

Teologia Medieval e Cultura Moderna*

Não pretendo considerar, nessa exposição, a teologia medieval enquanto construção intelectual que transpõe o conteúdo da revelação cristã em categorias organizadas sob uma forma sistemática mais ou menos rígida, mas enquanto universo intelectual dentro do qual se moveram as elites pensantes da Idade Média e desenvolveu-se a cultura letrada medieval. Essa cultura pode ser denominada *teológica* num sentido bem definido a cuja compreensão dedicaremos as presentes reflexões.

Por outro lado, é importante observar que essa forma de cultura medieval, que é a teologia, situa-se na linha de uma tradição intelectual que tem início com a filosofia grega, impõe-se ao cristianismo primitivo e persiste no mundo moderno. Nesse sentido a cultura moderna continua a ser-não obstante a profunda revolução epistemológica que está na sua origem e que implica uma reformulação do espaço hermenêutico onde se articula a sua linguagem (Lima Vaz, 1971) — uma cultura de matriz teológica nos seus

grandes temas e problemas. Os grandes sistemas de filosofia e mesmo as grandes ideologias políticas que se constituíram no curso da idade moderna, apresentam traços inconfundíveis que atestam sua proveniência do mundo teológico medieval. Torna-se cada dia mais patente que a teologia, como forma cultural da Idade Média, imprime ainda sua marca visível na face da nossa pretendida cultura secularizada. Reconhecer essa marca é tarefa que se impõe a quantos desejam não apenas analisar a cultura moderna nas suas idéias fundamentais mas, sobretudo, refletir sobre as alternativas que se oferecem ao seu destino.

Tratarei, primeiramente, da formação da teologia cristã. Em seguida, tentarei mostrar em que sentido a cultura medieval pode ser dita uma cultura teológica. Finalmente, indicarei as características que me parecem reveladoras da persistência da matriz teológica na cultura moderna e que se tornam visíveis sobretudo nos domínios filosófico e político.

FