo crítico com a grande tradição religiosa. Sua dignidade própria sempre permaneceu ligada à dignidade das tradições, a partir das quais lutou pela verdade. Quando fez com que este diálogo se calasse, logo ela veio também a sucumbir como filosofia. E vice-versa, na reflexão sobre a palavra revelada, simplesmente a teologia não pode evitar comportar-se filosoficamente. Desde que não se restrinja a recontar, a reunir unicamente fatos históricos marginais, mas tente chegar à compreensão no sentido próprio, ela ingressa no pensamento

10. Cf. B. Lohse e Martin Luther. *Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*. Munique, 1981, p. 166ss.
11. Sobre o raciocínio de K. Barth referente à analogia entis, compare-se antes de tudo H.U. von Balthasar. *Karl Barth*. Einsiedeln, ⁴1976.

filosófico. De fato nem Lutero nem Barth puderam suprimir o pensamento filosófico e a herança filosófica, e a história da teologia evangélica é pelo menos tão fortemente determinada pelo intercâmbio com a filosofia quanto a da teologia católica.

Não obstante, é possível se constatar aqui uma diferença, cuja análise ao mesmo tempo nos leva ao cerne do nosso problema. A um exame mais acurado, a rejeição que se mantém em múltiplas variações, de Lutero a Barth, refere-se não à filosofia em si, mas sim à metafísica, em sua forma estabelecida por Platão e Aristóteles. A atitude antimetafísica de Lutero permanece ainda substancialmente presa à escolástica da Idade Média tardia, que era o que ele conhecia. Ela encontra seus limites na adesão ao dogma da Igreja primitiva. A ortodoxia protestante, que construiu sua própria escolástica, com a fidelidade às antigas profissões de fé atenuou mais ainda o que a posição de Lutero possuía de revolucionário, de modo que esta só veio a manifestar-se plenamente na segunda metade da Era Moderna. Nela o próprio dogma da Igreja primitiva aparece como a quintessência da helenização e da ontologização da fé. Efetivamente, tanto com a doutrina do Deus uno e trino quanto com a profissão de Cristo como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem o conteúdo ontológico das afirmações bíblicas passou a ocupar o centro do pensamento e da fé cristã. A acusação de helenização, que domina a cena desde o século 19, vê nisto o distanciamento da pura fé bíblica na salvação. O verdadeiro elemento impulsionador é aqui a rejeição básica do pensamento metafísico, ao passo que para as idéias 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[12]. 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. Mas por outro lado

12. Cf. agora a este respeito H. Thielicke. *Glauben und Denken in der Neuzeit*. Tübingen, 1983. Também é instrutivo K. Asendorf. *Luther und Hegel* – Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. Wiesbaden, 1982.

não se pode parar na renúncia à ontologia. Com ela cai também, a longo prazo, a própria idéia 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 isto 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 se 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 da pergunta sobre Deus, da pergunta sobre a origem e o destino do ser em si.

3. Tentativa de uma nova relação

Com as considerações até aqui apresentadas começamos por esclarecer em largos traços a diferença entre filosofia e teologia. Ao mesmo tempo ficou evidente que na história de ambas as disciplinas esta distinção assumiu cada vez mais a forma de uma oposição. Mas ficou claro também que a oposição entre filosofia e teologia provocou modificações nelas próprias. No âmbito deste desenvolvimento, a filosofia procura sempre mais desfazer-se da ontologia, isto é, da questão que lhe é própria e primordial. A teologia, por sua vez, envolve-se nesse processo dos fundamentos, que a tornaram possível em sua tensão característica entre revelação e razão. Em oposição a isso dissemos que a filosofia, como tal, não pode renunciar à ontologia, e que a teologia não é menos dependente dela. Excluir a ontologia da teologia não liberta o pensamento filosófico, antes o paralisa. Suprimir a ontologia da filosofia não purifica a teologia, mas antes retira-lhe o chão de debaixo dos pés. À comum oposição contra a metafísica, que hoje parece por vezes ser a verdadeira ligação entre filósofos

e teólogos, foi necessário contrapor que ambas estão indissoluvelmente ligadas a esta dimensão do pensamento, e indissoluvelmente interligadas entre si.

Este diagnóstico, de início inteiramente genérico, precisa agora de certa forma ser precisado e concretizado. Uma vez ultrapassada esta contradição dos opostos, a pergunta precisa agora ser formulada positivamente: Em que sentido a fé necessita da filosofia? De que maneira a filosofia está aberta para a fé e interiormente disposta a dialogar com a mensagem da fé? Desejo esboçar aqui com a maior brevidade três níveis de uma resposta.

a) Um primeiro nível da ligação entre as questões filosóficas e teológicas nós já podemos encontrar quando consideramos as imagens mais antigas da fé. Tanto a fé quanto a filosofia estão voltadas para a questão primordial do Homem, a pergunta que lhe é dirigida pela morte. A questão da morte é apenas a forma radical da pergunta pelo como do bem viver. É a pergunta pela origem e o destino do Homem: de onde ele vem e para onde vai. A morte é a pergunta que em última análise não pode ser reprimida, e que se faz presente na existência humana como um aguilhão metafísico. O Homem não pode deixar de interrogar-se sobre o significado deste fim. Mas por outro lado, para todo aquele que pensa, é claro que em última análise esta pergunta só poderia ser respondida com fundamento por alguém que conhecesse o outro lado da morte. Mas a fé, sabendo que é dada a resposta a esta pergunta, exige a atenção e reflexão provocadas pela pergunta. Tal resposta não implica de forma alguma no fracasso da pergunta, como pensa Jaspers. Pelo contrário, a pergunta fracassa quando não existe perspectiva de resposta. A fé ouve a resposta porque mantém viva a pergunta. Ela só pode receber a resposta como resposta quando consegue levá-la a uma relação compreensível com sua pergunta. Quando a fé fala da ressurreição dos mortos, não se trata de uma afirmação mais ou menos obscura sobre um lugar futuro que não se possa controlar e sobre um tempo futuro que nos é desconhecido, mas sim de compreender o ser do Homem no conjunto da realidade. Aqui está em jogo também a questão básica da justiça, que é inseparável da questão da esperança; trata-se da relação entre história e *ethos*, da relação entre o agir do Homem e a imutabilidade do real. Trata-se

de perguntas que podem assumir formas diferentes de um período para outro, mas que substancialmente permanecem as mesmas, e que só podem avançar pelo intercâmbio de pergunta e resposta, de pensamento filosófico e teológico. Este diálogo do pensamento humano com os dados da fé terá um determinado aspecto quando for realizado como um diálogo rigorosamente filosófico, e outro totalmente diferente quando for pensado como diálogo propriamente teológico. Mas entre um e outro deve existir alguma relação, em última análise nenhum pode dispensar o outro inteiramente.

b) Do segundo nível de ligação também já se falou antes: a fé representa uma afirmação filosófica, quase que ontológica, quando professa a existência de Deus, e de um Deus que tem poder sobre a realidade como um todo. Um Deus sem poder é em si uma contradição. Se Ele não puder agir, falar, e se não pudermos dirigir-nos a Ele, podemos considerá-lo como uma hipótese abstrata; mas isto não tem nada a ver com aquele que a fé dos homens chama de "Deus". Afirmar um Deus criador e salvador para o mundo inteiro ultrapassa a comunidade particular de religião. Ela não quer ser um símbolo do inominável, que numa religião aparece de uma forma e em outra de uma forma diferente, mas sim uma afirmação sobre a própria realidade em si. Este irromper do pensamento de Deus para uma exigência básica à razão humana é muito clara na crítica à religião dos profetas de Israel e dos livros sapienciais da Bíblia. Quando neles são mordazmente ridicularizados os deuses autofabricados, e quando a estes se opõe o único Deus verdadeiro e real, estamos diante do mesmo movimento espiritual que pode ser encontrado nos pré-socráticos do antigo iluminismo grego. Quando os profetas vêem no Deus de Israel a razão criadora de toda realidade, trata-se claramente de crítica religiosa em favor de uma visão correta da realidade. Aqui a fé de Israel ultrapassa claramente os limites de uma religião do povo; ela representa uma exigência universal, onde a universalidade está ligada à racionalidade. Sem esta crítica religiosa profética, o universalismo cristão teria permanecido inimaginável. Nela preparou-se no interior do próprio Israel aquela síntese elementar entre o elemento grego e o bíblico, pela qual lutaram os Padres da Igreja. Por isso a centralização da mensagem cristã no Evangelho de João em

torno dos conceitos 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 conseqüências quanto em suas origens[13].

A alternativa se o mundo deve ser entendido a partir de um intelecto criador ou de uma combinação de probabilidades dentro de algo que em si não possui sentido – também hoje é esta alternativa que constitui a pergunta determinante para nossa compreensão da realidade, e a ela não se pode fugir. Quem, ao invés, quiser reduzir a fé a um paradoxo ou a um mero simbolismo histórico, deixa de atingir a posição histórico-religiosa da fé, pela qual tanto os profetas quanto os apóstolos combateram. A universalidade da fé, pressuposta na tarefa missionária, só tem sentido, e só pode ser moralmente justificada, se nela realmente for superado o simbolismo das religiões em vista de uma resposta comum, em que também se faz apelo à razão comunitária do Homem. Onde este aspecto comunitário estiver excluído, já não existe mais nenhuma comunicação da humanidade que chegue até às últimas conseqüências. Por isso, a partir da questão de Deus a fé tem que expor-se à disputa filosófica. Se desistir da exigência de racionalidade de sua afirmação básica, ela não está se retraindo para uma fé mais pura, mas sim traindo um elemento básico de si própria. E vice-versa, se a filosofia quiser permanecer fiel à sua causa, terá que expor-se à exigência da fé para com a razão. Também neste nível o inter-relacionamento de filosofia e teologia é indispensável.

c) Por último desejaria pelo menos com poucas frases mencionar a luta em torno dessa questão dentro da teologia medieval. Em Boaventura eu encontro duas respostas principais à pergunta se e por que é certo tentar compreender a mensagem bíblica com métodos do pensamento filosófico. A primeira resposta ba-

13. Importantes referências a estas questões são oferecidas por H. Gese. Der Johannesprolog. In: H. Gese. *Zur biblischen Theologie*. Munique, 1977, p. 152-201.

seia-se numa frase de 1Pd 3,13, que na Idade Média constituía o tópico clássico que fornecia a base para a teologia sistemática como tal: "Estai sempre prontos para vos defender contra quem pedir razões de vossa esperança"[14]. Aqui o texto grego é bem mais expressivo que qualquer tradução. A quem perguntar pelo *logos* da esperança, devem os fiéis dar sua apo-logia. O *logos* precisa ter sido tão assimilado por eles que possa transformar-se em apo-logia; a palavra passa a ser pelos cristãos resposta à interrogação dos homens. À primeira vista isto parece uma fundamentação puramente apologética da teologia e da procura pela razão da fé. Tem-se que poder explicar ao outro por que se crê. A fé não é pura decisão, se o fosse ela não atingiria o outro. Ela quer e pode ser comprovada. Quer tornar-se compreensível para o outro. Exige ser um *logos*, e por isso sempre de novo poder tornar-se apo-logia. Num nível mais profundo, no entanto, esta interpretação apologética da teologia é missionária, e a concepção missionária manifesta, por sua vez, a natureza interior da fé: ela só pode ser missionária quando realmente ultrapassa todas as tradições e constitui um apelo à razão, um voltar-se para a própria verdade. Tem que ser missionária também, uma vez que o Homem está destinado a reconhecer a realidade e tem que, na sua resposta às últimas coisas, comportar-se não apenas tradicionalmente mas também de acordo com a verdade. A fé cristã, com sua exigência missionária, distanciou-se da história das outras religiões; esta sua exigência provém de sua crítica filosófica das religiões, e só a partir daí pode ser fundamentada. O fato de hoje o elemento missionário estar ameaçado de debilitar-se está associado à perda de filosofia que caracteriza a atual situação teológica.

Mas em Boaventura ainda pode ser encontrada uma outra fundamentação da teologia, que primeiro interpreta numa direção inteiramente diferente, mas que mesmo assim confirma a partir de dentro o que já foi dito antes. O santo sabe que o introduzir a filosofia na teologia não é incontestado. Ele admite que existe uma violência da razão, que não se pode harmonizar com a fé. Mas diz que também existe uma interrogação por um outro motivo: Pode ser que a fé deseje compreender por amor àquele a quem ela deu seu consentimento[15]. O amor procura compre-

14. Boaventura, Sent. *Prooem.* qu 2 sed contra 1
15. Ibid., qu 2 ad 6.

ender. Quer conhecer sempre melhor aquele a quem ama. "Busca sua face", como sempre de novo diz Agostinho, baseando-se nos salmos[16]. Amar é querer conhecer, e assim o buscar compreender pode ser precisamente uma exigência do amor. Dito com outras palavras: Entre amor e verdade existe uma ligação que é importante para a teologia e a filosofia. A fé cristã pode dizer de si mesma: Achei o amor. Mas o amor a Cristo e ao próximo a partir de Cristo só pode ter consistência quando for no mais profundo de si amor à verdade. O fator missionário ganha aqui um novo aspecto: O verdadeiro amor ao próximo quer dar ao próximo também aquilo que o Homem necessita de mais profundo: conhecimento e verdade. Nós havíamos partido mais acima da questão da morte como aguilhão filosófico da fé; descobrimos então a questão de Deus e sua exigência universal como lugar da filosofia na teologia. Agora podemos acrescentar, como terceiro ponto: o amor, como centro do ser-cristão, do qual "dependem a Lei e os Profetas", é ao mesmo tempo amor à verdade, e só assim se mantém como ágape a Deus e ao Homem.

Observação final: gnose, filosofia e teologia

Por último eu gostaria de voltar mais uma vez ao início, à idéia dos primeiros Padres, de que o cristianismo é a verdadeira filosofia. Otto Michel lembrou que a palavra filosofia era evitada pelos gnósticos. A palavra gnose representava para eles uma exigência mais alta. A filosofia que sempre permanece interrogação, esperando uma resposta que sozinha ela não pode dar, não significava muita coisa para eles. Queriam ter um conhecimento claro – conhecimento que é poder, com o qual pode ser dominado o mundo de um e outro lado da morte[17]. A gnose passa a ser a negação da filosofia, ao passo que a fé defende a um só tempo o que a filosofia possui de grande e de humilde. Não é algo muito semelhante a isto o que existe hoje? Da filosofia propriamente dita, com sua incerteza última, nós estamos fartos. Não queremos filosofia mas sim gnose, isto é, um conhecimento exato, que possa ser comprovado. A filosofia, em larga escala, está cansada

16. Cf. p. ex. En in ps 104,3 Chr XL, p. 1537.
17. Cf. sobre isto O. Michel. φιλοσοφία. In: ThWNT IX 185, nota 136.

de si própria. Ela também, afinal de contas, quer ser como as outras disciplinas acadêmicas, ter o mesmo valor que elas. Quer também ser "exata". Mas a exatidão será adquirida ao custo de sua grandeza, pois com isto ela não poderá mais levantar suas verdadeiras questões. Então também não tratará mais do todo, e sim do individual. Mas o Homem não deve começar ficando em silêncio sobre aquilo de que não se pode falar. Pois ficaríamos em silêncio sobre o que constitui verdadeiramente o nosso ser[18]. Onde desta forma a exatidão é erguida a um valor tão absoluto que não se pode mais perguntar para além da "gnose" exata, o Homem perde-se a si próprio, pois então suas verdadeiras questões lhe são retiradas. Josef Pieper disse uma vez numa visão quase apocalíptica: "Poderia perfeitamente acontecer que no fim da história a raiz de todas as coisas e a extrema ameaça da existência – e isto quer dizer: o objeto específico da filosofia – só pudesse ser vista por aqueles que crêem"[19]. Com isto ele não pretendia descrever a situação presente, à qual esta afirmação certamente não se aplica. Mas, na visão de um futuro possível, ele considera um aspecto do todo que hoje nos liga aos Padres da Igreja: a fé não ameaça a filosofia, mas defende-a contra as exigências totalitárias da gnose. A fé defende a filosofia, porque tem necessidade dela. Precisa dela porque tem necessidade do Homem que interroga e procura; o que para ela constitui um obstáculo não é o interrogar mas sim o fechar-se, que não deseja mais fazer perguntas e que não considera a verdade como alcançável ou desejável. A fé não destrói a filosofia, ela a defende. Só quando faz isso é que ela permanece fiel a si própria.

18. Com isto estou aludindo à frase final do *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein. Londres/Nova Iorque, 1961 [alemão-inglês]: "Sobre aquilo de que não se pode falar, sobre isto tem-se que ficar calado". Sem dúvida alguma a alusão de Wittgenstein corresponde ao inominável (6.522) da melhor tradição filosófica e teológica, como também mística; Wittgenstein se coloca da mesma forma na tradição da mística quando refere-se às teses da filosofia como a escada que se deve jogar fora depois de se haver "subido – por elas – para além delas" (6.54). Mas precisamente com isto já fica refutada também a rejeição da metafísica e sua completa transferência para o inominável, como ele parece exigir em 6.53: "O método correto da filosofia seria na verdade nada dizer além do que se pode dizer, portanto as teses da ciência da natureza [...]". O "seria na verdade" permite perceber que mesmo para Wittgenstein este não é o método correto.

19. J. Pieper. *Uber die Schwierigkeit heute zu glauben*. Munique, 1974, p. 303.

Natureza e liberdade do sistema acadêmico

O adjetivo "acadêmico" provoca hoje reações conflitantes. Lembra, em primeiro lugar, coisas velhas e empoeiradas, uma teoria que se instalou em seu próprio mundo privado passando ao largo das exigências da realidade. Talvez nos lembre também que o fundador da academia foi Platão; mas o platonismo é visto por muitos como a fuga para um mundo irreal das idéias puras, como a essência de uma superada orientação do espírito, apesar de todas as reabilitações de Platão que se podem observar, por exemplo, na ciência natural ou na política[1]. Foi apenas em um *único* terreno que o brilho da palavra "acadêmico" continuou o mesmo, chegando até mesmo a crescer: é quando se fala da "liberdade acadêmica". Que deva existir um espaço livre para o espírito, obedecendo apenas às suas próprias regras, sem estar subordinado a nenhuma norma externa, passou a ser importante numa sociedade que de modo geral se caracteriza pelo apelo à liberdade, mas que em toda parte é determinada também por vínculos que dificilmente poderíamos imaginar em um mundo pré-técnico. A palavra "liberdade acadêmica" pretende levantar um dique contra o omniabrangente poder da burocracia, bem como contra a pressão proveniente da ditadura das necessidades. A luta que se trava aqui conhece muitas modalidades. Trata-se, por um lado, da defesa das disciplinas "inúteis" – as assim chamadas ciências do espírito – contra a prepotência do útil. Mas as ciências naturais lutam também pela liberdade de elas próprias determinarem seu objeto, de não serem obrigadas a receber ordens das exigências do mercado. E existe, por fim, o clamor particular dos teólogos por sua liberdade acadêmica frente à instituição da Igreja, seu desejo de poderem determinar suas próprias questões e resultados, como o fazem, por exemplo, os filó-

1. Cf. J. Monod. *Zufall und Notwendigkeit* – Philosophische Fragen der modernen Biologie. Munique, [5]1973 (Paris, 1970). Cf. sobretudo p. 127ss e 186.

sofos. Dessa forma convém que se tente uma reflexão básica sobre a natureza primitiva do acadêmico.

Como deverá ser enfrentada esta questão? Não seriam as diversas modalidades do acadêmico por demais diferentes para que aqui possa ser dado algo parecido com uma fundamentação comum, com respostas comuns? É inegável a grande variedade daquilo que se pretende hoje incluir na liberdade acadêmica. Mas tem que haver algo assim como uma base comum, se é que a palavra "acadêmico" tem realmente um sentido capaz de fundamentar a exigência de uma determinada forma de liberdade. Uma vez que as várias realizações concretas divergem, tudo depende em última análise daquela exigência do espírito feita a suas próprias interrogações e ao seu próprio caminho, que pela primeira vez tomou forma em Platão. Gostaria, pois, sem de imediato estar preocupado em dar respostas práticas, de descrever aqui algumas propriedades essenciais daquilo que em todas as variedades históricas pode manifestar-se como a natureza do acadêmico[2].

1. O diálogo

Comecemos a partir de fora, o que não é o mesmo que se começar pela pura exterioridade. A academia, como pensada por Platão, é em primeiríssima linha o lugar do diálogo. Mas o que é mesmo o "diálogo"? *Diálogo* não acontece simplesmente pelo fato de se falar. O mero falar é o fim e a ausência do diálogo. Diálogo só se dá quando ocorre não apenas o falar mas também o ouvir, e quando no ouvir realiza-se o encontro, no encontro o relacionamento, e no relacionamento a compreensão, como aprofundamento e transformação do ser. Tentemos compreender em seu significado os diferentes elementos do processo mencionados aqui.

Temos aqui, em primeiro lugar, o ouvir. É um processo de abertura, de abrir-se para o diferente, para os outros. Procuremos imaginar a arte que é alguém saber escutar. Não se trata de uma habilidade, como o manuseio de uma máquina, mas sim de

2. As considerações que se seguem devem-se no essencial ao livrinho de J. Pieper. *Was heisst akademisch?* Munique, ²1964. Cf. também R. Guardini. *Verantwortung* – Gedanken zur jüdischen Frage. Munique, 1952.

um poder-ser, em que a pessoa é exigida como um todo. Ouvir significa conhecer e reconhecer o outro, deixá-lo penetrar no espaço do próprio eu, estar disposto a assimilar sua palavra naquilo que me é próprio, e com ela o seu ser, deixando-me por minha vez assimilar por ele. Após o ato de ouvir eu sou outro, meu próprio ser foi enriquecido e aprofundado, por se haver fundido com o ser do outro, e no outro com o ser do mundo.

Para isto se pressupõe que a palavra do outro no diálogo refere-se não apenas a alguma coisa do que pode ser conhecido, ou das habilidades, alguma coisa do poder exterior. Quando falamos de diálogo em sentido próprio, nós estamos nos referindo a uma palavra em que se manifesta algo do próprio ser, em que se manifesta a própria pessoa, de modo que aumenta não apenas a quantidade do que se sabe e do que se pode, mas o próprio ser-Homem é tocado, e o poder-ser do Homem se purifica e se aprofunda.

Mas desta forma se abre uma nova dimensão do diálogo, do seu ouvir e do seu falar, à qual o Agostinho dos primeiros tempos atribuía um valor especial, ele cuja história de conversão está documentada de forma palpável e concreta nos diálogos com os amigos, quando a pequena academia de Cassicíaco, como que às apalpadelas, encaminhava-se para aquele momento em que por fim poderia cair em seu meio uma palavra nova, desconhecida de Platão, que poderia se transformar em uma mudança de vida. Analisando retrospectivamente essas conversas, Agostinho chega ao resultado de que a comunidade de amigos podia se ouvir e se compreender mutuamente porque todos eles escutavam o mestre interior, que é a verdade[3]. As pessoas podem entender-se umas às outras porque não são meras ilhas do ser, mas estão em comunicação na mesma verdade. Encontram-se tanto mais umas com as outras quanto mais entram em contato com aquilo que realmente as une, com a verdade. Sem este escutar interior da base comum, o diálogo permaneceria uma conversa de surdos.

Deparamo-nos aqui com uma situação que é de extrema importância para o debate dos dias atuais, e que mostra claramente

3. Sobre a filosofia da primeira fase de Agostinho, cf., por exemplo, E. König. *Augustinus philosophus* – Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins. Munique, 1970.

os perigos a que o diálogo está sujeito: as pessoas podem chegar a um consenso porque existe a verdade comum; mas o consenso não pode ocupar o lugar da verdade. Nesse ponto, que já nos levou até o centro da questão, façamos uma interrupção, para considerarmos uma segunda característica do acadêmico.

2. *A liberdade*

Da essência do acadêmico, e do seu esforço por compreender, tem feito parte desde sempre a liberdade. Liberdade, aqui, significa essencialmente duas coisas. Em primeiro lugar é a possibilidade de tudo perguntar, de dizer tudo quanto na luta pela verdade parecer merecedor de ser dito, de ser perguntado e pensado[4]. Até aqui nós nos encontramos claramente no âmbito daquilo que hoje é pelo menos teoricamente aceito e defendido por todos. Mesmo assim precisamos perguntar: Que é que justifica esta liberdade, que em certas circunstâncias é tão perigosa? Qual o seu fundamento? Este risco é assumido em favor de quê? – A única resposta satisfatória é a seguinte: A própria verdade, por causa dela mesma, possui tão grande valor que justifica o risco; nenhuma outra coisa ou pessoa seria capaz de justificá-lo. Mas aqui logo nos vemos envolvidos em um dramático conflito com todas as estratégias de mudança, ao mesmo tempo que nos deparamos também com a questão dos fundamentos da nossa sociedade. Tentemos, por isso, descrever com toda exatidão possível este ponto, que Josef Pieper define como segue: "O que distingue (o acadêmico) é antes de tudo este estar livre de ligação a quaisquer eventuais finalidades de uso – um estar-livre que constitui a verdadeira 'liberdade acadêmica', e que, portanto, por definição se extingue logo que as ciências passam a ser meros objetos de qualquer grupo, seja qual for sua organização"[5]. "Pode-se querer tomar a filosofia a seu serviço; mas o que é tomado a serviço de alguma coisa já não é filosofia"[6].

A pergunta pela liberdade está inseparavelmente ligada à pergunta pela verdade. Quando a verdade deixa de ser um valor

4. Sobre esta seção, cf. J. Ratzinger. Freiheit und Bindung in der Kirche. In: J. Ratzinger. *Kirche-Ökumene-Politik. Einsiedeln*, 1987, p. 165-182.5. L.c., p. 28.
5. L.c., p. 28.
6. Ibid., p. 29.

em si mesma, quando deixa de ser merecedora de empenho e atenção, o conhecimento só poderá ser avaliado através da utilidade. Nesse caso ele já não se justifica por si mesmo, mas apenas pelos objetivos a cujo serviço se encontra. Passa, então, a fazer parte dos objetivos e meios, e isto significa que de alguma forma ele está subordinado a alguma forma de poder ou de conquista do poder. Expressando isto com outras palavras: se o Homem não pudesse de alguma forma reconhecer ele próprio a verdade, mas unicamente a utilidade das coisas para isto ou para aquilo, então a norma de todo agir e de todo pensar passaria a ser o uso e o consumo; então o mundo se transformaria unicamente em "matéria para a prática". Torna-se clara aqui a inexorável e inevitável decisão que sempre mais profundamente passou a ser o dilema da Era Moderna, e que hoje é apresentada como seu destino: será que a verdade é realmente acessível ao Homem? Adianta procurá-la? Será que a única salvação consistiria, talvez, em buscar a verdade, reconhecê-la como a verdadeira senhora dos homens, como a única coisa que salva? Ou consistiria a verdadeira libertação do Homem em abandonar a questão da verdade, como fica claro na nova lógica de Francis Bacon, quando ele desperta do sonho especulativo e finalmente assume em suas mãos o domínio das coisas para tornar-se o "mestre e senhor da natureza"?[7] Seria válida a definição de Giambattista Vico, de que verdade é unicamente aquilo que é feito (e portanto aquilo que pode ser feito), ou será válida a afirmação cristã de que a verdade antecede o fazer?[8] A liberdade que resulta do novo pensamento de Bacon é a liberdade para fazer tudo e para reconhecer o saber e o poder como a única lei do Homem – uma liberdade, no entanto, que antes não estivera em vigor, e que pôde ser apresentada como a verdadeira libertação na conduta do filho mais novo, que toma posse da herança e com ela parte para o desconhecido. Mas a liberdade para fazer tudo, a liberdade que não

7. No seu *Novum Organum* F. Bacon tentou dar uma nova definição da essência da filosofia. Ela já não pergunta simplesmente pela verdade mas sim pelo poder e saber, pelo poder do Homem sobre o mundo. Seu objetivo é conquistar o domínio sobre a natureza. Cf. J. Pieper, l.c., nota 2, p. 20. A importância de F. Bacon na origem da Era Moderna é enfaticamente demonstrada por M. Kriele. *Befreiung und politische Aufklarung*. Freiburg, 1980, p. 78-82. Cf. ainda R. Spaemann e R. Löw. *Die Frage Wozu?* Munique/Zurique, 1981, p. 100s.
8. Cf. J. Ratzinger. *Einführung in das Christentum*. Munique, 1968, p. 33-43.

reconhece mais nenhum compromisso com a verdade – com o pai –, vive sob a compulsão de que o que agora determina o Homem é unicamente o usar e o ser-usado, sendo por isso em última análise uma liberdade de escravo – mesmo que isto só chegue a evidenciar-se mais tarde, e mesmo que dure até esgotar-se, a ponto de chegar às bolotas dos porcos e de invejar os porcos por não estarem sujeitos à maldição da liberdade. Chegou-se a esse ponto nos postos mais avançados do desenvolvimento moderno, mas o clamor ecológico, contra o Homem como destruidor do ser, não traz salvação enquanto a pergunta pela verdade não for novamente colocada. "A verdade vos libertará" (Jo 8,32) – esta palavra do Senhor pode ser compreendida hoje de uma forma inteiramente nova na profundidade e grandeza de sua exigência. A verdadeira alternativa do nosso tempo passou a ser entre a liberdade do fazer e a liberdade da verdade. Mas a liberdade do fazer que não se deixa tolher pela verdade é a ditadura dos fins, em um mundo de onde a verdade já se encontra ausente, e com isto a escravização do Homem sob a aparência de libertação. Só quando a verdade tiver valor em si mesma, e quando ver a verdade for mais importante do que todos os êxitos e sucessos, só então é que seremos livres. E por isso a liberdade verdadeira é apenas a liberdade da verdade.

3. O centro: a verdade como fundamento e medida da liberdade

Com isto nós chegamos ao verdadeiro núcleo de nossas considerações: liberdade "acadêmica" é a liberdade para a *verdade*, e o que a justifica é estar aí para a verdade, sem ter que preocupar-se com os fins a alcançar. A mulher de Ló, que olha para trás, é transformada numa estátua de sal; e o Orfeu, depois de subir na luz, perde tudo quando procura garantir o êxito[9].

Tentemos agora apreender com a máxima precisão possível esta idéia, para que possamos ver com clareza suas exigências e implicações. Parece-me significativo o fato de Romano Guardini havê-la formulado uma vez em conexão com a questão judaica,

9. Esta imagem em Pieper, p. 69, lembrando K. Weiss.

com a clareza e severidade que lhe são próprias. Não foi por acaso que isto aconteceu, pois aqui, nos dias de terror do Terceiro Reich, o aspecto destrutivo da aliança entre razão, máquina e política já se havia manifestado com absoluta clareza. Aqui se havia tornado manifesto o que é a razão quando os fins e a eficácia são erguidos à condição de único Deus, e com isto pôde-se ver que unicamente o valor da verdade, seu caráter intocável, é capaz de salvar. O que Guardini disse então sobre a universidade mostra bem a essência do verdadeiramente acadêmico: "Se a universidade possui um sentido espiritual, é o de ser o lugar onde se pergunta pela verdade, pela pura verdade – não por causa de algum objetivo, mas por causa dela mesma: pelo fato de ser verdade"[10]. No contexto de nossas preocupações atuais, a mesma idéia foi formulada pelo bispo Hermann Dietzfelbinger, ao receber o prêmio Romano Guardini. Nessa ocasião ele mostrou como a questão da verdade estava sendo desviada para a do valor, lembrando que de início as idéias das origens do nacional-socialismo foram vistas como "valores" sensatos e libertadores, sendo desta forma legitimados. A frase de Carl Friedrich von Weizsäcker, citada então, merece ser repetida aqui: "Afirmo que a longo prazo só pode prosperar uma sociedade orientada para a verdade, não para a felicidade"[11].

Mas isto, precisamente no momento em que recordamos o contexto da palavra de Guardini mencionada acima, significa o seguinte: A maior e a melhor defesa do Homem, e a melhor defesa e purificação do mundo, ocorre quando se resiste ao domínio do dogma da transformação, ou melhor, do dogma da factibilidade, e se adere ao direito da verdade por causa dela mesma. Pois quando o Homem torna-se verdadeiro, isto é, ao mesmo tempo um pouco o mundo tornando-se verdadeiro, e quando o Homem se torna verdadeiro ele se torna bom, e lá onde esse Homem se encontra o mundo se torna bom. Tomás de Aquino, como se sabe, definiu a verdade como o adequar-se do espírito à realidade. A falha desta definição foi mostrada com muita clareza sobretudo na filosofia personalista do período en-

10. R. Guardini, l.c., nota 2, p. 10.
11. H. Dietzfelbinger. Dimensionen der Wahrheit. In: Kath. *Akademie in Bayern*. Chronik 1980/1981, p. 148-156; citação 150.

tre as guerras e no após-guerra[12]. Esta fórmula, certamente, não diz tudo, mas ela mostra alguns elementos de decisiva importância: perceber a verdade é um processo que ajusta o Homem ao ser. É o ajuste entre o eu e o mundo, é a harmonia, o ganhar presentes, o ser purificado. Na medida em que os Homens se deixam conduzir e purificar pela verdade, eles encontram o caminho não apenas para o seu verdadeiro eu, mas também para o tu. Pois na verdade eles se tocam, e é a inverdade, ou a ausência de verdade, que faz com que se fechem um para o outro. Caminhar para a verdade, de acordo com isso, significa disciplina; quando a verdade purifica do egoísmo, da compulsão para a auto-suficiência, quando ela torna o Homem obediente e confere-lhe a coragem da humildade, isto significa também que ela ensina a perceber a paródia da liberdade presente na factibilidade, e a paródia do diálogo presente no palavreado supera a confusão entre ausência de compromisso e liberdade, tornando-se assim fecunda precisamente por ser amada sem outras intenções.

Depois destas considerações, estamos preparados para dar um último passo. Precisamos ainda colocar a pergunta de Pilatos: O que é a verdade? – se bem que de uma forma diferente do que fez Pilatos. Hermann Dietzfelbinger lembrou que o que a pergunta de Pilatos possui de opressivo é que na realidade ela não é uma pergunta, mas sim uma resposta. Ao que se apresenta com a pretensão da verdade ele diz: Deixe de conversa – o que é a verdade? Queremos antes ocupar-nos com o concreto. – É nesta forma que quase sempre a pergunta de Pilatos é feita hoje. Mas agora ela tem que ser acolhida com toda seriedade: Como sabemos que tornar-se verdadeiro significa tornar-se bom, que existe a bondade em si? Como sabemos que ela vale por si mesma, sem que precise comprovar-se pelos fins? Tudo isto só ocorre quando a verdade possui em si mesma sua própria dignidade, quando ela subsiste em si mesma e possui mais ser do que tudo o mais; quando ela própria é o chão que me sustenta. Quando refletimos sobre a essência da verdade, nós chegamos ao conceito de Deus. Não se pode por muito tempo segurar o ser e a dig-

12. Cf. L.B. Puntel. Wahrheit. In: H. Krings, H.M. Baumgartner e Chr. Wild. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe III*. Munique, 1974, p. 1649-1668.

nidade da verdade, de que por sua vez dependem a dignidade do Homem e do mundo, se não se aprende a ver nisto o ser e a dignidade do Deus vivo. Por isso em última análise o respeito à verdade é inseparável daquela atitude respeitosa que nós chamamos de adoração. Verdade e culto estão entre si numa relação inseparável – um não pode realmente prosperar sem o outro, como efetivamente tantas vezes chegaram a separar-se no decurso da história.

4. O culto

Com isto, em nossa pesquisa do acadêmico e da teoria do acadêmico, chegamos já a um último ponto de vista. Que a palavra "Academia" tenha sido de início o nome de um templo préurbano, antes que Platão criasse ali sua escola, pode de início não parecer muito significativo para a história da nova instituição. Mas considerando com mais atenção poderemos perceber aqui uma ligação mais profunda, que certamente não deixou de ser importante para o fundador. Pois do ponto de vista jurídico a academia de Platão era uma associação de culto. Dessa forma, a veneração das musas era uma componente importante da vida; existia expressamente o cargo do preparador dos sacrifícios[13]. Isto é bem mais do que uma simples coincidência externa, possivelmente uma concessão às estruturas sociológicas de então. Em última análise, a liberdade para a verdade, e a liberdade da verdade, não pode existir sem que o divino seja reconhecido e venerado. O estar livre da obrigação de ser útil só pode ser fundamentado, e só pode permanecer, se realmente existir o que foi retirado da propriedade e do proveito do Homem, se existir o direito mais elevado de propriedade do divino, a intocável exigência da divindade. "A liberdade da *Theoria*, diz Pieper, reportando-se a Platão, "está indefesa e desprotegida – a não ser que esteja especialmente incluída na proteção dos deuses"[14]. O ser livre da utilidade, o estar livre dos objetivos do poder, só encontra sua garantia mais profunda na reserva do que não está su-

13. Pieper, l.c., p. 37s. Cf. H. Meinhardt. Akademie. In: J. Ritter (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*. Basiléia/Stuttgart, 1971, p. 121-124.
14. Ibid., p. 36.

bordinado a nenhum poder humano: na liberdade que Deus tem e dá em relação ao mundo. Não é mera casualidade que a liberdade da verdade se encontre em Platão, que por primeiro a formulou filosoficamente, mas também que se encontre substancialmente no contexto da veneração, do culto. Onde este não existe, aquela deixa de existir. Deixa também de existir, evidentemente, onde as formas de culto, apesar de mantidas, são reinterpretadas dentro de um agir simbólico meramente social. Mas tudo isso significa que a pseudoliberdade anárquica sempre está em ação quando se negam as bases da adoração, quando deixa de ser aceita a ligação com a verdade, a exigência da verdade. Hoje estas falsas liberdades são superpoderosas, e constituem a verdadeira ameaça à verdadeira liberdade. Quando nos ocupamos com a salvação do Homem e do mundo, esclarecer o conceito de liberdade é uma das tarefas mais importantes.

II

Natureza e forma da teologia

Fundamento espiritual e lugar da teologia na Igreja

"Nenhum cristão inteligente há de negar que o cuidado com a palavra de Deus entre os homens foi confiado unicamente à Igreja"[1]. Não se trata aqui de uma frase proveniente de algum funcionário da cúria envolvido na rotina do seu magistério e que tenha olhos apenas para ver a autoridade do seu cargo, incapaz de perceber os problemas na sua totalidade. Esta frase, pelo contrário, foi formulada no ano de 1935, no auge da luta nacional-socialista contra a Igreja, por um discípulo de Rudolf Bultmann, que se encontrava na linha mais avançada da Igreja Evangélica Confessante, e que num insistente discurso lembrava à Igreja sua responsabilidade pelo ensino da teologia. Estamos falando de Heinrich Schlier, que estava longe de com estas palavras pretender ocupar-se com teorias acadêmicas ou com instruções burocráticas. A tentativa do Estado de fazer do cristianismo luterano um cristianismo alemão, e de com isto servir-se dele em benefício do totalitarismo do partido, abrira-lhe os olhos, assim como a muitos de seus companheiros, para o fato de que a teologia ou está na Igreja e parte da Igreja, ou então não existe. Assim esta frase carrega em si um destino: renunciar ao ensino na universidade, que já não era exercido por uma Igreja que se tornara tímida e confusa. Mas a teologia, dessa forma isolada, e que se havia retraído à sua aparente liberdade acadêmica, transformara-se em joguete dos poderes dominantes, estando exposta à

1. H. Schlier. Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht. In: H. Schlier. *Der Geist und die Kirche*. Freiburg, 1980, p. 241-250 [Ed. por V. Kubina e K. Lehmann – Citação da p. 241, primeira publicação: Wuppertal-Barmen, 1935].

intervenção do partido[2]. Ficou claro, com esta situação, que a liberdade da teologia é a vinculação à Igreja, e que com qualquer outra espécie de liberdade ela está se traindo a si mesma e a causa que lhe foi confiada. Ficou claro que não pode haver ensino teológico se não houver um magistério eclesiástico, porque nesse caso a teologia não teria outra certeza a não ser a de qualquer ciência humana, isto é, a certeza da hipótese, sobre a qual se pode discutir, mas pela qual ninguém há de pôr a vida em jogo. Se assim fosse, seria pretensão a teologia querer ser qualquer outra coisa que não história, e talvez psicologia ou sociologia, ou ainda filosofia do cristianismo.

Na época esta visão se impôs com candente clareza, embora não fosse de nenhum modo reconhecida como evidente pela maioria dos teólogos. Passou a ser a linha divisória entre acomodação liberal, que por liberalidade logo transformou-se em servilismo totalitário, e opção pela Igreja Confessante, que ao mesmo tempo era uma opção pela teologia ligada à confissão, e com isso à Igreja docente. Hoje, numa época de paz exterior, não é tão fácil ver os contornos com a mesma clareza. Teólogos católicos, com certeza, de forma geral não contestarão a existência do magistério[3]. Nesse ponto os dados da tradição e da ordem eclesiástica – diferentemente da tradição reformada – são claros para o católico. Mas de forma geral a necessidade interna e o caráter

2. Cf. a este respeito o cronograma biográfico da vida de Schlier, l.c., p. 304. Schlier restituiu em 1935 a *Venia legendi*, depois de um pedido de licença à Faculdade Eclesiástica ter sido rejeitado. Já antes fora rejeitado um chamado para a Universidade de Halle, bem como a nomeação de Schlier como professor extraordinário em Marburgo; uma e outra coisa por ele pertencer à Igreja Confessante. Pode servir de introdução ao pensamento teológico de Schlier, A. Schneider. *Wort Gottes im theologischen Denken von H. Schlier*. Frankfurt, 1981. Uma bem fundamentada recensão a esse respeito, de P. Kuhn. In: *Theologische Revue* 82, 1986, p. 31-;34. Merece atenção também J. Junttila. *Corpus Christi Pneumaticum* – Heinrich Schlier in käsitys kirkosta. Helsinki, 1981 [em finlandês, com um extenso resumo em alemão].

3. A situação atual da discussão na teologia de língua alemã torna-se bem visível na antologia editada por W. Kern. *Die Theologie und das Lehramt*. Freiburg, 1982. É importante sobretudo o rico e equilibrado artigo de M. Seckler. "Kirchliches Lehramt und theologisehe Wissenschaft – Geschichtliche Aspekte – Probleme und Lösungselemente", p. 17-62. Cf. também M. Seckler. *Die schiefen Wände des Lehrhauses* – Katholizität als Herausforderung. Freiburg, 1988, p. 105-155. • M. Seckler. Theologie als Glaubenswissenschaft. In: W. Kern, H. Pottmeyer e M. Seckler. *Handbuch der Fundamentaltheologie IV*. Freiburg, 1988, p. 180-241.

positivo do magistério também deixaram hoje de ser evidentes para a consciência comum da teologia católica. A autoridade eclesiástica aparece como uma instância alheia, que a partir da lógica científica não deveria existir. A ciência – assim parece – só pode seguir sua própria lei. Mas esta lei é que nela a única coisa que pode contar é o argumento racional e objetivo. Que em lugar do argumento e da visão obtida através dos argumentos o que decida o que deve ou não deve ser ensinado seja uma autoridade, é considerado como estando em contradição com a ciência. E isto desacredita a teologia dentro do organismo da universidade. O que importa não é a autoridade, mas sim os argumentos, e, se mesmo assim a autoridade tentar decidir, isto só poderá ser visto como uma pretensão de poder, contra a qual é necessário precaver-se[4].

O fato de hoje a teologia católica também pensar assim a colocou numa situação bastante contraditória. Aplica-se a ela mais uma vez, e em maior intensidade, o que Romano Guardini constatou nos seus professores de teologia na época da crise modernista e pouco depois, a saber, que seu catolicismo era apenas um "liberalismo restringido pela obediência ao dogma"[5]. Seu pensamento claudicava assim para ambos os lados: não conseguia convencer como liberalismo, porque a obediência ao dogma, suportada a contragosto, o impedia. Nem tampouco conseguia recomendar o catolicismo, que não passava de algemas, sem nada de próprio, de positivo, vivo e grande. Não se consegue permanecer por muito tempo numa situação dividida como esta. Se a Igreja e a autoridade eclesiástica forem para a teologia um fator estranho à ciência, então tanto a teologia quanto a Igreja estão igualmente correndo risco. Pois uma Igreja sem teologia se empobrece e perde a visão; mas uma teologia sem Igreja dissolve-se na arbitrariedade. Por isso a questão da ligação interna entre as

4. Cf. a crítica do magistério, apesar de mais uma vez modificada, de P. Eicher. Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen. In: W. Kern. L.c., nota 3, p. 116-151.

5. R. Guardini. *Berichte über mein Leben* – Autobiographische Aufzeichnungen (Düsseldorf, 1984) sobre o teólogo moralista de Bonn, F. Tillmann: "[...] mas a atitude crítica, como o mostrou a 'linha de Bonn' que mais tarde esteve em evidência, no fundo era um liberalismo restringido pela obediência em relação ao dogma" (p. 33).

duas precisa ser refletida desde os fundamentos, precisa ser inteiramente esclarecida; não para delimitar esferas de interesse, nem para manter ou para excluir o poder, mas sim em favor da honestidade da teologia, e em última análise da honestidade de nossa própria fé.

O tema é imenso; não pode tratar-se aqui de nenhum estudo completo, nem de algo que pelo menos aproxime-se disto. Tentarei apenas ocupar-me com alguns pontos de vista que ajudem a levar adiante nossas idéias. E em tudo isto quero conscientemente, senão excluir, pelo menos abordar apenas marginalmente a questão do magistério, porque não há como abordá-la satisfatoriamente sem que antes fique esclarecido o que de fato é fundamental: a íntima e essencial conexão entre a Igreja e a teologia. Para apresentar isto existem múltiplos caminhos. No período entre as guerras, quando entrou em colapso o modelo clássico-liberal, e mais ainda no tempo da luta da Igreja no Terceiro Reich, esta conexão foi retomada pelos pensadores teológicos mais importantes da época, sendo por cada um apresentado à sua maneira própria. Talvez o primeiro a abrir as portas tenha sido o então docente Romano Guardini, que pessoalmente havia passado pela experiência de dois processos intelectuais: o kantismo havia destruído a fé de sua infância; e a conversão veio a representar a superação de Kant, e a superação de Kant o reinício do pensamento na obediência a uma palavra proveniente de um interlocutor vivo com quem se está comprometido, a Igreja[6]. Após a Primeira Grande Guerra, foi o grande exegeta e historiador evangélico Erik Peterson que na disputa com Harnack e Barth mostrou a insuficiência da dialética e que sua seriedade era apenas aparente, bem como a insuficiência do liberalismo, encontrando o caminho para o dogma e por último para a Igreja Católica[7]. Mas à sua maneira também Karl Barth, mais uma

6. R. Guardini. L.c., p. 32ss, 68-72, 83-87. Cf. meu ensaio: Von der Liturgie zur Christologie – Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft. In: J. Ratzinger. *Wege zur Wahrheit* – Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini. Düsseldorf, 1985, p. 128-133. • H.B. Gerl. *Romano Guardini*. Mainz, 1985, p. 52-76.
7. Os testemunhos mais importantes deste caminho estão reunidos em: E. Peterson. *Theologische Traktate*. Munique, 1951. Sobre a caminhada e a obra de Peterson, veja o grande trabalho de B. Pflichtweiss. *Erik Peterson* – Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg, 1992.

vez em disputa com Harnack, reconheceu que a teologia ou é de Igreja ou então não é teologia; o fato de haver denominado sua grande obra de "Dogmática Eclesiástica" [*Kirchliche Dogmatik*] foi e continua sendo uma profissão de fé, e se não fosse essa decisão esta obra não existiria[8]. E por último precisa ser mencionado o nome de Heinrich Schlier, que na disputa com o nacional-socialismo, e ao assumir posição contra uma teologia acadêmica claudicante, reconheceu que a teologia necessita da Igreja e da decisão magisterial da Igreja, porque ela existe inteira e exclusivamente para "aprender de forma ordenada e expressa" a Palavra de Deus[9]. Assim como as outras, também essa decisão – como já vimos – carregava um grande destino: antes de tudo o de na perseguição política pensar na renúncia ao cargo, caminho este que mais tarde o levou à Igreja Católica. Seria interessante esclarecer e analisar o tema da eclesialidade da teologia no pensamento dessas quatro grandes figuras, no que elas têm de contraditório e no que têm de comum[10].

1. O novo sujeito como pressuposto e fundamento de toda teologia

Mas isto nos levaria longe demais. Por isso eu gostaria de tentar aqui um ponto de partida que à primeira vista parece não ter ligação com nosso tema, mas que na realidade estou convencido que leva ao fundamento sem o qual nada pode ser entendido. Refiro-me à palavra da Epístola aos Gálatas, em que Paulo, ao mesmo tempo como revolucionária experiência pessoal e como realidade objetiva, descreve o que distingue o cristão: "Eu vivo, mas já não sou, é Cristo que vive em mim" (Gl 2,20). Esta frase encontra-se no final daquela breve autobiografia espiritual esboçada por Paulo frente aos seus leitores – não para se autogloriar, mas sim para lembrar sua própria história com Cris-

8. Cf. H.U. von Balthasar. *Karl Barth* – Darstellung und Deutung seiner Theologie. Einsiedeln, ⁴1976.
9. H. Schlier. L.c., nota 1, p. 227.
10. Do universo de língua francesa ainda teria que ser acrescentado, com o mesmo peso, L. Bouyer. Cf. o fascinante retrospecto sobre seu caminho e a ampla apresentação de sua visão da teologia no livro surgido dos diálogos com G. Daix: L. Bouyer. *Das Handwerk des Theologen*. Einsiedeln, 1980.

to e com a Igreja e esclarecer a mensagem que lhe foi confiada. Sempre de novo esta apologia do seu caminho leva, por assim dizer, de fora para dentro. Primeiramente são apresentados os acontecimentos externos de sua vocação e de sua caminhada, mas por fim, nesta única frase, como que sob a luz de um raio, fica visível a ocorrência interior do que aconteceu com ele e que serve de base a tudo isso. Esta ocorrência interior é a um só tempo inteiramente pessoal e inteiramente objetiva. É a mais própria das experiências, mas diz o que é a essência do cristianismo para cada um. Seria pouco demais explicá-la com estas palavras: "Tornar-se cristão e permanecer cristão tem a conversão como fundamento", apesar de com isto nos encontrarmos inteiramente na direção correta. Mas conversão, no sentido paulino, é algo muito mais radical do que, digamos, a revisão de algumas opiniões e atitudes. É um processo de morte. Dito com outras palavras: é uma mudança de sujeio. O eu deixa de ser um sujeito autônomo, um sujeito que subsiste em si mesmo. Ele é arrancado de si próprio e introduzido em um novo sujeito. Não que o eu simplesmente desapareça, mas de fato ele tem que deixar-se cair inteiramente, para em seguida ser concebido novamente num eu maior, e juntamente com este.

A idéia básica de que a conversão é a entrega da antiga subjetividade isolada do eu e o voltar a encontrar-se em uma nova unidade de sujeito em que os limites do eu foram rompidos e dessa forma o contato com a base de toda realidade se torna possível – esta idéia básica volta mais uma vez na Epístola aos Gálatas, em outro contexto e com novas ênfases. Paulo, com auxílio da oposição entre lei e promessa, se interroga se o próprio Homem pode por assim dizer fazer-se a si mesmo ou se ele precisa deixar-se presentear. Ele enfatiza aqui expressamente que a promessa deu-se no singular. A promessa não é dirigida a uma multidão de sujeitos um ao lado do outro, mas vale para "a semente", para a descendência de Abraão, no singular (Gl 3,16). Não existe mais do que *um* portador da promessa, e fora dele está o mundo confuso da auto-realização, em que as pessoas querem concorrer umas com as outras e com Deus, mas com isso deixam de encontrar sua verdadeira esperança. Mas como haveria a promessa de ser esperança, se ela só é válida apenas para

um único? A resposta do apóstolo é a seguinte: "Todos vós que fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus. Ora, se sois de Cristo, então sois verdadeiramente a descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa" (Gl 3,28). É importante observar que Paulo não diz: vós sois uma só coisa, mas ele acentua: vós sois *um*. Vós vos tornastes um novo e único sujeito com Cristo, e assim – pela fusão dos sujeitos – estais incluídos na promessa[11].

Este segundo texto é importante, porque esclarece o conteúdo objetivo, que embora sirva de base para a primeira fórmula: "Eu, mas já não eu", não é tão claro para o leitor. A mudança de sujeito de que se trata aqui não pode ser feita por iniciativa própria. Isto não teria lógica, seria uma contradição. Pois haveria de permanecer na "obra", no impenetrável fechamento do próprio sujeito. A mudança de sujeito envolve um passivo, a que Paulo com razão se refere como morte, como participação no acontecimento da cruz. Esta mudança só pode suceder a alguém a partir de fora, a partir de um outro. Como a conversão cristã rompe a fronteira entre o eu e o não-eu, ela só pode ser dada a alguém a partir do não-eu, nunca pode completar-se na mera interioridade da própria decisão. A conversão possui estrutura sacramental. O "eu vivo, mas já não eu" não descreve uma experiência mística pessoal, mas sim a essência do batismo[12]. Trata-se de um processo sacramental, isto é, de Igreja. O passivo do tornar-se cristão exige o ativo da ação da Igreja, onde a unidade de sujeito do fiel se apresenta corporal e historicamente. Só a partir daqui é que pode ser adequadamente entendida a palavra paulina da Igreja como o "corpo de Cristo". Ela se identifica com o revestir-se-de-Cristo ou com o ser-revestido-de-Cristo, onde esta nova veste, que ao mesmo tempo protege e liberta o cristão, é o corpo do Cristo ressuscitado.

Quem lê Paulo partindo dessa visão, sempre de novo, a partir das mais diferentes abordagens, depara-se com a mesma vi-

11. Para a interpretação de Gálatas 2,20: H. Schlier. *Der Brief an die Galater*. Göttingen, 1962, p. 101-104. • F. Mussner. *Der Galaterbrief*. Freiburg, 1974, p. 182-187. Ver também os dois comentários sobre os outros textos citados de Gálatas.
12. H. Schlier. L.c., p. 102.

são básica. Na teologia batismal da Epístola aos Romanos ela está ligada às idéias da tradição, isto é, aos conteúdos do conhecimento e da profissão cristã. Aqui o batismo é descrito como o ser-incluído na regra da doutrina; o que neste processo de entrega corresponde a um espaço de conhecimento comum é a obediência que parte do coração (Rm 6,17)[13]. Numa abordagem mais uma vez diferente, nos deparamos com o mesmo pensamento na Primeira Epístola aos Coríntios. Paulo desenvolve a comparação do corpo e dos membros, que era conhecida na antiga filosofia social. Ao transportá-la para a Igreja, segue-se uma surpreendente expressão, que quase sempre deixa de ser percebida – o que forçosamente leva a uma interpretação errônea das bases da eclesiologia paulina, que embora não desdenhe empréstimos à sociologia de então, é orientada por uma concepção básica inteiramente diferente. Pois Paulo não diz: Assim como no organismo existem muitos membros atuando em conjunto, assim também na Igreja. Este seria um modelo de Igreja puramente sociológico. No momento em que abandona a imagem antiga, ele transfere o pensamento para um plano inteiramente novo, quando diz: Assim como ocorre com o corpo e os membros, "assim é Cristo" (1Cor 12,12). O sujeito que se contrapõe não é a Igreja, pois esta, segundo Paulo, não é nenhum sujeito separado, subsistente em si mesmo. Mas o novo sujeito é "o próprio Cristo", e a Igreja não é outra coisa senão o espaço desta nova unidade de sujeito, que com isso é muito mais do que uma mera interação social. Trata-se, portanto, do mesmo singular cristológico como na Epístola aos Gálatas, também aqui apontando para o sacramento, se bem que desta vez para a Eucaristia, cuja natureza havia sido descrita por Paulo dois capítulos antes com esta ousada frase: "Somos um só corpo, apesar de muitos, pois todos participamos desse único pão" (10,17). "Um corpo" – de acordo com o significado bíblico de *soma* – pode perfeitamente ser traduzido também por "um sujeito", se levarmos em conta a corporalidade e historicidade deste sujeito.

Antes de nos interrogarmos o que tudo isto tem realmente a ver com teologia, gostaria de ao menos de passagem indicar como

13. H. Schlier. *Der Römerbrief*. Freiburg, 1977, p. 207-210. • E. Kasemann. *An die Römer*. Tübingen, 1973, p. 171s.

este mesmo assunto reflete-se no Evangelho de João. Pois se Paulo é movido sobretudo pela questão da fé e da respectiva profissão, João levanta com muita insistência a questão da reta compreensão. O que a ambos importa é em última análise a questão da verdade do nosso ser. João se vê diante do fato de que todo discurso meramente empírico – nós diríamos: meramente histórico – de Jesus fica enredado num quase absurdo novelo de mal-entendidos. Perguntar quem é Jesus reduz-se aqui a perguntar de onde ele realmente vem. Já nos encontramos aqui diante do mal-entendido historicista, que acredita haver esclarecido um assunto quando analisa seu processo de origem. Para João este é um erro grosseiro. Mas se não podemos conhecer verdadeiramente Jesus esclarecendo sua origem, que poderemos fazer? A isso João dá uma resposta que ao pensamento moderno pode de início parecer mitológica. Ele diz: Só o Paráclito pode torná-lo conhecido, o Espírito, que é o espírito do Pai e do próprio Filho. Só se pode conhecer alguém através dele mesmo. Se prestarmos mais atenção, logo perceberemos que a menção à pneumatologia é uma introdução à eclesiologia, e que aqui se trata de um processo de compreensão descrito com exatidão. Pois como atua o Espírito? Primeiramente recordando, um recordar em que o individual é reunido em uma totalidade, que confere ao que antes não havia sido entendido seu reto significado. Caracteriza-se também pelo ouvir: Ele não fala de si mesmo, mas introduz à palavra que no ouvir torna-se luz. Ele não força, mas dá a palavra ao interlocutor, e o faz entrar em mim. E ali, então, já se encontra o resto: ele produz um espaço de ouvir e de recordar, um "nós" que em João circunscreve a Igreja como lugar do conhecimento. Só neste nós de participação na origem, só pela participação em si, é que ocorre a compreensão. Bultmann esclareceu isto belamente quando disse sobre o testemunho do Espírito segundo João: "Ele é 'repetição', é recordação à luz da atual comunidade com ele"[14].

14. R. Bultmann. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen, 15 1957, p. 427. Sobre o que foi explicado aqui sobre João, cf. o belo artigo de H. Schlier. "Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium". In: *Der Geist und die Kirche*, p. 165-178 [ver nota 1, acima].

2. *Conversão, fé e pensamento*

Embora de início todas essas coisas estejam muito distantes de nossas questões correntes sobre o conceito e os métodos da teologia, aos poucos as ligações começam a tomar forma. Comecemos com uma aparente banalidade: a teologia pressupõe a fé. Ela vive do paradoxo de que existe uma ligação entre fé e ciência. Aquele que pretender suprimir este paradoxo está suprimindo a teologia, e deveria também ter a coragem de dizê-lo. Mas quem basicamente o aceita tem que aceitar também as tensões nele presentes. Nele transparece a forma particular da exigência cristã da verdade, o que verdadeiramente mostra a essência do cristianismo no conjunto da história das religiões. Pois o fenômeno da teologia, no sentido estrito da palavra, é um fenômeno exclusivamente cristão, inexistente em outras partes. Nele está pressuposto que na fé trata-se da verdade, isto é, de um conhecimento que não se refere apenas ao funcionamento de coisas quaisquer, mas da verdade do nosso próprio ser; que se trata, portanto, de saber como devemos ser para estarmos certos. Pressupõe-se que só na fé esta verdade se torna acessível; que a fé é um novo começo do pensar que nos é dado de presente, e que não pode por nós mesmos ser estabelecido ou substituído. Mas se pressupõe ao mesmo tempo que então esta verdade esclarece todo nosso ser, e por isso ela fala também ao nosso intelecto e quer ser compreendida por ele. Pressupõe-se que esta verdade, como verdade, se dirige à razão, precisa ser pensada pela razão para que possa passar a ser própria do Homem e a desenvolver plenamente sua força. Enquanto o mito na Grécia e na Índia quer apenas difundir múltiplas imagens do verdadeiro, que sempre permanece inapreensível, a fé em Cristo não pode ser modificada em suas afirmações básicas. É verdade que ela não suspende o limite básico do Homem frente à verdade, isto é, não suspende a lei da analogia, mas analogia não é o mesmo que metáfora. Analogia sempre está aberta à ampliação e ao aprofundamento, mas nos limites do humano ela proclama a própria verdade. Neste sentido, a racionalidade faz parte da essência do cristianismo, e isto de uma forma que não é exigida por nenhuma das outras religiões. Quem reprimisse sua marcha estaria contrariando uma indispensável dimensão da fé. Nisto está o

limite que o magistério da Igreja precisa observar em seu relacionamento com a teologia.

Mas antes precisamos levar adiante o pensamento esboçado a partir de Paulo e a partir de João. Agora nós podemos dizer: a fé e o pensar fazem parte da teologia. A falta de uma ou do outro haveria de dissolvê-la. Isto significa que a teologia pressupõe no pensar um novo início, que não é produto de nossa própria reflexão mas provém do encontro com uma palavra que sempre nos antecede[15]. O aceitar este novo início nós o chamamos de "conversão". Como não existe teologia sem fé, não existe teologia sem conversão. A conversão pode ter muitas formas. Esta não precisa ocorrer sempre em um fato pontual, como em Agostinho ou Pascal, em Newman ou Guardini. Mas de alguma forma este sim tem que ser assumido neste novo início, tem que realizar-se a mudança do eu para o não-eu. Resulta daí, diretamente, que a chance de uma teologia criativa é tanto maior quanto mais a fé tiver se tornado experiência real; quanto mais a conversão, em doloroso processo de transformação, tiver obtido evidência interior; quanto mais tiver sido reconhecida como o caminho indispensável para penetrar na verdade do próprio ser. Por isso, nos convertidos, o caminho pode estar orientado para a fé; por isso eles nos ajudam a reconhecer melhor e a testemunhar a razão da esperança que está em nós (cf. 1Pd 3,15). Por isso a ligação entre teologia e santidade não é nenhum palavrório sentimental ou pietista, mas resulta da lógica da coisa e confirma-se ao longo de toda a história. Não é possível pensar-se Atanásio sem a nova experiência de Cristo do pai do monaquismo Antônio[16]; Agostinho, sem a paixão do seu caminho rumo à radicalidade cristã; Boaventura e a teologia franciscana do século 13, sem a imensa e nova presença de Cristo na figura de São Francisco de Assis; Tomás de Aquino, sem a ruptura para o Evangelho e a evangelização em Domingos, e assim se poderia continuar ao longo de toda a história da teologia. A racionalidade pura e simples não basta ainda para dar origem a uma grande

15. Isto foi mostrado muito claramente por R. Guardini em seu livrinho *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament*. Herderbücherei, 1962, p. 138-141.
16. Muito esclarecedor sobre este assunto é J. Roldanus. "Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius". In: *Theol. Phil.*, 58, 1983, p. 194-216.

teologia cristã. No fundo, mesmo figuras tão eminentes como Ritschl, Jülicher, Harnack, lidas a partir das gerações subseqüentes, permanecem estranhamente vazias do ponto de vista teológico. E vice-versa, uma piedade medrosamente fechada em si própria não pode levar a uma declaração em que a fé ganhe nova evidência e dessa forma, ultrapassando seus próprios limites, volte a ser mensagem para os homens que buscam a verdade.

3. O caráter eclesial da conversão e suas conseqüências para a teologia

Nestas considerações já está incluído um passo a mais. A fé exige conversão, dissemos, mas a conversão é um ato de obediência para com aquilo que me antecede e que não provém de mim mesmo. E esta obediência permanece, porque aquilo que me antecede não se torna parte do meu próprio pensar, mas pelo contrário sou eu que sou incorporado a ele, ele sempre fica acima de mim. Para o cristão aquilo que antecede não é nenhum "algo", mas sim um "ele", ou melhor, um tu. É Cristo, o Verbo Encarnado. É o novo início, a partir do qual nós pensamos. É o novo eu, onde o limite da subjetividade, os limites entre sujeito e objeto, foram ultrapassados, de tal modo que posso dizer: eu, e no entanto não mais eu.

A partir deste ponto abrem-se agora visões para diversos lados. Tento apenas indicá-las brevemente. A conversão não leva a uma relação privada com Jesus, que no fundo seria mais uma vez apenas uma conversa consigo mesmo. Ela é apropriação ao tipo de doutrina, como diz Paulo; é entrar no "nós" da Igreja, que encontramos em João. Só assim a obediência é concreta, é a obediência a que a verdade tem direito. Guardini, sobretudo, sempre de novo apresentou este núcleo de sua experiência de conversão, que tornou-se o centro de sua teologia e um reinício na teologia após o fracasso do modelo liberal. A palavra de conversão, que passou a ser para ele a mudança de vida, foi Mt 10,39: "Quem procurar a sua vida (quem quiser auto-realizar-se) há de perdê-la; e quem esquecer a sua vida por amor a mim, há de encontrá-la". Depois de todas as tentativas frustradas de auto-

realização, esta palavra lhe ficou gravada na alma com uma evidência humana absoluta. Precisamos perder-nos para que nos encontremos. Mas perder-nos para onde? De certo não para um lugar qualquer. Este perder só pode ter *um* destinatário adequado: Deus. Mas onde está Deus? A experiência de Guardini diz: "O 'Deus livremente acessível' não existe. Ao contrário da exigência da busca autônoma de Deus [...]. Ele é o desconhecido, que 'habita uma luz inacessível' (1Tm 6,16)"[17]. Só o Deus concreto pode ser diferente de uma nova projeção do próprio eu. Só a imitação de Cristo é o caminho da "perdição" que leva ao destino. Mas também aqui surge novamente uma pergunta: Qual a imagem de Jesus que é mais que uma imagem? Onde eu o encontro realmente, a Ele, e não apenas idéias a respeito dele? Guardini aponta para a pluralidade das imagens de Cristo e constata: "Mas um ocupar-se mais penetrante vê novamente aquela inquietante semelhança das diversas imagens de Cristo com aquele que as projetou. Muitas vezes é como se todas essas figuras de Cristo fossem auto-retratos idealizados dos que as pensaram"[18]. E a resposta? Aquele que se tornou carne permaneceu carne. Ele é concreto. "A partir da Igreja de Cristo surge sempre de novo para o indivíduo a exigência de dar a própria alma, para que seja novamente concebida em sua novidade e peculiaridade"[19]. O lado concreto de nossa obediência é a obediência para com a Igreja. A Igreja é o sujeito novo e maior em que passado e presente se tocam, sujeito e objeto se encontram. Ela é nossa contemporaneidade com Cristo. Outra não existe[20].

A palavra encarnação abre outras visões, detalhadamente desenvolvidas por Heinrich Schlier no relato de sua conversão[21]. Não posso fazer delas aqui mais que uma breve menção. Há em

17. A experiência da conversão é descrita em: *Berichte über mein Leben*, p. 71ss [ver nota 5, acima]. Guardini voltava sempre de novo à passagem de Mt 10,39, como mostrou H.B. Gerl. L.c., p. 44s [ver nota 6, acima]. No seu último livro: *Die Kirche des Herrn* (Würzburg, 1965), ele a interpretou mais uma vez de forma impressionante. A citação apresentada encontra-se ali na p. 62.
18. *Die Kirche des Herrn*, p. 63.
19. Ibid., p. 64.
20. Cf. ibid., p. 67-70.
21. H. Schlier. Kurze Rechenschaft. In: *Der Geist und die Kirche*, p. 270-289 [ver nota 1, acima].

primeiro lugar a ligação entre costume e tradição viva. Neste contexto existe a plenitude do poder apostólico, que interpreta a palavra da tradição, conferindo-lhe clareza. E existe, por último, a definitiva decisão de Deus por nós. Existe a partir dela, "segundo o Novo Testamento [...], o fato de a fé fixar-se em frases concretas, que exigem dela reconhecimento concreto de sua verdade"[22]. Sendo assim, Schlier pôde dizer que tornou-se católico por um caminho protestante – ou seja, pela *sola scriptura*. Quem pôde desfrutar de sua amizade sabe que ele não perdeu nada de sua herança protestante, mas simplesmente a levou até às últimas conseqüências.

Interrompo aqui a marcha de minhas considerações, porque o que mais importa deve ter ficado claro: A Igreja não é para a teologia uma instância alheia à ciência, mas sim a 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 sempre é 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. E é a voz viva que fala nos órgãos da fé[23].

4. Fé, pregação e teologia

Não é necessário elaborar aqui minuciosamente a teoria do magistério e das formas que dele se seguem; sobre isso já se tem falado com bastante freqüência. Mas é preciso responder ainda a algumas perguntas concretas que sempre de novo ocorrem dentro desse contexto. Pois os problemas encontram-se no terreno concreto. Em teoria não há qualquer dificuldade para se reconhecer que a teologia, por sua natureza, faz parte da Igreja; que a Igreja não é apenas uma moldura organizativa, mas sim sua razão íntima e sua fonte direta; que por conseguinte a Igreja não

22. Ibid., p. 279.

23. A idéia da Igreja como sujeito da teologia foi desenvolvida detalhadamente por R. Guardini em sua preleção inaugural em Bonn: Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie. In: *Auf dem Wege* – Versuche. Mainz, 1923.

é incompetente no tocante ao conteúdo nem pode ser teologicamente muda, mas que precisa ter uma voz viva, ter também a capacidade de falar vinculantemente para o teólogo. Na verdade mais uma vez impõe-se aqui um caminho de fuga desta concretude, que hoje conta claramente com defensores. A Igreja, diz-se, recebeu o encargo pastoral; ela prega aos fiéis, mas não ensina aos teólogos. Mas esta separação entre anúncio e ensino é profundamente contrária à essência da palavra bíblica. Ela apenas repete aquela divisão entre pneumáticos e gnósticos com que já na Antigüidade a chamada gnose procurou criar para si um espaço livre, que na realidade a levou a distanciar-se da Igreja e da fé. Pois esta divisão pressupõe a relação pagã entre mito e filosofia, entre simbolismo religioso e razão esclarecida, a que a crítica cristã se havia oposto, e que como tal identificou-se também precisamente com a crítica de um pensamento religioso classista. Realizou a emancipação dos simples, atribuindo-lhes também a capacidade de serem filósofos no verdadeiro sentido da palavra, isto é, de entenderem tão bem ou melhor do que os instruídos o que na verdade caracteriza o humano. As palavras de Jesus sobre a incompreensão dos sábios e a compreensão dos pequenos (sobretudo Mt 11,25 par) são aplicadas precisamente a esta situação: elas justificam o cristianismo como uma religião popular, como uma fé em que não existe sistema algum de duas classes.

E de fato: o anúncio da pregação ensina com autoridade; é nisto que consiste sua natureza. Pois ele não propõe uma espécie de lazer, uma distração religiosa qualquer. A pregação pretende dizer ao Homem quem ele é e o que ele tem que fazer para ser ele mesmo. Quer lhe revelar a verdade sobre si mesmo, isto é, a verdade para a qual ele pode viver e pela qual pode morrer. Ninguém morre por mitos descartáveis; se por alguma razão algum deles provocar dificuldades, pode ser substituído por outro. E de hipóteses não se pode viver; pois a própria vida não tem nada de uma hipótese, ela é uma irrepetível realidade, na qual baseia-se o destino de uma eternidade[24]. Mas como poderia

24. Uma brilhante análise da civilização da hipótese é oferecida por R. Spaemann. Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins. In: *IKZ Communio*, 8, 1979, p. 251-270, sobretudo p. 264-268.

a Igreja ensinar *vinculantemente*, se ao mesmo tempo este ensino permanecesse não *vinculante* para os teólogos? A essência do magistério consiste precisamente em que o anúncio da fé constitui o padrão válido também para a teologia: pois é exatamente este anúncio que constitui o objeto de sua reflexão. Neste sentido, a fé dos simples não é algo como uma teologia rebaixada para uma grande massa de leigos, algo como o "platonismo para o povo", mas a relação é exatamente o contrário: a pregação é a medida da teologia, e não a teologia a medida da pregação. Aliás, esta predominância da fé simples também corresponde perfeitamente a uma ordem antropológica básica: os grandes temas da condição humana são apreendidos numa percepção simples, fundamentalmente acessível a cada um, e que jamais pode ser superada na reflexão. De modo um tanto informal se poderia dizer: o Criador, por assim dizer, procede de uma forma muito democrática. É verdade que ele não concede a todas as pessoas fazerem ciência teológica; mas o acesso aos grandes conhecimentos básicos está acessível a qualquer um. O magistério, neste sentido, possui algo de um caráter democrático: ele defende a fé comum, onde não existe diferença de categoria entre instruídos e simples. É certo que a Igreja, em seu múnus pastoral, está autorizada a pregar, e não a expor doutrinas teológicas científicas. Mas para a teologia o múnus da pregação é também o múnus magisterial.

Com isto já ficou respondida uma parte da pergunta levantada anteriormente. Havíamos dito que aceitar o magistério, em teoria, não é difícil. Mas logo que se passa para a prática surge um grave receio. Não estaria aqui sendo restringida indevidamente a liberdade de pensamento? Não surgiria aqui necessariamente uma estreita vigilância, tirando o fôlego à grandeza do pensamento? Não teríamos que recear que a Igreja ultrapassasse o quadro do anúncio, interferindo também na parte científica, e dessa forma ultrapassando seus direitos? São perguntas que precisam ser levadas a sério. Por isso está certo que na relação entre teologia e magistério se procure pôr ordem, se procure garantir espaço suficiente para a responsabilidade da teologia. Mas por mais que isto seja justificado, é preciso que sejam observados também os limites destes questionamentos. Quando a

eclesialidade é vista apenas como uma algema, já se está trabalhando numa construção errada da teologia. Foi esta a visão que surgiu para Guardini no encontro com seus professores pessoalmente ortodoxos e cientificamente adeptos do liberalismo, o que o levou a um recomeço radicalmente novo. Se a teologia vê aquilo que lhe é próprio apenas como um obstáculo, como poderia ela produzir frutos? Em teologia, Igreja e dogma devem ser levados em conta como força criadora, não como algema. E de fato essa "força criadora" abre à teologia suas grandes perspectivas[25]. Procuremos ver isto no exemplo da exegese, que ainda hoje é considerada como o exemplo clássico de que para o teólogo a Igreja não passa de um obstáculo. Mas o que uma exegese que emancipou-se da Igreja é realmente capaz de conseguir? Qual a liberdade de que ela pode desfrutar? Tal exegese transforma-se num antiquariato. Ela passa a pesquisar unicamente coisas passadas, a levantar várias hipóteses sobre a origem dos diversos textos, bem como sobre sua relação com a realidade histórica. Tais hipóteses só nos interessam mais do que outras teorias literárias porque a Igreja sempre está aí, afirmando que esses livros não atestam apenas coisas passadas mas nos falam do que é verdadeiro. Aliás, a coisa não fica melhor quando se tenta atualizar a Bíblia com filosofias privadas, pois existem filosofias melhores que nos deixam frios. Mas como a exegese torna-se excitante quando ousa ler a Bíblia como totalidade e como unidade! Quando surge do sujeito único do povo de Deus, e através dele do próprio Deus como sujeito, ela então nos fala do presente. E então os conhecimentos sobre a diversidade de suas constelações históricas também se tornam fecundos. Precisamos então descobrir a unidade nessa diversidade. Às hipóteses, ao esforço do conhecimento histórico, é dado aqui um amplo espaço, com a única restrição de que não seja destruída a unidade do todo, que se encontra em um plano diferente do que poderia ser denominado o aspecto artesanal dos diversos textos. Encontra-se num plano diferente, mas faz parte da realidade literária da própria Bíblia.

Gostaria ainda de mencionar mais um rápido exemplo. Quando a crítica neotestamentária começou a revelar as diferentes

25. Cf. *Berichte über mein Leben*. L.c. 86 e outras.

camadas do testemunho de Cristo, abriram-se perspectivas a partir das quais se tornou possível termos uma nova visão de Jesus e chegarmos ao conhecimento de coisas que jamais havíamos imaginado. Mas quando se começa a separar umas das outras essas camadas e a identificar a verdade com a idade hipotética do surgimento de cada uma, a imagem de Cristo se empobrece cada vez mais, no fim não restando outra coisa senão umas poucas hipóteses. Como seria estimulante e bonito voltarmos a procurar novamente a figura de Jesus, não a descrita por esta ou por aquela suposta fonte, mas sim pelo verdadeiro Novo Testamento. E aqui aparece uma coisa pela qual não esperávamos: a fragmentação da Bíblia levou a uma nova espécie de interpretação alegórica. O que se lê não é mais o texto, mas sim as supostas experiências de supostas comunidades, dessa forma criando-se muitas vezes uma interpretação alegórica extremamente aventurosa, com que no fim a gente simplesmente está se confirmando a si próprio. Por muito tempo ficou-se com a impressão de que o magistério, isto é, o anúncio de fé da Igreja, forçaria a uma superposição dogmática do texto bíblico, impedindo que fosse tranqüilamente interpretado do ponto de vista histórico. Hoje torna-se evidente que só quando se apóia 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 indeterminação.

Confirma-se assim, mais uma vez, o que já foi visto antes, quando nos ocupamos com o contexto de conversão, fé e teologia. Jamais os momentos de uma fecunda retomada da teologia surgiram da separação da Igreja, mas sempre de um novo voltar-se para ela. O afastamento da Igreja sempre resultou num empobrecimento e nivelamento do pensar teológico. O grande impulso da teologia ocorrido entre as duas grandes guerras, que possibilitou o Concílio Vaticano II, volta mais uma vez a dar em nosso século um impressionante testemunho desta ligação. Não deve isto, de forma alguma, resultar numa espécie de apoteose do magistério. O perigo de uma estreita e rígida vigilância não é mera fantasia. É o que mostra a história da disputa modernista, apesar de os julgamentos sumários, comuns em nossos dias, serem unilaterais e não fazerem justiça à seriedade da questão. Na

realidade, abdicar do magistério e da disciplina estaria tão distante de uma resposta a esta questão quanto o negar a existência de problemas.

Permitam-me, neste contexto, voltar mais uma vez a Heinrich Schlier, cujos discursos teológicos dos anos 1935 e 1936 podem ser considerados como representativos da luta de fé dos cristãos evangélicos pela preservação da identidade cristã contra a intervenção do poder totalitário. Mas eles definem também a coragem do teólogo, capaz de convencer a pseudoteologia de sua inverdade e de manter dentro dos limites a falsa ousadia da alienação herética. Frente a uma situação em que os órgãos oficiais da Igreja continuavam ainda amplamente em silêncio, com seus receios deixando o campo aberto ao abuso do nome cristão, ele voltou-se diretamente para os estudantes de teologia e disse-lhes: "[...] Reflitam um momento e digam o que é melhor: que a Igreja, de forma ordenada e refletida, retire de um teólogo, por falsa doutrina, o ofício de ensinar, ou que o teólogo isolado, de maneira descomprometida, acuse este ou aquele de falsa doutrina e advirta contra ele. Aqui só possui cabimento a opinião liberal, que de nenhum modo existe algo assim como decidir sobre a verdade e inverdade de uma doutrina, e que por isso toda doutrina possui um pouco de verdade e deve ser tolerada na Igreja. Mas nós não compartilhamos dessa visão. Pois ela nega que Deus realmente tenha decidido entre nós" [26].

Olhando-se a partir de hoje, é fácil dizer que naquela época tratava-se realmente de saber se a Igreja continuaria anunciando o Evangelho de Cristo ou se passaria a ser um instrumento do anticristo. Também é fácil dizer que uma aparente liberalidade servia efetivamente à causa do anticristo. Mas no momento histórico em que a pessoa tem que agir, sempre existem mil prós e contras. Não existe nenhuma prova matemática que seja capaz de dispensar a decisão, de torná-la supérflua. A evidência da fé

26. Assim ele falou em 1936 na palestra feita durante o congresso dos estudantes renanos de teologia: Die Kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten. In: *Der Geist und die Kirche*. L.c., p. 225-240, citação 232. Schlier foi o primeiro a retomar aqui a idéia da decisão, manifestada na disputa do período pós-conciliar, e a desenvolvê-la sistematicamente em seu trabalho básico: Das bleibend Katholische – Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen (1970). In: H. Schlier. *Das Ende der Zeit* – Exegetische Aufsätze und Vorträge III. Freiburg, 1971, p. 297-320.

não é a evidência da geometria; sempre é possível passar por cima dela. Exatamente por ser assim, existe a tarefa do ofício apostólico, que depois de cuidadoso exame apresenta a evidência interior da fé sob a forma de uma decisão. Não resta dúvida que é importante encontrar formas jurídicas capazes de proteger uma adequada autonomia do pensamento científico dentro de seus limites e de garantir o necessário espaço para a disputa científica. Mas a liberdade de quem ensina individualmente não é o único nem o maior direito a ser preservado aqui. Para a questão da prioridade dos bens na comunidade do Novo Testamento existe uma forte palavra do Senhor, a cuja seriedade a Igreja não pode se eximir: "Quem corromper a um desses pequeninos que crêem, melhor seria se lhe amarrassem uma pedra de moinho ao pescoço e o jogassem ao mar" (Mc 9,42). Os "pequeninos" deste versículo não são as crianças, mas este é o nome usado na linguagem dos discípulos de Jesus para designar os futuros cristãos. E quando se fala do escândalo que os ameaça não se está fazendo referência a uma possível sedução sexual, mas sim ao estímulo que leva à perda da fé. "Dar escândalo" significa, de acordo com o atual conhecimento da exegese, "perturbar a fé", e com isso "levar a perder a eterna salvação"[27]. O bem maior pelo qual a Igreja é responsável é a fé dos pequeninos. A medida interior de toda doutrina teológica precisa ser o respeito a este bem. Disso precisa ter consciência não só quem faz pesquisa particular, mas também quem ensina em nome da Igreja. Assumir esta tarefa e não falar em seu próprio nome, mas em nome do sujeito comum que é a Igreja, inclui a obrigação de o indivíduo impor limites a si próprio. Pois com isso lhe é transferida também uma autoridade que, como sábio privado, e sem a confiança das pessoas na palavra da Igreja, ele não tem. Com a autoridade lhe é dado um poder que implica responsabilidade, porque não provém dele próprio mas baseia-se na missão – na Igreja, em nome da qual ele agora pode falar. Quem no contexto da disciplina magisterial da Igreja fala de abuso do poder, em geral só está pensando hoje no abuso do poder pelo ofício eclesiástico,

[27] Ver R. Pesch. *Das Markusevangelium II*. Freiburg, 1977, p. 114, com menção a G. Stahlin. ThWNT VII, Col. 351 [σκανδαλον κτλ].

que sem dúvida pode existir. Mas quase sempre fica esquecido que existe também o abuso do poder transmitido pela missão, onde para uma palavra meramente privada se abusa da disposição e confiança para ouvir que ainda hoje é dedicada à palavra da Igreja. A autoridade eclesiástica serve ao abuso do poder quando o concede tranqüilamente, com isso disponibilizando uma autoridade de que ela não dispõe. O cuidado com a fé dos pequeninos tem que ser para ela mais importante do que o medo da contradição dos grandes.

Quero parar por aqui, porque as perguntas sobre como garantir na prática os diferentes bens de direito levam a questões de aplicação que não podem ser discutidas neste contexto. Mas 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 eu...

5. Tentação e grandeza da teologia

Permitam-me concluir estas considerações com uma pequena experiência pessoal, onde as questões com que estamos nos ocupando passaram a ter para mim uma forma concreta. Por ocasião de uma palestra que fiz no sul da Itália, tive ocasião de visitar a esplêndida catedral românica da cidadezinha de Tróia, na Apúlia. O que nela chamou minha atenção foi sobretudo um enigmático relevo no púlpito, datado do ano de 1158. Já antes um amigo me havia despertado a atenção para esse relevo, porque a seu ver encontrava-se ali uma apresentação alegórica da teologia, com o significado de uma verdadeira *laus theologiae* – um verdadeiro louvor da teologia na Igreja e para a Igreja. O relevo apresenta três animais, por cuja atitude o artista desejava claramente representar a situação da Igreja de seu tempo. Embaixo podia-se ver um cordeiro, sobre o qual um enorme leão se havia precipitado com grande avidez, já o mantendo preso com suas poderosas garras e dentes. O corpo do cordeirinho já está

em parte dilacerado. Podem-se ver os ossos e perceber-se que algumas partes já foram devoradas. Só o olhar infinitamente triste do animal garante ao espectador que o semidilacerado cordeiro ainda continua vivo. Frente à fraqueza do cordeiro, o leão é expressão de uma força brutal, à qual o cordeiro não tem outra coisa a opor a não ser o seu medo e seu desamparo. Está claro que o cordeiro representa a Igreja, ou melhor, a fé da Igreja e na Igreja. Na escultura, portanto, trata-se de uma espécie de "relato sobre a situação da fé", relato este que nos parece ao extremo pessimista: a verdadeira Igreja, a Igreja da fé, parece já estar meio devorada pelo leão do poder, em cujas garras ela se encontra. Nada mais ela pode fazer a não ser aguardar triste e indefesa pelo destino final. Mas a escultura, que descreve com todo realismo a falta de perspectivas da situação da Igreja, expressa também a esperança e consciência de que a fé não se deixa vencer. Esta esperança revela-se de uma forma surpreendente: sobre o leão precipita-se um terceiro animal, um pequeno cão de cor branca. Suas forças parecem inteiramente desproporcionadas quando comparadas com as do leão, mas mesmo assim ele ataca o monstro com seus dentes e garras. Talvez venha a ser ele próprio vítima do leão, mas sua intervenção há de forçar a fera a soltar o cordeiro.

O significado do cordeiro é bastante claro, mas o do leão e do cãozinho branco continua em aberto. Não tive ocasião ainda de consultar nenhuma obra de história da arte; também não sei em que fontes meu amigo foi buscar sua interpretação para o quadro, e por isso vejo-me forçado a também deixar em aberto a questão da reta interpretação histórica. Como a obra provém da era dos Hohenstaufen, poder-se-ia pensar em ver aí, de alguma forma, a luta entre o poder imperial e a Igreja. Mas talvez seja mais correto entender o conjunto da linguagem simbólica a partir da iconografia cristã[28]. Nesta o leão pode representar o demônio, ou – mais concretamente – a heresia, que dilacera e consome a carne da Igreja. O cão branco simboliza a fidelidade; é o cão do pastor, representando o próprio pastor: "O bom pastor

28. Cf. J. Seibert. Lexikon christlicher Kunst. Freiburg, 1980 [artigos "Hund" (p. 149) e "Löwe" (p. 207s).

dá a vida por suas ovelhas" (Jo 10,11). Fica a pergunta: Onde se encontra a teologia, nesta dramática disputa entre os três seres? Na opinião do meu amigo, o pequeno e valente cão que salva a fé do ataque do leão é uma imagem da sagrada ciência. Mas quanto mais eu reflito, tanto mais me convenço que a escultura – se nos for lícito interpretá-la nesta linha – deixa a questão em aberto. O quadro não é simplesmente um elogio da teologia, mas sim um apelo, um exame de consciência, uma pergunta aberta. Só o significado do cordeiro que é apresentado descreve com clareza. Mas os dois outros animais – o leão e o cão – não poderiam eles representar as duas possibilidades da teologia, seus dois caminhos opostos? O leão: não representaria ele a tentação histórica da teologia de fazer-se dona da fé? Não encarnaria ele aquela *violentia rationis* – aquela razão convencida e violenta, da qual um século mais tarde Boaventura haveria de falar como uma forma errônea do pensamento teológico?[29] E o bravo cão: ele representaria então o caminho oposto, uma teologia consciente de estar a serviço da fé, e que por isso aceita fazer-se ridícula tentando manter dentro dos limites os excessos e o absolutismo da mera razão. Mas se for este o verdadeiro sentido, que mensagem não traz o alto-relevo no púlpito de Tróia para os pregadores e teólogos de todos os tempos! Pois ele coloca o espelho diante daquele que fala e diante daquele que escuta. Significa um exame de consciência para os pastores e para os teólogos. Pois uns e outros tanto podem ser devoradores quanto protetores. E assim esta imagem nos atinge a todos como um questionamento permanente[30].

29. Boaventura, Sent. *Prooem.* q 2 ad 6.

30. Partindo de uma analogia semelhante, a ligação entre teologia e Igreja foi inteligentemente apresentada por G. Biffi. *La bella, la bestia e il cavaliere* – Saggio di teologia inattuale. Milão, 1984.

O pluralismo como questionamento à Igreja e à teologia

1. Os limites impostos às exigências da Igreja e o pluralismo das decisões humanas

A palavra pluralismo foi criada na Inglaterra por volta da virada do século 20 – sobretudo por H. Laski – para a área político-social[1]. Opunha-se a uma doutrina de soberania em que ao Estado e às suas exigências contrapunham-se unicamente os indivíduos. Diante desta exigência puramente estatal, o pluralismo afirma que cada indivíduo está inserido em uma variedade de grupos sociais, de onde resulta também uma variedade de papéis, nenhum dos quais esgota o ser humano por completo. O Estado, nessa visão, é apenas um grupo entre outros. Não pode exercer nenhuma autoridade última sobre o Homem, ele apenas pode exigi-la em um determinado papel social, lado a lado com outros papéis sociais. O entrelaçamento dos papéis sociais concorrentes é entendido, assim, como uma forma de liberdade. O Homem sempre é mais do que qualquer papel; e nenhum papel pode monopolizá-lo. A multiplicidade dos titulares da ordem que contribuem para configurar a vida social passa a ser uma garantia contra a concentração do poder, devendo dessa forma garantir espaço para o que a personalidade possui de próprio. Estas idéias, que estavam em manifesta oposição à idéia iluminista do Estado, resultaram das pesquisas sobre o sistema comunitário da Idade Média, e sob esse aspecto elas se encontravam inteiramente na linha das tradições sociais e políticas do cristianismo. Aliás, a doutrina social católica havia desenvolvido argumentos semelhantes a partir do século 19. A restrição da autoridade do Estado ao terreno que lhe compete, assim como a ênfase conferida às unidades sociais no âmbito pré-estatal, per-

1. Cf. P. Henrici. Kirche und Pluralismus. In: *IKZ Communio*, 12, 1983, p. 97-100. • Chr. Graf v. Krockow. Pluralismus. In: RGG V 421s (Lit.).

tence ao número das constantes mais antigas do esforço cristão por uma reta forma do sistema social[2].

Não obstante, a partir de sua lógica interna, um dia as idéias de Laski e de outros pensadores teriam necessariamente que transformar-se em uma pergunta dirigida à Igreja: Se todo corpo social é apenas relativo, se nenhum deles pode exigir obediência a não ser dentro de sua esfera e do papel social a ela associado, não deverá isto valer também para a Igreja? Não deve também ela ser vista como uma associação entre outras, com as limitações autoritárias que daí resultam? Não deverá a consciência, como o valor mais autêntico e mais profundo de toda personalidade, como o mais intocável dos elementos, situar-se também para a Igreja acima de todo e qualquer papel social? Não deveria a Igreja retrair-se para o campo de seus interesses e necessidades, para a ordenação das necessidades religiosas? É verdade que surge aqui também a pergunta inversa. Que quer dizer necessidade religiosa, que quer dizer interesse religioso? Será uma necessidade ao lado das outras, e simultaneamente com as outras, uma necessidade limitada, assim como a necessidade de alimento, de veste, de lazer, de realização profissional etc.? Ou não seria talvez justamente a necessidade religiosa a expressão da verdadeira e última ligação do Homem, aquela onde total e inteiramente trata-se dele mesmo? E também a comunidade voltada para esta última necessidade, em que está em jogo a própria identidade do Homem, não seria ela necessariamente o verdadeiro lugar da identificação do Homem, que se coloca acima de todos os demais papéis? Em que outro lugar e de que outra maneira deveria o Homem superá-la, e em algum lugar e algum momento ser ele mesmo em todos os seus papéis? Não deveria, pois, a comunidade voltada para este fim ser necessariamente de uma natureza inteiramente diversa de todas as demais comunidades?

De início os questionamentos provenientes da linha de Laski não encontraram muitos adeptos na Europa Central, porque, no intervalo entre as duas guerras mundiais, predominou aqui um novo retorno à idéia da autoridade. Nos anos 1920, Carl

2. Cf. J. Höffner. *Christliche Gesellschaftslehre*. Köln, 1975. • Cl. Ruhnau. *Der Katholizismus in der sozialen Bewährung*. Paderborn, 1980. Para as raízes históricas, a obra clássica de O. v. Gierke. *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4 vols. Berlim, 1868-1913.

Schmitt, o fundador da teologia política, criticou as idéias do pluralismo como desagregação, nisso encontrando amplo apoio[3]. Só depois do tremendo abuso de autoridade no autoritarismo dos sistemas totalitários foi que também surgiu, na Europa Central, uma situação nova. A imagem da sociedade passou a corresponder agora ao modelo do pluralismo. Do ponto de vista jurídico e social, as igrejas passaram a ser vistas como uma espécie de associação; foi com esta forma social que elas conseguiram afirmar seu espaço e autonomia em relação ao Estado. Não deveriam elas, então, comportar-se de fato, também internamente, como associações? Será que neste desenvolvimento social a exigência de obediência das igrejas poderia ir além, por exemplo, da de um sindicato? Podia a Igreja, com seus imperativos morais ao legislador, exigir maior atenção do que outros grupos de interesse? Mas quem parte de tais parâmetros, e a partir deles pretende fundamentar por exemplo a liberdade de ensino da Igreja, será forçado a ouvir que, no tocante a suas posições internas, nenhum partido e nenhum grupo de interesses pode tolerar semelhante pluralismo de opiniões como ele imagina atualmente na Igreja, porque com isso toda defesa de interesses comuns se tornaria ilusória.

Antes de levar adiante essas idéias, precisamos considerar outro desenvolvimento que veio entrementes a manifestar-se na sociedade e na Igreja[4]. Pois, simultaneamente com a busca do pluralismo, ocorre no mundo moderno um movimento sempre mais intenso em direção à uniformidade. Surgem vínculos econômicos e políticos cada vez mais fortes, com as correspondentes concentrações de poder. Através dos meios de comunicação de massa se produz uma uniformização das idéias, do discurso e do comportamento, que antes não seria imaginável. Esta estandardização do Homem, que o marca de fora para dentro, atingindo até o inconsciente, é um dos efeitos da comunicação anteriormente procurada na configuração técnica do mundo, a qual por sua vez baseia-se na decodificação matemática da natureza. En-

3. C. Schmitt. Staatsethik und pluralistischer Staat. *Kantstudien*, 35, 1930, p. 28-42.
4. No que segue eu retomo idéias que desenvolvi pela primeira vez em *Internationale Theologenkommission* – Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einsiedeln, 1973, p. 11-16.

quanto as grandes filosofias sempre conservaram entre si um certo particularismo, a ciência matemática da natureza e as disciplinas técnicas quase que não apresentam peculiaridades culturais. Tal uniformidade, no entanto, só é possível porque a civilização técnica se restringe a um setor bem determinado do conhecimento humano. Ela é essencialmente positivista. Quer dizer, abrange apenas o setor da realidade que pode ser submetido ao método positivo, ou seja, à possibilidade da falsificação. Todos nós sabemos quanto é possível se conseguir com isto; experimentamos diariamente e vivemos amplamente em nossos hábitos do dia-a-dia o que assim se consegue. Mas o preço a pagar por isso nós o percebemos com uma clareza cada vez maior no oculto ressentimento do ser humano, ou mesmo da terra em que vivemos e do ar que respiramos. Quando falo do preço a pagar, estou pensando não propriamente no fato de todos os efeitos possuírem verso e anverso, mas sim no que está em jogo de mais profundo: o permanecermos restritos ao que pode ser constatado e ao que na repetição pode ser falsificado pressupõe que se renuncie às legítimas decisões de valor, ou mesmo à pergunta pela verdade. Não digo que isto impeça ambas as coisas de estarem em seu lugar próprio, apenas as duas não podem acontecer ao seu ritmo próprio. Mas como é esta a marcha na estrada do sucesso, fica sugerida a enganosa conclusão de que só dessa maneira a consciência seria razoável, e que só o que dessa forma é razoável é que tem direito de existir. Não é o método como tal, mas sim o êxito que ele consegue, que ameaça levar o Homem à destruição. A partir daqui se explica, primeiramente, que a unificação da civilização técnica tenha levado à fragmentação da consciência filosófica e à dissolução do seu verdadeiro teor, isto é, a questão da verdade. São duas as saídas que existem, mas que na verdade se reduzem a uma: a filosofia pode tentar ser ela própria inteiramente "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 método. A situação que daí resulta para o cristão individual foi descrita por Albert Görres com estas palavras: "Eu escolho o coquetel de plausibilidades que mais me agrada. Os cristãos que estão firmes em sua fé muitas vezes são por eles próprios e pelos outros vistos como megalomaníacos ou arrogantes, vítimas de um complexo de infalibilidade"[5]. Num pluralismo assim entendido, o magistério transforma-se em puro absurdo, em presunção. A meu ver, a violência com que hoje se combate toda espécie de intervenção magisterial escora-se muito neste estado de consciência. Poder declarar a verdade como uma grandeza comum, e por conseguinte também vinculante, aparece como uma arrogância "medieval" absurda. Mas talvez também estejam em jogo camadas mais profundas da alma: A suspeita de que talvez a verdade possa existir como grandeza conhecível, e por conseguinte como uma exigência feita a mim, atua como ofensa, ou mesmo como um perigoso ataque à forma de vida com que nos envolvemos; contra isso é necessário defender-nos apaixonadamente, com a paixão que manifestamos quando nós mesmos nos sentimos atingidos no mais profundo da existência.

Mas com o que ficou dito não está completo ainda o panorama dos problemas. Pois acabamos de falar apenas de uma crise da filosofia, que é também uma crise da universidade, e por conseguinte uma crise da civilização atual, porque se ocupa com a questão da verdade e com a questão da existência do Homem. Mas como fica a situação da teologia? Um característico e insuspeito lampejo sobre este problema eu encontrei nos apontamentos autobiográficos de Romano Guardini. Ele descreve sua difícil caminhada para o doutorado e o magistério acadêmico, que se tornou tão difícil para ele porque na Alemanha a teologia se havia submetido inteiramente ao cânone metódico da universidade, onde só história e ciência natural eram consideradas como ciências. Assim a teologia científica ficou reduzida a uma teologia histórica, mas Guardini não queria ser historiador, ele queria

5. A. Görres. Glaubensgewissheit in einer pluralistischen. In: *IKZ*, 12, 1983, p. 117-132, citação 119.

ser apenas teólogo e filósofo, isto é, não queria mostrar como isto ou aquilo tinha ocorrido, mas sim o que no antigo e no atual é verdadeiro, e que por isso nos interessa. Com esse empenho, no entanto, ele não encontrou espaço para o doutorado em teologia. Como tinha conscientemente o desejo de mesmo assim realizar alguma coisa que fosse digna da vida universitária, disse que trabalhava por uma universidade futura, que ainda não existia[6]. Enquanto consigo ver, mesmo hoje esta universidade não existe ainda, mas precisaria existir, e devemos continuar lutando para que ela venha a existir.

Comparada, no entanto, com a teologia dos anos 1920, quando Guardini viu-se obrigado a procurar seu caminho, ocorreu uma mudança importante. A teologia histórica é importante; eu mesmo trabalhei apaixonadamente com a história, e teria disposição para voltar a fazê-lo. Mas é óbvio que ela não esgota o todo da teologia. A reorientação da idéia da verdade para a prática, ocorrida a partir da Escola de Frankfurt e de todo o movimento neomarxista, que questionou radicalmente o antigo positivismo universitário, manifestou-se assim como uma inesperada chance para que a teologia readquirisse uma nova posição na universidade e uma nova importância social. Agora não se trata mais de isolar a verdade, mas sim de construí-la por meio da práxis metódica. Dentro da estrutura global da teologia, agora é a chamada Teologia Prática que oferece o verdadeiro ponto de partida e de chegada para o todo. Todo o conjunto das disciplinas teológicas podia, a partir daí, ser entendido como parte de um empenho por um futuro mais humano, com base nas recordações da história da fé. De repente a teologia pôde voltar agora a ser "científica", e isto no sentido mais atual e também concreto da palavra. E a partir daqui pode-se compreender também o incompreensível, que de repente os teólogos e suas comunidades passaram a ser os mais eficazes portadores do movimento neomarxista. Pode-se compreender também que a paixão pelo caráter científico da análise marxista tenha passado a ser exigida, tornando-se conseqüentemente indispensável. Pois, se não fosse científica, toda esta oferta ruiria sobre si mesma. Há um curioso paradoxo que

6. R. Guardini. *Berichte über mein Leben* – Autobiographische Schriften – Aus dem Nachlass hg. von F. Henrich. Düsseldorf, 1984, p. 46.

pode ser constatado aqui: foi só o marxismo que conseguiu reerguer a teologia de sua enfermidade e restituir-lhe a autoconsciência científica. E só a paixão e esperança religiosa puderam trazer novamente para o marxismo, científica e politicamente desgastado fora do seu espaço próprio, o brilho de uma esperança da humanidade. Mas quando um cego conduz um cego, ambos caem no precipício[7].

Aqui mais uma vez nós nos confrontamos com o problema do pluralismo. Em última análise, o conceito de teologia em que a práxis passou a ocupar o lugar da verdade não prevê pluralismo nenhum, tampouco quanto conta com pluralismo a concepção marxista. Por isso recentemente um conhecido expoente da Teologia da Libertação completava as funções da unidade mencionadas na Epístola aos Efésios. A epístola, para definir os pontos em que se baseia a unidade cristã, diz: Um senhor, uma fé, um batismo, um Deus e pai de todos. Aquele teólogo acrescentou, *uma* opção, com o que, evidentemente, ele se refere a uma opção política, sendo esta na prática a verdadeira unidade. O pluralismo só entra em consideração aqui como um estágio intermediário. Enquanto a teologia da Igreja, determinada a partir da profissão de fé, estiver em vigor, para a teologia orientada pela "práxis" precisa ser criado um espaço pelo postulado do pluralismo. A renúncia à verdade não pode libertar permanentemente; no fim ela uniformiza. Em lugar do mau espírito de uma estreita ortodoxia escolar, que foi expulso, voltam no fim sete espíritos piores do que ele.

Aos poucos delineia-se com isto algo assim como um primeiro resultado concreto de nossas considerações. Desde o início foi constitutivo para a fé cristã que ela pretende orientar o Homem em seu compromisso mais profundo, o compromisso com a verdade. Nisto o compromisso proveniente da fé distingue-se do que se origina de todas as outras associações. Mas precisamente

7. Redigido em 1985, este texto ficou apenas externamente superado com a queda dos sistemas marxistas, ocorrida mais tarde. A convicção básica do primado da práxis e da possibilidade de se criar uma sociedade melhor não ficou abalada com isso, apesar de seu instrumental conceitual ter ficado um tanto confuso. Entrementes se percebe com clareza a difusão da idéia de que a partir daqui também se pode chegar à conciliação das religiões, que deveriam convergir no compromisso por um futuro melhor para o mundo.

porque a fé atinge o Homem neste compromisso, ela é abertura para os setores da existência que se encontram mais no primeiro plano. É nisto que consiste a ligação com o modelo de Laski: a fé orienta o Homem mais profundamente do que qualquer outra coisa, mas ela não lhe prescreve seus vários papéis sociais. A Igreja, por isso, não é nenhum estado, e o cristão pode viver em diferentes formas de estado e em diferentes associações. Não significa isto nenhuma falta de compromisso, nenhum recuo para a mera interioridade, nenhuma renúncia à responsabilidade do cristão. A fé, certamente, é uma "opção", que no decálogo neotestamentário possui contornos muito claros. É uma opção a favor de iguais direitos para todos os homens, e com isso a favor da intocabilidade do direito por parte do poder. É a opção pela validade incondicional da verdade e da ligação do Homem com a verdade. É opção pela fidelidade matrimonial e pela família como forma básica da sociedade. É opção pela intocabilidade da vida humana e pelo direito à vida. Assim ela foi desde o início opção pelos injustiçados e oprimidos, ou, como encontramos na Bíblia, pelas viúvas, órfãos e estrangeiros. Neste sentido ela contém claros imperativos políticos e sociais, que sempre levarão os cristãos e a Igreja a entrarem em conflito com os poderes dominantes. Mas nem por isso é uma receita política, e a Igreja não pode por isso transformar-se em partido político. Como tem que contestar desde a base a exigência totalitária do político, ela se opõe também a toda análise que a considere como o único caminho possível, e também como o caminho seguro para produzir uma sociedade sadia. Este pretenso caráter científico só pode ser anticientífico, porque pressupõe uma física do Homem que não existe. Se existisse, o Homem já não seria mais Homem, seria uma máquina. No confronto de Igreja, política e sociedade, o pluralismo é constitutivo para o cristianismo. Ele procede da abordagem cristã que prega a relatividade de todas as realizações políticas e sociais quando transferem para o aquém a teocracia, o total domínio do Reino de Deus. Por isso a Igreja não pode deixar de olhar com ceticismo todas as monoculturas políticas e sociais. A liberdade para as várias opções políticas está no interesse da própria fé, assim como surgem de sua própria natureza, por exemplo, a distinção entre Estado e Igreja, a liber-

dade para a formação de comunidades dentro do Estado, e com ela a liberdade de fé. Apesar disso, podem naturalmente existir situações que tornam necessária a unidade de ação política dos cristãos, por exemplo quando estão em jogo uma ou várias das opções básicas mencionadas. Mas estas unidades de ação são temporárias, elas não conferem à respectiva associação um mandato geral e permanente da Igreja; além disso sua forma no domínio político precisa ser encontrada, e não pode ser ordenada pela Igreja, nem pela hierarquia, nem por outra base qualquer.

Minha tese seria, pois, a seguinte: Como a fé significa um compromisso último com Deus, com a verdade, ela de fato fornece ao Homem normas para sua ação social concreta, mas o ponto de união da comunidade dos crentes não está na prática social ou política, e sim unicamente no compromisso propriamente dito da verdade. Quando esse compromisso é desfeito, surgem em lugar dele novos laços. "A verdade liberta". O compromisso com a verdade equivale a libertar a política dos compromissos com o sagrado. Neste sentido o pluralismo não apenas pode estar ligado com a fé, mas lhe é adequado, e em certa medida necessário.

2. Pluralismo no interior da Igreja

Tudo quanto foi dito até aqui serviu apenas para tratar das relações externas da Igreja, que na verdade, com a pragmatização da fé, passaram a ser sempre mais seu setor interno, ou mesmo que ameaçam reprimi-lo. Surge agora a pergunta: Qual é mesmo a situação neste setor interno? Impera aqui o puro monismo do dogma, do magistério, ou existirá aqui também um espaço em que a variedade possa respirar? Depois de tudo quanto foi visto até agora, não podemos deixar de considerar errôneas as concepções que tratam a Igreja como se fosse um Estado, cujas exigências precisam ser restringidas pelas formas contrárias das associações e pelos direitos do indivíduo. Pois ao contrário do Estado, ao qual eu pertenço sem ter sido consultado, e que neste sentido constitui uma corporação forçada, a Igreja é uma comunidade voluntária, com uma forma de conteúdo bem determinada, sem a qual ela perde o sentido. Teremos que voltar novamente a este ponto; por enquanto pressupomos que a Igreja

possui um conteúdo definido pela fé, e que por isso só pode abranger aqueles que podem e querem aceitar este conteúdo. Dessa forma permanece ainda a pergunta: dentro dessa decisão básica, existe ainda espaço para se pensar, se agir e se organizar? Esta questão já foi levantada na Igreja primitiva, que de fato não falava de pluralismo, mas que para expressar sua idéia da síntese entre unidade e diversidade em vigor no íntimo da comunidade eclesiástica cunhou o conceito de "sinfonia". Entre os Padres da Igreja, enquanto consigo ver, o conceito de sinfonia movimenta-se em quatro planos, descrevendo assim com muita amplitude a variada estrutura da unidade intra-eclesial:

1) Ele serve para expressar a unidade do Antigo e do Novo Testamento – a unidade de Lei e Evangelho, de profetas e apóstolos, mas também a unidade dos diferentes escritos neotestamentários entre si[8]. Trata-se aqui da forma básica da proclamação da verdade na Igreja, que se baseia em uma estrutura muito cheia de tensões. A verdade da fé vem ao nosso encontro não como monofonia, mas sim como sinfonia, não como um som homófono, mas sim polifônico, construído também por muitos sons aparentemente opostos no confronto de lei, profetas, evangelhos e apóstolos. A omissão de um dos elementos temáticos desta sinfonia simplifica a apresentação, mas é rejeitada como heresia, isto é, como escolha simplificadora, pelos Santos Padres, porque a verdade se encontra apenas no todo e na tensão do todo.

2) A palavra sinfonia designa a unidade dos cristãos entre si, a forma da unidade da Igreja, que assim também não é simplesmente homofonia, mas reflete a estrutura da proclamação da verdade, sobre a qual repousa a unidade. Por isso se diz que nenhum fator empírico é suficiente como razão da unidade da Igreja, mas que esta sinfonia, que é a Igreja, só pode ser composta por uma realidade extramundana – o Espírito Santo[9].

8. Cf. Clem. Al. *Strom.* 6, 15 GCS 2, 495, p. 6 [Sinfonia da Lei e dos profetas]. • Methodius Olympus. *De libero arbitrio* 1 GCS (ed. Bonwetsch), 146, p. 19 [Sinfonia de profetas e apóstolos]. • Eusébio. *História Eclesiástica*, 6, 31, 3 MG 20, p. 592 A [Sinfonia dos evangelistas entre si].
9. Cf. Atanásio. *Orationes tres adversus Arianos*, 3, 23 MG 26, p. 372 A [o Espírito Santo, fundamento da unidade mútua entre os cristãos: da mesma forma que o Pai e o Filho, assim também nós nos tornamos um no único sentir e na sinfonia do Espírito Santo].

3) Mas a fé busca uma unidade ainda maior. Ela não quer apenas trazer socialização para um determinado grupo, mas produzir também a verdadeira socialização dos homens, que consiste na comunhão com o divino. Também a unidade dos homens com Deus, que realiza ao mesmo tempo a unidade entre si, a unidade com toda a criação, e assim a unidade entre criador e criação, é designada como sinfonia[10].

4) Também o próprio Homem é um ser plural[11]. O Homem não é composto apenas de corpo e alma; ele sempre traz em seu peito mais de duas almas, e sofre com esta divisão interior. Ele procura sua identidade, busca uma identificação, que seria a integração das forças opostas do seu eu, e com isto a salvação. O ser um consigo mesmo, que o Homem não pode alcançar por si, mas apenas receber de fora – daquele que lhe é mais íntimo do que ele próprio –, também é designado como sinfonia, que não extingue a multiplicidade das dimensões da existência humana, mas as transforma de luta em unidade.

Um tratamento profundo desta questão, que não se restrinja a algum pragmatismo superficial, exigiria que estes diferentes planos fossem analisados, e que a partir deles fossem esclarecidos os problemas práticos. Isto, entretanto, nos levaria muito além do tema que está sendo considerado aqui. Limito-me, por isso, a apresentar algumas pistas para dois problemas parciais, que ocupam hoje o primeiro plano das atenções. Ao nos ocuparmos com eles, no entanto, não devemos perder de vista o contexto maior, que desejo lembrar pelo menos quando faço referência à visão que os Santos Padres têm de nossa questão.

a) Igreja universal e igrejas particulares

A partir do Concílio Vaticano II voltou-se a ter uma consciência muito clara de que a Igreja não é como um Estado, com

10. Esta idéia é desenvolvida, por exemplo, por Atanásio: *Epist. de synodis Arimini et Seleuciae* (48 MG 26, p. 780 A), em uma polêmica versão contra idéias arianizantes que tentam descrever a unidade trinitária com o modelo da "sinfonia". Contra isto ele conclui que o específico da unidade trinitária não é abrangido por este modelo, pois também os santos e anjos estão em unidade "sinfônica" com Deus.
11. Cf. p. ex. Theodorus Heraclensis. *Fragm. in Joa*, 14, p. 27 (ed. J. Reuss, TU 89). Berlim, 1966. O motivo da sinfonia da verdade é retomado em H.U. von Balthasar. *Die Wahrheit ist symphonisch* – Aspekte des christlichen Pluralismus. Einsiedeln, 1972.

um governo central, onde todas as províncias não são mais do que subdivisões de um único organismo administrativo. A eclesiologia eucarística, que retornou à consciência católica a partir da teologia ortodoxa, tornou claro que a Igreja não é constituída por um governo – nesse caso ela seria uma espécie de estado ou de associação, como outros estados e associações. Ela é constituída por Cristo, isto é, é formada a partir do sacramento, e por isso é ela própria sacramento. A Eucaristia, como presença e como sacramento de Cristo, constrói a Igreja. Por isso ela está em toda parte onde Ele está, isto é, onde a Eucaristia é retamente celebrada. Assim como Cristo não está presente pela metade, mas está presente por inteiro, assim também a Igreja encontra-se por inteiro onde Ele se encontra. Por isso as igrejas locais são Igreja por inteiro, e não uma parcela retirada de um corpo maior. Mas com a descoberta de que Cristo só pode estar presente por inteiro não se pode esquecer o outro lado, que Ele também só pode ser um, e que por isso só o podemos ter por inteiro quando o temos com os outros, quando o temos na unidade. A unidade da Igreja universal é neste sentido um fator interno da igreja local, assim como, inversamente, a diversidade e a peculiaridade das igrejas locais fazem parte da essência da unidade da Igreja. Constitucionalmente isto se expressa na relação entre primado e episcopado. Na reta convivência de ambos, a sinfonia da única Igreja está nas muitas igrejas. Os contornos do problema são tão variados que não é possível descrevê-los aqui, nem mesmo de forma apenas aproximada. Por isso limito-me a duas observações a respeito deste tema[12].

a) O relacionamento entre episcopado e primado esconde um princípio da constituição da Igreja ainda mais profundo: a presença simultânea de princípio pessoal e princípio comunitário. Monocracia, domínio exclusivo de uma pessoa, sempre constitui um perigo. Mesmo quando esta pessoa age com elevada responsabilidade moral, ela pode perder-se ou fixar-se em unilateralismos. Por isso, de maneira geral a evolução constitucional moderna sempre esteve voltada para os órgãos colegiais e seu mútuo controle. Mas quanto mais experiências nós fazemos com tais estruturas constitucionais, tanto mais claros tor-

12. Cf. o documento sobre alguns aspectos da compreensão da Igreja como *Communio*, publicado em 1992. Também J. Ratzinger. *Zur Gemeinschaft gerufen*. Freiburg, 1991.

nam-se os seus riscos e limites. A responsabilidade degenera em anonimato. No fim ninguém mais responde pelo que aconteceu, porque quem decidiu foi o grupo, e ninguém se considera totalmente identificado com o grupo. O grupo nivela e aliena as decisões. As maiorias resultam do acaso, e não podem funcionar como fonte última do direito. Por isso a constituição da Igreja conhece uma interação entre princípio comunitário e responsabilidade pessoal em todos os níveis, se bem que de qualidade jurídica muito diferente. O pároco está ligado à sua comunidade; o bispo ao seu presbitério e aos outros bispos; o papa à comunidade dos bispos. Mas ao mesmo tempo existe uma responsabilidade pessoal última, intransferível e insubstituível, que não se dilui em nenhum coletivo – ao nível da paróquia, ao nível do bispado, ao nível da Igreja universal. Se antes se gostava de considerar como estrutura constitucional da Igreja o episcopado monárquico, melhor seria que se falasse disto como o princípio da responsabilidade pessoal na Igreja. A Igreja concretiza-se e torna-se responsável nas pessoas. Estas não podem decidir arbitrariamente, mas devem fazê-lo a partir do seu compromisso de consciência com a fé de toda a Igreja. A Igreja, como comunidade baseada sobre a consciência, pode dar-se ao luxo de incluir a consciência em sua constituição, e de sobre ela estabelecer o elo entre a comunidade e as pessoas[13]. O primado do papa deixa de ser real e concreto se não existir algo correspondente nos níveis que o antecedem – a responsabilidade pessoal do bispo para concretizar sua ligação com o todo, que ele não pode transferir para uma conferência, por mais importante que ela seja. E vice-versa, o princípio episcopal cai no vazio quando em seu significado para a igreja parcial não existir algo correspondente ao nível da Igreja universal. É precisamente este personalismo do direito e das responsabilidades que produz um pluralismo vivo e colorido. O colégio episcopal é um corpo composto por aqueles que assumem uma responsabilidade própria e última pela igreja parcial, que

13. Este assunto é tratado mais amplamente em meu artigo "Gewissen und Wahrheit" [Consciência e verdade]. In: M. Kessler, W. Pannenberg e H.J. Pottmeyer (eds.). *Fides quaerens intellectum* – Beiträge zur Fundamentaltheologie – Festschrift für Max Seckler zum 65. Geburtstag, 1992, p. 293-309.

é ela mesma Igreja por inteiro, e na qual eles põem em prática a responsabilidade da Igreja universal. Só assim o colégio episcopal passa a ser um grupo cheio de força e de vida, reflexo da multiplicidade do espírito na única Igreja.

b) Mas existe aí também uma singular oposição de movimentos. Pois de início o papado aparece como penhor da unidade, como garantia de que toda igreja parcial é também a Igreja única. Porém, do ponto de vista histórico, a coexistência de igrejas parciais e Igreja universal em todas as dioceses comprovou-se precisamente como a força que movimenta e que impulsiona o pluralismo. Exemplo clássico disto é a disputa das ordens mendicantes do século 13. O monaquismo tradicional, entrementes, havia-se integrado tranqüilamente na ordem episcopal da Igreja, porque os diversos mosteiros restringiam-se basicamente ao seu território, não se envolvendo no verdadeiro trabalho apostólico da cura de almas. Mas de repente surgiram agora movimentos pastorais, que a partir de uma central atuavam dinamicamente sobre todo o continente, e que com a pregação, a confissão e o culto divino concorriam diretamente com a cura de almas normal. A luta do clero secular contra as ordens mendicantes nas universidades é apenas a parte mais visível da disputa que manifestou-se então, e que de resto é apenas uma irrupção da ordem feudal nas formas modernas e mais flexíveis da vida econômica, e neste sentido um confronto entre épocas históricas diferentes. Nesta disputa não se pode sem mais nem menos dar razão às ordens mendicantes. Mas é certo que dentro de um sistema que estava se tornando rígido elas criaram um novo dinamismo de anúncio do Evangelho; que com elas a Igreja universal pôde tornar-se perceptível como tal, e atuante nas diversas igrejas locais, que só com este instrumento a Igreja universal pôde como tal fazer-se concreta e atuante, e assim voltar a ser missionária. O pluralismo e dinamismo da atuação apostólica a partir de um movimento da Igreja universal, como segunda força ao lado da cura de almas nativa da igreja local, se comprovou como fecundo[14]. Mas esta atividade da Igreja universal na igreja local, como fator de uma pastoral pluralista e no entanto em última análise única, só foi possível por causa da ligação a um órgão concreto e teologicamente fundamentado da Igreja universal, ao ofício petrino. Até hoje parece que se percebeu e se refletiu muito pouco que os dois grandes impulsos a partir dos quais a doutrina do primado evoluiu para sua plena estatura não surgiram propriamente do interesse unitário mas sim do dinamismo das exigências pluralistas. Temos aí, em primeiro lugar, a luta pela liberdade da Igreja ocidental, isto é, pela distinção entre Estado e Igreja em sua substancial não-identidade[15]; temos aí, por outro lado, o impulso dos "movimentos de base" (como poderíamos chamá-los) da Igreja universal, nos quais o dinamismo do apostolado da Igreja universal fecunda e completa a cura de almas local. Estes dois fatos constituem algo de uma verificação do ofício petrino a partir da prática da história da Igreja e de sua experiência. Que ambos continuam sendo de extrema atualidade não tem necessidade de ser provado. Só a Igreja universal pode garantir a distinção entre igreja parcial e Estado ou sociedade. Da mesma forma experimentamos hoje também mais uma vez o fenômeno de movimentos apostólicos supralocais provenientes "de baixo", onde surgem novos carismas que dão vida à cura de almas local. Também hoje estes movimentos, que não podem remontar ao princípio episcopal, encontram apoio teológico e prático no primado, que assim continua sendo o fator de um vivo e fecundo pluralismo na Igreja, precisamente pelo fato de fazer de sua unidade uma realidade concreta.

14. Sobre as questões históricas abordadas aqui, cf. J. Ratzinger. *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf, 1969, p. 49-71. • Y. Congar. Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e. In: *AHD*, 28, 1961, p. 35-151.

b) Teologia e teologias

As questões referentes à estrutura da Igreja, que ficaram esclarecidas a partir do nosso tema, nos remetem àquilo para o que estas estruturas existem. Até há pouco este tema parecia estar claramente circunscrito pelas profissões de fé, pelas decisões

15. Faço referência aqui à temática básica da reforma gregoriana, mas que retoma e concretiza apenas um tema básico enraizado na plena tradição do primado. Cf. a esse respeito o material apresentado em H. Rahner. *Kirche und Staat im frühen Christentum*. Munique, 1961. Esta problemática é analisada em profundidade na importante obra de E. von Ivánka. *Rhomaerreich und Gottesvolk*. Freiburg/Munique 1968. Ivánka desenvolve a partir daqui a diferença entre desenvolvimento oriental e ocidental de Igreja e cultura.

conciliares e pelos dogmas. Hoje até mesmo este núcleo central passou a estar envolvido na discussão. É verdade que o dogma, em geral, não é contestado formalmente. Mas gosta-se de chamar atenção para o caráter condicional de toda linguagem humana. 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. Surge com naturalidade esta pergunta: Que dizer então da Sagrada Escritura? Será que ela precisa ser constantemente reescrita? Ou não seria mais correto reinterpretá-la sempre de novo, desta forma reconhecendo-a assim como ela é, em sua própria exigência e inesgotabilidade? E quem haveriam de ser os espíritos iluminados capazes de ver qual é o conteúdo permanente por trás da linguagem, se a própria linguagem não possui continuidade? Existiriam duas espécies de cristãos: um pequeno número de iluminados, que vêem por trás da linguagem, e os muito ingênuos que se atêm à linguagem e a quem por isso são apresentados sempre novos revestimentos, e cuja ligação com o que antecede não lhes diz respeito, pois não a haveriam de entender? Mas não chamou o Senhor bem-aventurados precisamente os simples, que compreendem os mistérios melhor do que os intérpretes instruídos, os quais por trás das palavras procuram seu próprio mundo? (cf. Lc 10,21s). Não existe muita lógica nessas teorias, pois ou não existe possibilidade de se compreender a linguagem com o passar do tempo, e então também ninguém é capaz de criar novas fórmulas adequadas, ou essa possibilidade existe, e então é suficiente a interpretação, mas uma interpretação que assume a palavra dada e que retorna a ela, em lugar de abandoná-la[16].

Gostaria de mais uma vez dar a palavra ao psicólogo Albert Görres, que fala de uma "hinduização" do cristianismo, "em que já não importam os dogmas de fé, mas sim o ser tocado por uma atmosfera espiritual que leva o Homem para além de tudo que se pode descrever"[17]. Frente a isso, Görres enfatiza claramente a fisionomia histórica do cristianismo, quando diz: "A resposta que

16. Um pouco mais amplamente eu desenvolvi estas questões discutindo-as com K. Rahner em minha doutrina dos princípios teológicos. Munique, 1982, p. 127-139.
17. Görres. L.c., p. 129 [ver nota 5, acima].

foi mantida em todas as épocas é um pouco diferente. Ela diz: Não existe cristianismo sem a 'tendência à concisão'. Não existe uma doutrina de Jesus sem um esqueleto, sem um princípio dogmático. Jesus não queria provocar comoção sem conteúdo [...] Sua mensagem é uma mensagem bem determinada [...]. Ele não dá razão a qualquer um [...]"[18]. "Os cristãos católicos acreditam [...] que existe algo assim como um contorno vital e necessário da fé, sem a qual ela não teria sentido. [...] Acreditam que a Igreja pode e deve cuidar de que esses contornos sejam 'católicos' no sentido literal da palavra, portanto que eles sempre mostrem de forma irrestrita e inequívoca *o todo* da revelação [...]"[19]. De fato, o que na fé significa cura e salvação consiste em que ela faz surgir no Homem o conhecimento – conhecimento verdadeiro, pois do contrário não seria conhecimento. Ela diz-lhe o que ele talvez imagine de longe, mas que nenhum ser humano lhe pode garantir: a verdade sobre sua própria razão e sobre o destino do seu ser. Dá-lhe o conhecimento que confere sentido a todos os outros conhecimentos. Retirar da fé a exigência da verdade, da verdade declarada e compreensível, é aquela falsa modéstia que constitui o contrário da humildade – o não-aceitar a condição humana mas renunciar a ela, porque é renunciar à dignidade do Homem, que engrandece seus sofrimentos e os torna suportáveis[20].

18. Ibid.
19. Ibid., p. 130.
20. A importância da obra de R. Guardini, a partir da visão atual, parece-me consistir essencialmente na decisão com que a todos os historicismos e pragmatismos ele opõe a capacidade do Homem para a verdade e a relação da filosofia e da teologia para com a verdade. Seu pensamento e seus desejos estão de certa forma resumidos em duas frases de um apontamento do seu diário, de 28/02/54: "A verdade possui um poder tão claro e tranqüilo. É o que penso fazer com meu trabalho pastoral: ajudar através da verdade" (*Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*. Ed. por J. Messerschmid. Paderborn, ^{3}1980, p. 85). O último pronunciamento público de Guardini, a alocução por ocasião de seu 80º aniversário, é mais uma vez de forma impressionante dedicado ao tema da verdade, e poderia ser considerado como uma espécie de testamento espiritual. A partir de Platão é desenvolvido o conhecimento em torno da incomensurabilidade do Homem para com a verdade, que a rigor não pode deixar de parecer a si próprio ridículo quando tenta falar da verdade, e que não obstante – reconhecendo seu ridículo – precisa manter essa ousadia. Só quando as duas coisas estão presentes: a coragem para a verdade e a humildade para aceitar a própria condição ridícula, é que o Homem se encontra na reta medida entre um cinismo que despreza a verdade e um auto-suficiente fanatismo. Este texto importante encontra-se em R. Guardini. *Stationen und Rückblicke*. Würzburg, 1965, p. 41-50.

Admitindo-se isto, significa que a fé toma como referência pontos e conteúdos que podem ser enumerados. Significa também que os simples – e talvez precisamente eles – podem crer retamente, e isto em todos os tempos. Quando for necessário se poder mostrar "sem deformação" o essencial da fé, será preciso que exista uma instância capaz de fazê-lo. Então a própria Igreja precisa ter voz; precisa estar em condições de manifestar-se como Igreja e de distinguir a falsa da verdadeira fé. Isto significa que fé e teologia não são a mesma coisa, que cada uma possui sua voz própria, mas que 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 ela 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 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 teologia.

Precisamos determinar ainda um pouco melhor os dois lados desta questão. Verificamos que faz parte da fé um conteúdo determinado, e que o ser determinado significa poder ser expresso em palavras, e que isto exige então uma instância declaratória. Concluímos daí que a Igreja, como Igreja, também não pode ser muda, mas tem que ter o dom da palavra, isto é, a possibilidade de declarar o que para ela é essencial. Com isto chegamos a um ponto muito importante do ato de fé. A fé da Igreja não existe como um conjunto de textos, mas os textos – as palavras – existem porque existe um sujeito correspondente no qual eles encontram sua razão de ser e sua conexão interior. Do ponto de vista empírico, a pregação dos apóstolos criou a Igreja como uma espécie de unidade histórica do sujeito. Alguém se torna mais crente quando se une a esta comunidade de tradição, de pensamento e de vida, quando vive a partir de sua própria conexão histórica de vida, chegando então a participar também

de sua maneira de entender, de sua linguagem e de seu pensamento. Para o crente, porém, não se trata de um sujeito sociológico qualquer, mas sim de um sujeito verdadeiramente novo, provocado pelo Espírito Santo, que precisamente por isso rompe os insuperáveis limites da subjetividade humana, dando ao Homem o contato com a base da própria realidade[21]. A fé é por natureza um crer juntamente com toda a Igreja. O "eu creio" da profissão de fé não remete a nenhum eu particular, mas sim ao eu comum da Igreja. A fé torna-se possível na medida em que torno-me um com este eu comum, que não suspende meu próprio eu, mas o amplia, só assim fazendo-o ser inteiramente ele mesmo.

Esta é uma constatação importante, porque nos leva para além de todas as palavras e fórmulas, para o que antecede e o que está acima de toda palavra. As palavras humanas em que a fé é enunciada nunca apreendem por inteiro aquele conteúdo que chega até à eternidade – é este o verdadeiro núcleo daquelas teorias que no pior dos casos resultam numa "hinduização" da fé cristã. A linguagem da fé não é uma linguagem matemática – a única a ter um significado único. Quanto mais profundamente penetram na realidade, tanto mais as palavras humanas tornam-se insuficientes. Tudo isso se tornaria ainda mais claro se pudéssemos voltar-nos para o resultado concreto da linguagem da fé, em que dois fatos chamam nossa atenção: é uma linguagem que muitas vezes expressa-se por meio de imagens, e não de conceitos; e além disso é oferecida numa seqüência de declarações em que a tensão básica de Antigo e Novo Testamento já mostra como só na relação do todo consigo mesmo, e não em fórmulas isoladas, a verdade da fé torna-se lingüisticamente acessível. Cancelando-se aqui o contexto de um sujeito que perpassa organicamente toda a história e que ao mesmo tempo permanece uno

21. Cf. H. de Lubac. *La foi chrétienne* – Essai sur la structure du Symbole des Apôtres. Paris, ²1970. • *Internationale Theologenkommission* – Pluralismus, p. 36-42. Que para poder subsistir em si mesma a teologia pressupõe o sujeito comum, que já foi apresentado programaticamente em 1922 por R. Guardini em sua preleção experimental de Bonn, "Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie", publicada em seu volume de ensaios *Auf dem Wege* – Versuche. Mainz, 1923. Muito esclarecedor nesta questão é também L. Bouyer. *Le métier du théologien* – Entretiens avec G. Daix. Paris, 1979 [em alemão: *Das Handwerk des Theologen*. Einsiedeln, 1979].

em suas modificações, não restarão mais do que fragmentos lingüísticos contraditórios, que não poderão posteriormente ser levados a constituir contexto algum. A tendência a por trás do ocorrido procurar o que é mais antigo e mais original é a conseqüência lógica da perda do que une a história em suas contradições, e que a mantém unida. A teologia passa a ser arqueologia, que por trás do cristianismo real e visível escava o ideal e o próprio. Mas tal cristianismo reconstruído sempre é também um cristianismo de escolha, onde perderam-se a tensão e a riqueza do todo. Em vez da pluralidade interior da sinfonia da fé surge o pluralismo sem relações dos cristianismos de escolha, de caráter subjetivo.

Devemos, portanto, dizer: o pluralismo da desintegração surge quando deixamos de sentir-nos à altura da grande tensão interior do conjunto da fé. Ele sempre pressupõe um estreitamento e empobrecimento, que não diminui com a proliferação dos cristianismos parciais que se manifestam um ao lado do outro e um após o outro; pelo contrário, só dessa maneira é que se manifesta plenamente a pobreza das tentativas isoladas. Ao invés disso, quando se consegue referir a multiplicidade das manifestações históricas da fé a uma unidade que não extingue essa diversidade, mas a reconhece como estrutura orgânica da verdade que supera o Homem, manifesta-se um fecundo pluralismo teológico. Hoje, é verdade, também entre teólogos de mentalidade inteiramente eclesial existe a suspeita de que uma teologia ortodoxa estaria condenada a simplesmente repetir decisões doutrinárias e fórmulas tradicionais. Com esta confusão, o espaço de pensamento deixa a impressão de estar cheio de antigas e novas decisões com que inevitavelmente nos deparamos a cada passo, de tal maneira que já não encontramos ar para respirar. Para nos tornarmos "criativos" parece que não há outro meio senão jogar fora o antigo entulho e passar conscientemente à contradição aberta.

Mas qual a segurança de onde esta criatividade ainda pode partir? Será que a aprovação pessoal e a concordância com uma parte do espírito do tempo constituem realmente um fundamento seguro? Quando um médico erra e em lugar de adaptar-se pacientemente às leis da anatomia e da vida aplica uma idéia "criativa", logo as conseqüências se manifestam. No caso do teólogo o prejuízo não é percebido tão diretamente. Mas na verdade muita coisa está em jogo para que ele possa confiar simplesmente em sua evidência momentânea, quando se trata do Homem e do futuro da humanidade, onde qualquer intervenção errônea provoca suas conseqüências. Certamente é mais fácil tirar do caminho a pesada mobília do dogma e entregar-se à plausibilidade do que ficar parado diante de uma realidade trabalhosa e exposto às suas exigências. Aqui poderá ser útil que se lance um olhar para a ciência da natureza, cujos grandes sucessos foram obtidos não por uma criatividade arbitrária, mas sim por uma estrita ligação a seu objeto. Evidentemente, sempre de novo ela tem que envolver seu objeto com hipóteses, buscar novas maneiras de abordá-lo com perguntas, forçando-o a responder. Mas nenhuma das respostas encontradas antes pode simplesmente ser descartada. Pelo contrário, quanto mais numerosas forem, tanto mais numerosas as novas possibilidades de interrogação que se abrem, tanto mais espaço concreto ganha a verdadeira criatividade, que não avança no vazio mas que consegue relacionar os caminhos uns com os outros e a partir daí fazer novas descobertas. Na teologia não é diferente. Precisamente a riqueza das formas de fé na unidade de Antigo e Novo Testamento, de Novo Testamento e dogma da Igreja Antiga, e de tudo isto em conjunto com o avanço da vida de fé, faz com que as perguntas tornem-se sempre mais interessantes e mais ricas. Buscar a unidade interior e a plenitude da verdade na grande e complexa estrutura da história da fé é de certo mais estimulante e mais produtivo do que destruir o nó, dizendo que esta unidade não existe. Ao ser confrontado com as palavras mais antigas, na aparência muito distantes de nós, o presente torna-se também mais rico do que quando simplesmente permanece em si mesmo. Naturalmente, também entre os teólogos que aceitam a ortodoxia existem muitos espíritos pequenos, que apenas repetem o passado. Estes se encontram em toda parte; o lixo da literatura cresceu de maneira particularmente rápida quando passou-se a falar muito em criatividade. Por muito tempo eu próprio também tive a impressão de que a rigor os assim chamados hereges seriam mais interessantes do que os teólogos da Igreja, pelo menos nos tempos

mais recentes. Mas quando considero agora os grandes mestres da fé, de Möhler a Newman e Scheeben, de Rosmini a Guardini, ou em nosso tempo Lubac, Congar, Balthasar, percebo como sua palavra é mais rica e mais presente do que a daqueles que deixaram de apreender a Igreja como sujeito comum. Mas neles existe também algo mais que se torna claro: o pluralismo não surge pelo fato de querermos, mas precisamente pelo fato de cada um, com suas forças e a seu tempo, não querer outra coisa a não ser a verdade. Mas querer a verdade exige também não se tomar a si próprio como norma e medida, mas se aceitar a visão maior que nos é dada na fé da Igreja, como voz e caminho da verdade. Aliás, eu penso que a mesma lei vale também para os novos grandes vultos da teologia pelos quais se busca hoje: a teologia africana, latino-americana, asiática, etc. A grande teologia francesa não surgiu porque se quisesse fazer algo francês, mas sim porque se teve a coragem de encontrar nada menos do que a verdade, e com isso proclamá-la da maneira mais adequada possível. E com isto ela tornou-se a um só tempo francesa e universal. O mesmo pode-se dizer da grande teologia italiana, alemã, espanhola. Isto é sempre válido. Só a ausência de segundas intenções é que é fecunda. E de fato nós não atingimos o ponto mais alto quando *nos* confirmamos, *nos* apresentamos, quando erguemos *a nós próprios* um monumento. Nós chegamos ao ponto mais elevado quando nos aproximamos da verdade. Esta nunca é enfadonha, nunca é uniforme, porque nosso espírito a vê unicamente em refração; mas ela é também a força que nos une. E o pluralismo só é grande quando voltado para a unidade.

III
Aplicações

A "Instrução sobre a vocação do teólogo na Igreja"

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Em 24 de maio de 1990 a Congregação para a Doutrina da Fé publicou uma "Instrução" sobre a vocação eclesial do teólogo, que tornou-se o ponto de partida para um debate inesperadamente quente. No que segue será mais uma vez impresso o texto com que então apresentei a Instrução à imprensa; penso que, independentemente de toda polêmica, isto continua sendo apropriado para explicar a estrutura e a intenção do documento. Numa segunda parte tento responder a algumas das objeções mais importantes, para dessa forma retomar o diálogo, que – apesar de quase sempre de uma forma negativa – teve início com a publicação da Instrução.

1. Apresentação

A importância do teólogo e da teologia para toda a comunidade dos crentes passou a ser visível de uma maneira nova no Concílio Vaticano II. Antes a teologia era vista como ocupação de um pequeno círculo de clérigos, como um assunto elitista e abstrato, que quase não conseguia despertar nenhum interesse para a opinião pública na Igreja. A nova maneira de ver e de expressar a fé, que se impôs no concílio, foi fruto do drama, anteriormente pouco percebido, de uma reorientação teológica iniciada após a Primeira Guerra Mundial, associada a novas correntes do espírito. A tendência liberal dominante, com seu ingênuo otimismo do progresso, havia-se tornado frágil nos horrores da guerra, e com ela também o modernismo teológico, que tentara adaptar a fé à visão liberal do mundo. O movimento litúrgico, o movimento bíblico e ecumênico, e por último um intenso movimento mariano criaram um novo clima espiritual,

do qual nasceu também uma teologia que no Concílio Vaticano II tornou-se fecunda para toda a Igreja. Os próprios bispos foram surpreendidos por uma teologia que em parte ainda lhes era pouco familiar, e de boa vontade deixaram-se conduzir pelos teólogos, como seus mestres em um terreno que eles até então desconheciam, embora as últimas decisões sobre o que podia ser apresentado como afirmação do concílio, e com isso da Igreja, também continuasse confiada aos Padres.

O dinamismo desta evolução teve continuidade após o concílio; os teólogos passaram a sentir-se mais e mais como os verdadeiros mestres da Igreja, os mestres inclusive dos bispos. A partir do concílio eles foram descobertos também pelos meios de comunicação, para os quais passaram a ser interessantes. O magistério da Santa Sé passou a ser visivelmente considerado como o último resquício de um fracassado autoritarismo. A impressão era que, com a insistência sobre a autoridade por parte de uma instância extracientífica, se pretendia controlar o pensamento, embora o caminho do conhecimento não pudesse ser estabelecido pela autoridade, mas dependesse unicamente da força dos argumentos. Tornou-se dessa forma necessária uma nova consciência da posição da teologia e do teólogo, bem como de sua relação com o magistério, que tenta entender uma e outra a partir de sua lógica interna, com isso servindo não apenas à paz na Igreja mas sobretudo também a uma reta forma de ligação entre fé e razão.

É a esta tarefa que a Instrução tenta servir. Em última análise trata-se de um problema antropológico. Quando religião e razão não conseguem retamente encontrar-se, a vida espiritual do Homem se desfaz, seja em um acanhado racionalismo tecnicista, seja em um sombrio irracionalismo. A onda de esoterismo que observamos hoje mostra que no racionalismo positivista dominante as camadas mais profundas da condição humana não conseguem mais ser integradas, e por isso as formas atávicas da superstição voltam a ganhar ascendência sobre o Homem. O positivismo nega a capacidade do Homem para a verdade; o conhecimento humano estaria limitado ao que pode ser feito e comprovado; quando se deixa de lado o terreno do que é factível, o irracional assume as rédeas. Aparentemente livre, o Homem passa

a ser escravo de poderes imperscrutáveis. Por isso a Instrução coloca o tema da teologia dentro do grande horizonte da capacidade do Homem para a verdade e de sua verdadeira liberdade. A fé cristã não é nenhum passatempo, nem a Igreja um clube ao lado de outros clubes semelhantes, ou mesmo diferentes. Pelo contrário, a fé responde à pergunta primordial pela origem e o destino do Homem. Ela refere-se aos problemas básicos que Kant considerava como o ponto central da filosofia: Que é que eu posso saber? Que devo fazer, que posso esperar? Que é o Homem? Noutras palavras: a fé tem que ver com a verdade, e só se o Homem for capaz de conhecer a verdade é que se pode dizer que ele é chamado a ser livre.

No ABC da fé, o primeiro lugar é ocupado por esta afirmação: No princípio era o *Logos*. A fé nos mostra que a eterna razão é o fundamento de todas as coisas, ou que as coisas são desde a origem razoáveis. A fé não pretende oferecer ao Homem nenhuma espécie de psicoterapia, *sua* psicoterapia é a verdade. Por isso ela é universal e essencialmente missionária. Por isso também, como dizem os Padres, a fé a partir de dentro é *quaerens intellectum*, está em busca de compreender. O compreender, ou seja, o ocupar-se racionalmente com a palavra que nos é dada, é um elemento constitutivo da fé cristã. Produz necessariamente teologia; isto, aliás, do ponto de vista da história das religiões, distingue a fé cristã de todas as demais religiões. A teologia é um fenômeno especificamente cristão, que resulta da estrutura da fé.

Mas em que é que a teologia se distingue da filosofia da religião e da ciência profana da religião? Exatamente pelo fato de a razão humana saber que não ficou entregue a si mesma. A razão é antecedida por uma palavra que na verdade é lógica e razoável, mas que não procede dela mesma, que lhe foi dada e que portanto sempre a supera. Esta palavra continua sendo uma tarefa que em nossa história nós nunca podemos esgotar. 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 irracionalismo.

Mas voltemos à nossa Instrução. Ela se ocupa com a tarefa do teólogo dentro desta grande moldura, com isto tornando visível

a grandeza da missão do teólogo. Em sua estrutura chama atenção que o princípio não está no magistério, mas sim na apresentação da verdade como um dom de Deus a seu povo. A verdade da fé não é dada ao indivíduo isolado, mas com ela Deus quis estabelecer história e comunidade. Ela tem seu lugar no sujeito comunitário do povo de Deus, a Igreja. Em seguida é apresentada a vocação do teólogo. Só então é que vem o magistério e a relação mútua entre os dois. Isto significa duas coisas:

a) A teologia não é pura e 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 de manter o poder. A teologia possui sua origem própria; baseando-se em São Boaventura, o documento menciona duas raízes da teologia na Igreja: por um lado o dinamismo voltado para a verdade e a compreensão, que se encontra na fé; e por outro também o dinamismo do amor, que deseja conhecer melhor a quem ama. Correspondem a isto duas linhas da teologia, mas duas linhas que se interpenetram mutuamente: uma mais voltada para fora, que se empenha pelo diálogo com todas as buscas racionais da verdade no mundo; e outra mais voltada para dentro, que deseja fundamentar a lógica e a profundidade da fé.

b) O documento se ocupa com a questão da missão eclesial do teólogo, não no dualismo magistério-teologia, mas sim nesta relação triangular: o Povo de Deus como portador do senso da fé e como lugar comum de toda a fé, de todo o magistério e teologia. A evolução dogmática dos últimos 150 anos aponta com clareza para esta ligação. Os dogmas de 1854, 1870 e 1950 tornaram-se possíveis por terem sido encontrados pelo senso da fé, por o magistério e a teologia terem sido guiados por eles, tentando aos poucos alcançá-lo.

Com isto já se afirma também a substancial eclesialidade da teologia. Teologia nunca se confunde simplesmente com a idéia particular de um teólogo. Como tal não poderia ter grande importância; logo perderia o significado. Pelo contrário, o espaço vital do teólogo é a Igreja, como sujeito vivo e que permanece ao longo das transformações históricas; nela são preservadas as expe-

riências de fé feitas com Deus. A teologia só pode manter sua importância histórica quando reconhece este seu espaço vital, nele se integra, e adquire participação nele a partir de dentro. Por isso, para o teólogo a Igreja não é nenhuma organização exterior e estranha. Como sujeito comum, que ultrapassa a estreiteza individual, ela garante a possibilidade de a teologia atuar com eficiência. 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 do 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 teologia.

Também pode resultar daí uma compreensão orgânica do magistério. Da teologia faz parte a Igreja, dissemos. Mas a Igreja só será mais do que uma organização externa dos crentes se possuir voz própria. 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 sucessores. Não quero aqui entrar em detalhes como o documento desenvolve a relação entre magistério e teologia. Sob o título de "colaboração mútua" ele apresenta a tarefa própria de ambos e as formas de sua reta convivência. A superioridade da fé, que confere ao magistério a autoridade e o direito último de decisão, não anula a independência da pesquisa teológica; pelo contrário, é ela que confere vigor à sua base. O documento não deixa de mencionar que mesmo no caso mais favorável podem existir tensões, mas que, quando de ambos os lados se insiste no reconhecimento das relações íntimas de suas funções, elas são fecundas. O texto apresenta também as diferentes formas de ligação que resultam dos vários níveis do magistério. Ele diz – de certo pela primeira vez com toda essa clareza – que existem decisões do magistério que não podem, como tais, ser a última palavra no assunto, mas que, apesar de basicamente fundamentadas, são também um sinal da prudência pastoral, uma espécie de disposição temporária. Seu nú-

cleo permanece válido, mas os detalhes decorrentes das circunstâncias podem necessitar de correções. Podem ser lembradas aqui as manifestações dos papas do século passado sobre a liberdade religiosa, ou as decisões antimodernistas do início deste século, sobretudo as decisões da Comissão Bíblica de então. Estas manifestações permanecem plenamente justificadas como advertências contra adaptações apressadas e superficiais; ninguém menos do que Johann Baptist Metz, por exemplo, disse que as decisões antimodernistas da Igreja prestaram o grande serviço de evitar que ela afundasse no mundo burguês-liberal. Em seus detalhes, no entanto, os conteúdos dessas determinações foram superados depois de haverem cumprido o serviço pastoral na situação em que surgiram.

Na segunda parte do último capítulo, contrastando com estas formas sadias de tensão, é tratada, sob o título de "Dissenso", uma forma falha, onde a Instrução se ocupa com um assunto surgido nos Estados Unidos nos anos 1960. 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 existência.

A Instrução foi publicada com a esperança de que distinguir entre formas sensatas de tensão e uma oposição errônea e inaceitável entre teologia e magistério pode ser útil para desanuviar o clima na Igreja. A Igreja precisa de uma sã teologia. A teologia precisa da voz viva do magistério. A Instrução deseja contribuir para um diálogo renovado entre magistério e teologia, para com isso prestar um serviço à Igreja no final do segundo milênio, e com ele um serviço à humanidade na luta pela verdade e pela liberdade.

2. Pontos da discussão do texto

A Instrução que acabamos de apresentar aqui rapidamente provocou uma polêmica que em parte assumiu tons violentos. O

sentido que se pretendeu dar, como foi mostrado, era realçar a importância própria da teologia na Igreja, e com ela também a responsabilidade própria do teólogo. Mas teólogos sobretudo do universo de língua alemã, assim como um grupo de teólogos latino-americanos, pretenderam ver no texto exatamente o contrário – um estrangulamento do trabalho do teólogo, com o que se estaria pondo em risco a verdadeira natureza da teologia. A declaração do "Grupo de Trabalho dos teólogos católicos de dogmática e teologia fundamental no universo de língua alemã" [Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen im deutschen Sprachraum] manteve um tom tranqüilo, tendo-se empenhado também por fazer uma avaliação objetiva dos problemas; o mesmo se pode dizer a respeito do posicionamento dos teólogos austríacos. Já alguns teólogos individuais, como P. Hünermann e D. Mieth, manifestaram-se de forma polêmica e violenta[1]. Também um comentário assinado por cerca de cem teólogos latino-americanos não é propriamente cauteloso em suas avaliações, quando condena o texto como "incriminatório" e "intelectualista". A Congregação estaria rejeitando o que Roma já teria rejeitado no século 19: o povo, a democracia, a opinião pública, ou estaria mesmo lançando suspeitas sobre os direitos humanos, o direito à liberdade de opinião e de palavra[2]. Não é possível fazer-se aqui uma discussão mais ampla dessas reações; espera-se que aos poucos cheguem também a pronunciar-se no diálogo teológico vozes corretivas, sobrepondo-se às polêmicas momentâneas e contribuindo para um diálogo fecundo[3].

---

1. Cf. a coletânea editada por P. Hünermann e D. Mieth. *Streitgespräch um Theologie und Lehramt* – Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion. Frankfurt/Main, 1991. O posicionamento da Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen é citado aqui de acordo com o *Schweizer Kirchenzeitung*, 47/1990, p. 673. É assinado por D. Wiederkehr. O posicionamento dos representantes das faculdades de teologia da Áustria não foi publicado. Para melhor compreender a Instrução é útil consultar R. Tremblay. *Donum veritatis* – Un document qui donne à penser. In: *NRTh*, 114, 1992, p. 391-411.
2. A missão eclesial de teólogo – Subsídios de leitura e elementos para um diálogo em torno à "Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo". *In*: Revista Eclesiástica Brasileira, ano 50, fasc. 200, dez./1990, p. 771-807.
3. No mencionado livro de Hünermann-Mieth, o artigo nesse sentido de M. Seckler, Der Dialog zwischen dem Lehramt und den Theologen. Além disso, o artigo de R. Tremblay, mencionado na nota 1, e ainda A. Rauscher. Ständige Kritik tötet die Freude am Glauben. In: *Forum kath. Theol.*, 6, 1990, p. 277-281.

Gostaria de ocupar-me agora rapidamente com três grupos de problemas que exigem melhor reflexão; antes, no entanto, é preciso chamar atenção para alguns claros mal-entendidos na declaração do Grupo de Trabalho de língua alemã. Quando os teólogos alemães, apresentando suas objeções, dizem que a Instrução vê no teólogo unicamente um delegado do magistério, isto simplesmente não é verdade. Pois o número 22 do documento, ali mencionado como prova, quer ressaltar o que caracteriza a "missão canônica", ou a "autorização para ensinar", que não é a mesma coisa que a natureza da teologia como tal, mas mostra uma forma jurídica concreta de se pôr a serviço da doutrina da fé. Que a teologia como tal não é uma simples derivação do magistério está claramente exposto na segunda parte da Instrução ao descrever-se a missão do teólogo. E vice-versa, para qualquer um que pense imparcialmente, é claro que a aceitação de uma missão eclesial significa assumir uma ligação jurídica com a Igreja docente. Do ponto de vista estrutural não se trata aqui de nada que seja específico da Igreja. Afinal de contas, a aceitação de uma cátedra estatal também estabelece um compromisso de lealdade para com o Estado. Gostaria de lembrar neste contexto o curioso fenômeno de que nenhum teólogo alemão, até agora, considerou o juramento feito à constituição do Estado como significando uma restrição à liberdade científica, nem que esse juramento seria incompatível com uma consciência fundamentada no Sermão da Montanha. Mas que no terreno eclesial o mesmo processo ultrapasse todos os limites do suportável, eu pelo menos não consigo entender. De maneira geral chama atenção a simpatia dos teólogos alemães em relação ao Estado; eles, manifestamente, vêem o Estado como o refúgio da liberdade, ao mesmo tempo que na Igreja sentem-se ameaçados; por exemplo, quando se diz que para os professores nomeados pelo Estado o juramento de fidelidade à Igreja na Alemanha só poderia ser introduzido de comum acordo com o Estado[4]. A história

4. Assim se expressa o canonista H. Schmitz, de Munique, citado segundo R. Frieling. Instrumentalisierte Freiheit der Theologie? In: *ZThK*, 1991, p. 135ss. Bastante tranqüilo e objetivo, o artigo de Frieling traz alguns pontos que merecem ser considerados, mas também manifesta a clara tendência de frente à teologia desqualificar a Igreja como "instância não-científica", ao mesmo tempo que de bom grado submete-se ao Estado. Com o tempo este caminho teria que rebaixar o cristianismo na Alemanha a uma mera *religião civil*, com o que haveria de pôr em risco precisamente a liberdade de fé.

deveria advertir contra tais aproximações ao Estado; torna-se urgente uma reflexão a respeito dos limites da ligação entre a teologia e o Estado, como se tornou manifesto na época do litígio com a Igreja evangélica[5].

Na declaração do Grupo de Trabalho alemão também não é correta a oposição feita entre o discurso do papa em Altötting e a Instrução. Aqui a Instrução atém-se quase que literalmente à palavra do papa, quando diz que nas tensões entre magistério e teologia, se a questão da fé, como tal, não estiver em jogo, deve ser preservada a "unidade no amor"[6]. A Instrução vai mais longe ainda do que foi dito em Altötting, quando afirma que as tensões são de certa forma inevitáveis, e que elas podem constituir um certo dinamismo; podem servir de estímulo ao magistério e à teologia para que percebam as tarefas de um e de outro, inclusive em seu diálogo mútuo[7]. Também parece um tanto estranho ressaltar-se que a possibilidade de erro, como por exemplo de uma visão incompleta do problema, só é admitida pela Instrução com referência ao passado. Tratando-se de constatação dos fatos, certamente não se pode falar a não ser do passado; mencionar isso significa que também se admite que esses casos podem se repetir.

a) Autoridade só em caso de definição infalível?

Ocupemo-nos agora com as questões que necessitam de uma consideração mais aprofundada. Um primeiro problema que passa cada vez mais a ocupar o primeiro plano do diálogo pode ser visto na afirmação do Grupo de Trabalho, que aceita "todas aquelas declarações do magistério que se dão sob a prerrogativa da infalibilidade, dada à Igreja como um presente de Cristo". Em todos os demais julgamentos a decisão dependeria da força dos argumentos. De início isto deixa a impressão de ser muito

5. Cf. E. Wolf. Kirchenkampf. In: *RGG* III, p. 1443-1453. Interessantes menções nas memórias de H. Thielicke. *Zu Gast auf einem schönen Stern*. Hamburgo, 1984, sobretudo p. 88-138. • H. Schlier. Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament. In: H. Schilier. *Die Zeit der Kirche*. Freiburg, ²1958 [texto pela primeira vez impresso em 1932]. Cf. nesse volume o artigo "Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie", p. 39ss [ver acima].
6. Instrução, n. 26.
7. Instrução, n. 25.

plausível, mas a um exame mais apurado revela-se como bastante questionável. Pois significa, na prática, que só pode haver decisões magisteriais quando a Igreja puder apelar para a infalibilidade; fora desse terreno, a única coisa que conta seria o argumento, portanto uma certeza comum da Igreja tornar-se-ia impossível. Parece que nos deparamos aqui com uma restrição e um juridicismo tipicamente ocidental, capazes de radicalizar desenvolvimentos unilaterais que se configuram desde a Alta Idade Média. Um paralelo pode esclarecer o problema. Lá pelo século 13 começa a sobrepor-se a tudo a questão do que é necessário para a validade dos sacramentos. Visivelmente, o que passa a contar agora é exclusivamente a alternativa válido ou inválido. O que não afeta a validade aparece, em última análise, como não tendo grande importância, e como podendo ser substituído. Na Eucaristia, por exemplo, chega-se dessa forma a uma fixação sempre mais rígida nas palavras da consagração; o que realmente é constitutivo para a validade torna-se cada vez mais restrito. Com isso vai-se perdendo cada vez mais a visão para a estrutura viva do serviço divino. Fora as palavras da consagração, tudo mais termina sendo considerado apenas como cerimônia, que assumiu essa forma, mas que em princípio também poderia não existir. Deixa-se de ver a natureza própria e o sentido insubstituível para a liturgia, porque o pensamento concentrou-se sobre um minimalismo juridicamente circunscrito. Mas primeiro foi necessário se reaprender que este juridicamente necessário só conserva o sentido quando inserido na totalidade viva do serviço divino. Uma parte importante da crise litúrgica da época da Reforma baseou-se nessas restrições, e também a crise litúrgica do presente só pode ser entendida a partir daqui. Quando hoje toda a liturgia passou a ser para muitas pessoas o terreno de uma "criatividade" privada, podendo manifestar-se da maneira como se achar melhor, contanto que as palavras da consagração permaneçam, nós continuamos diante da mesma restrição surgida de um desenvolvimento errôneo tipicamente ocidental, que na Igreja oriental seria totalmente impensável.

Deixemos este exemplo e retornemos mais uma vez à nossa questão. O conceito do infalível, rigidamente delimitado do ponto de vista jurídico, como ficou demonstrado na disputa em torno

de Küng, só chegou a formar-se com toda esta clareza na Idade Média. Mas isto não quer dizer que antes tudo dependesse do "argumento", isto é, que permanecesse entregue à disputa dos sábios. Não se julgou necessário reduzir a estrutura viva da fé ao esqueleto do infalível, mas o essencial foi visto precisamente na figura viva, assim como estava descrita na regra de fé e na profissão de fé. Tanto na doutrina quanto na liturgia o mais importante fica perdido, quando se julga que deve-se ficar restrito a um mínimo jurídico e deixar tudo o mais entregue ao arbítrio. Também aqui deveríamos olhar mais longe, para além do pensamento ocidental, e mais uma vez tentar entender a visão original, que em ampla escala ficou conservada no Oriente. Não se pode, decerto, nem se deve abdicar do conhecimento de que, dentro de condições especiais, foi dado à Igreja o dom da palavra infalível. Mas isto só tem sentido quando a fixação de um limite, que se tornou necessária no caso particular, permanece protegida por um limite na estrutura viva da certeza comum da fé. Mais importante, portanto, do que o conceito da infalibilidade, é o da *autoridade*, que efetivamente desapareceu quase que por completo do nosso pensamento. Mas de fato em parte alguma ele pode estar inteiramente ausente, pois representa uma condição básica da vida comunitária. Como haveria de ser se no Estado só se considerasse como norma obrigatória para todos aquilo que fosse considerado como solução infalível de uma questão? O que aconteceria se na economia se exigisse o mesmo? E na escola? E na família? A crise de nosso corpo social certamente depende também do fato de estas tendências persistirem e de se entender a democracia como sendo o constante questionamento de tudo por parte de todos. Se os Estados continuam a existir e a ter condições de serem governados, isto só é possível porque as leis continuam a ser vistas como vinculantes (embora podendo ser revistas) quando promulgadas pela competente autoridade. A comparação, evidentemente, pode claudicar, porque na doutrina comum da Igreja não se trata da mesma coisa que na legislação do Estado. Mas de qualquer forma ela mostra que a *autoridade* não pode reduzir-se à infalibilidade. Para uma comunidade que se baseia substancialmente na convicção comum, não se pode prescindir da *autoridade* no tocante ao conteúdo, sobretudo quan-

do se trata de uma autoridade cuja palavra pode continuar crescendo e se purificando num desenvolvimento vital.

Guardemos isto como resultado: a obrigatoriedade não pode ser atribuída unicamente ao que é "infalível"; ela está presente no conjunto da estrutura viva da fé, que como tal deve sempre de novo poder ser proclamada, para que não desapareça na confusão de sempre novas hipóteses. Que a autoridade conhece graus muito diferentes, isto é claramente afirmado no documento da Congregação para a Doutrina da Fé, e para a teologia isto a rigor não deveria ser considerado um empecilho, mas sim um estímulo. Mas o fato de um grau não ser igual ao outro não significa que a autoridade que se considere menor não seja autoridade nenhuma, ou que possa ser considerada apenas como uma hipótese entre outras. Aqui haveria necessidade de mais uma vez ser formada uma consciência nova e mais diferenciada, e esta foi a contribuição que a Instrução quis oferecer.

b) Magistério, universidade e meios de comunicação

Passemos a uma segunda pergunta, que envolve dois aspectos. Trata-se, por um lado, do lugar da teologia na universidade, e por outro da maneira como pode ser enfrentada a fecunda tensão entre magistério e teologia, com que se ocupa a Instrução. Já lembrei acima a tendência extremamente duvidosa de jogar-se o Estado contra a Igreja, recorrendo-se a ele como refúgio de uma liberdade supostamente ameaçada pela Igreja. Esta tendência, que à luz da história deve ser considerada como francamente absurda, costuma estar associada ao argumento mais sutil de que a natureza da universidade não pode harmonizar-se com as exigências do magistério; o lugar tradicional da teologia na "casa da ciência" estaria ameaçado pelas exigências do magistério, diz o Grupo de Trabalho dos teólogos dogmáticos e fundamentais de língua alemã[8]. Ora, a presença da teologia na universidade, a meu ver, é uma preciosa herança, que precisa ser defendida. O fato de a teologia ter um lugar e uma voz na "casa da ciência" é importante para ambos os lados – para a teologia e para as demais ciências. A possibilidade de pesquisar e falar aqui

8. L.c., p. 674.

com a seriedade e a liberdade que convêm ao esforço científico deve ser considerada por todos como de grande importância. Mas por quanto tempo o lugar da teologia na universidade ainda poderá ser defendido, numa sociedade que sempre mais pretende definir-se como declaradamente agnóstica, é uma questão cuja seriedade não podemos ignorar. Pois a permanência da teologia na universidade pressupõe que a sociedade, apesar de basicamente neutra do ponto de vista ideológico, confere à fé cristã um valor todo especial para sua própria solidez intelectual, não a colocando, por conseguinte, no mesmo plano que qualquer outra religião ou ideologia. Quanto tempo isto há de durar, nós não sabemos.

Mas o que deve ser discutido aqui não é esta questão, sobre a qual a teologia deve refletir com seriedade em toda parte onde está inserida nas universidades estatais. O que aqui me interessa é um problema mais profundo, a saber, como deve a teologia determinar seu lugar na ciência, e com isto seu lugar institucional. Que a teologia não é uma disciplina qualquer como as outras já ficou claro desde o início, e mesmo hoje isto não deve cair no esquecimento com a enganosa aparência de um caráter científico, que de qualquer modo não existe como grandeza única. Quando historiadores do peso de um Th. Mommsen, um Jacob Burckhardt e um Golo Mann lembram que a história não pode propriamente ser uma ciência, por não ter por objeto o repetível, mas sim o irrepetível[9], também para os teólogos isso teria que ser uma ocasião de refletirem sobre a peculiaridade de sua ciência e de terem coragem de apresentá-la como possuidora de um caráter próprio. Embora deva ser defendido o lugar da teologia na "casa da ciência", ela não pode esquecer que está em casa em mais de uma moradia. Sob esse ponto de vista merece atenção um artigo publicado recentemente por G. Alberigo sobre o desenvolvimento e as peculiaridades da teologia como ciência[10]. Alberigo mostra como no final do século 12, num movimento um tanto brusco, a teologia transfere-se dos lugares que havia

9. Cf. J. Fest. *Wege zur Geschichte* – Über Th. Mommsen, J. Burckhardt u.G. Mann. Zurique, 1992; p. ex. p. 35, 81, 130.

10. G. Alberigo. Sviluppo e caratteri della teologia come scienza. In: *Cristianesimo nella storia*, 11, 1990, p. 257-274.

ocupado até então – a casa do bispo, o mosteiro e o convento dos clérigos regulares – para a universidade, um novo lugar eclesialmente neutro, com isto provocando uma modificação radical tanto do ponto de vista institucional quanto espiritual e científico. Alberigo mostra também com clareza como, em face do cansaço da teologia patrística e monástica, este processo era inevitável. É bem destacado o ganho que a teologia obteve com este processo, e que não em último lugar consistiu na "maior liberdade da pesquisa teológica". Mas o notável historiador esclarece também a outra face desta "mudança de lugar" da doutrina (e da pesquisa), que a afasta dos "centros mais vitais da Igreja", diocese e mosteiro, com isto acarretando seu distanciamento da pastoral e da espiritualidade da igreja local. O fato de a teologia voltar-se para um estatuto científico deu início a uma tendência de separação entre a teologia e a vida da Igreja; formou-se um "hiato cada vez mais forte entre a comunidade cristã e a instituição eclesiástica, por um lado, e a corporação dos teólogos, por outro. O fato de o novo lugar da pesquisa e do ensino teológico passar a ser a universidade sem dúvida alguma fez com que seu dinamismo eclesial se empobrecesse, além de separar a teologia do contato vivo com as experiências espirituais"[11]. E mais uma conseqüência importante passa a ser visível: a intensidade da mudança realizada afastou drasticamente o pensamento cristão da forma por ele apresentada no primeiro milênio, como também da cultura grega e oriental. "A teologia científica rapidamente passou a ver-se como uma teologia latina e ocidental, o que esteve longe de ser uma escolha consciente"[12]. A teologia que só quer ser universitária e "científica", no sentido da universidade moderna, distancia-se de seus grandes contextos históricos, torna-se eclesialmente estéril.

Neste contexto, não se pode deixar de abordar também a questão de como as tensões poderão ser suportadas com sentido. O fato de a Instrução rejeitar o apelo aos meios de comunicação como caminho para o diálogo entre magistério e teologia deparou-se com decidida oposição. Pode-se compreender que os meios de comunicação tenham-se irritado com esta passagem. Mas nem

11. L.c., p. 272.
12. Ibid., p. 272s.

mesmo os teólogos, manifestamente, querem renunciar a esta arma. Enquanto o documento do Grupo de Trabalho de língua alemã se expressa com bastante cuidado, os teólogos austríacos dizem abertamente que, diante das eventuais medidas canônicas com que o magistério tenta "impor a própria linha", seria "inevitável uma pressão contrária através dos meios de comunicação". Não desejo discutir com maior profundidade a estranha idéia de magistério, de pressão e contrapressão, que se manifesta aqui. Sobre este assunto deve-se dizer que os números 29-31 da Instrução, quando separados de seu contexto, principalmente dos parágrafos 25 e 26, poderão ser mal entendidos. Pois poderia surgir a impressão de que só secretamente o teólogo poderia apresentar suas convicções contrárias às autoridades do magistério, e que não obtendo êxito ele teria que sofrer em silêncio[13]. Mas de todo o contexto, que se ocupa com as tensões produtivas e seu valor, resulta claramente que não se trata aqui de comunicações "secretas", mas sim de um diálogo que se mantém no plano eclesial e científico, evitando as deformações provocadas pelos meios de comunicação. Se isto é "secreto", então também toda ciência deve ser considerada como "secreta". Na realidade o que aqui importa é o convencer, não através de "pressão", e sim dos argumentos. E se os teólogos acusam o magistério de desconfiança (onde é que a encontram?), fica difícil evitar-se a impressão de que eles não acreditam que se possa causar impressão sobre o magistério por meio de razões; que para consegui-lo seria necessário demonstrar força. Arregimentar o poder da mídia contra o magistério eclesiástico é hoje muito fácil; mas não consigo imaginar como alguém possa admitir que desta forma se esteja servindo à verdade e à unidade na Igreja. Pois pode-se admitir que nestas questões de uma leal discrepância trata-se de problemas que pressupõem um conhecimento da ciência teológica e uma atitude de fé e de confiança para com a Igreja. Uma e outra não são questões para os meios de comunicação, que neste caso certamente não servirão ao aprofundamento da discussão mas antes ao ardor das contradições. Na sociedade moderna dominada

13. É assim que o texto é entendido por W. Gross. Prophet gegen Institution im alten Israel? Warnung vor vermeintlichen Gegensätzen. In: *Theol. Quartalschr.*, 171, 1991, p. 15-30; ver sobre isso p. 21 nota 19.

pelos meios de comunicação, o direito eclesiástico, visto como tão perigoso, e o perigoso poder de Roma aparecem antes como o jovem Davi frente ao gigante Golias. Quando os titulares dos cargos apostólicos ousam hoje assumir a autoridade da doutrina que lhes foi confiada, é quase inevitável que venham a cair na existência apostólica descrita por Paulo com estas palavras: "Tornamo-nos até agora como o lixo do mundo, como a escória de todos" (1Cor 4,13). Em nossa sociedade a autoridade eclesiástica só pode continuar a ser exercida sob o signo da contradição; é precisamente assim que ela reassume sua verdadeira natureza.

c) Tradição profética contra tradição episcopal?

Por último gostaria de fazer pelo menos uma menção ao já por várias vezes mencionado texto de teólogos latino-americanos, sobretudo brasileiros. Discutir seus argumentos históricos e sua visão da teologia nos levaria para muito além do âmbito dessas considerações. Existem aqui, sem dúvida alguma, aspectos interessantes, que merecem ser considerados. Gostaria apenas de ocupar-me brevemente com uma idéia básica. Apelando para Ef 2,20, e fazendo menção a uma palavra do Cardeal Newman, os autores vêem na Igreja duas correntes de tradição: a linha episcopal e a linha profética, pois a Igreja estaria construída sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas[14]. Essas duas tradições também parecem fundamentadas na oposição e convivência dos apóstolos Pedro e Paulo, um representando a preservação e outro o progresso; um que representa a tradição judeu-cristã, o outro que é o porta-voz do novo cristianismo proveniente dos pagãos[15]. A estas diferentes correntes correspondem também, segundo o texto, diferenças na ênfase da cristologia. O cristianismo da linha episcopal privilegiaria uma leitura jurídica do Jesus histórico e do colégio apostólico; a tradição profética teria como base sobretudo o Cristo ressuscitado e glorificado, que através do Espírito seria encontrado na história, e sobretudo nos oprimidos, em seu apelo por vida e liberdade. Os Doze seriam aqui entendidos substancialmente como comunidade messiânica, como união simbólica do novo Israel e de todos os

14. L.c., p. 774 [ver nota 2, acima].
15. Ibid., p. 777.

pobres. Nesta linha de tradição procura-se ouvir o Espírito-Cristo, mais ou menos no sentido de Jo 16,13: "Quando vier o Espírito da verdade, ele vos ensinará toda a verdade"[16].

Certamente é verdade que a tradição cristã conhece diferentes acentos, e que a tentação de uma concepção unilateralmente jurídica e institucional da Igreja tem necessidade de sempre de novo abrir-se e ampliar-se por uma visão da dimensão pneumatológica. Mas dividir os diversos vultos entre duas linhas tradicionais, a episcopal e a profética, é questionável. É muito de desejar que se chegue a uma discussão mais profunda sobre o que significa a categoria profética e o que ela não significa. W. Gross resume o resultado de um cuidadoso estudo dos achados veterotestamentários com as seguintes palavras: "[...] Não obstante, mesmo que nos limitemos aos profetas da Escritura, de Amós a Ezequiel, dentro de um povo que basicamente funcione como povo de YHWH, ou que pelo menos esteja aberto às reformas, nada se confirma da difundida idéia de que aos profetas caberia substancialmente a função de, como opositores dos detentores dos cargos, preservar através da crítica radical a necessária tensão entre carisma e cargo"[17]. A partir daí Gross conclui: "O profetismo, como categoria total, não esclarece, mas antes obscurece"[18]. Os clichês, hoje comuns, onde se gosta de apresentar as forças de protesto como portadoras da profecia frente aos detentores dos cargos, são insustentáveis. Seria necessário que para além dessas idéias grosseiras se fosse atrás do reto sentido e das verdadeiras exigências do profetismo. Se na grande variedade de formas do profetismo nos for lícito interrogar por sua natureza mais profunda, só poderemos enxergá-la no fato de o profeta estar em uma missão direta de Deus, e de em última análise ele só poder basear-se nesta missão direta[19]. Mas isto – como o mostrou W. Gross – inclui também que o profetismo "só existe à custa do falso profetismo"[20]. Em última análise, só retrospectivamente é que se esclarece quem de fato era profeta.

16. Ibid., p. 781.
17. L.c., p. 29.
18. Ibid., p. 23.
19. Cf. Gross. L.c., p. 26.
20. Ibid., p. 30.

Não resta dúvida que sempre de novo também foram dados à Igreja vultos proféticos, quer pensemos em Hildegarda de Bingen, em Francisco de Assis, em Catarina de Sena, em Santa Brígida da Suécia ou em Santo Inácio de Loyola, para citar apenas uns poucos exemplos. Não resta dúvida, também, que os ofícios na Igreja correm o risco de deixar de lado as vozes proféticas, porque elas incomodam. Neste sentido, sempre de novo devemos deixar-nos interrogar por esses apelos e permanecer abertos para a presença do Espírito, que pode perfeitamente incomodar. O discernimento dos espíritos, como diante da problemática dos profetas e profecias de então, é exigido na Primeira Epístola aos Tessalonicenses (5,9ss), continua sendo nossa tarefa constante. Faz parte disto tanto o aceitar a crítica justificada ou os novos caminhos que se abrem à Igreja quanto o proteger os fiéis das falsificações do Evangelho, de uma diluição da fé pelo espírito do tempo, que tenta apresentar-se como o Espírito Santo. Só numa profunda unidade interior com Cristo, só numa obediência à Palavra de Deus sempre de novo vivida, e só num enraizamento interior na Igreja viva de todos os lugares e de todos os tempos, é que poderemos aprender este discernimento. Mas do perdão e da correção, nós sempre temos necessidade.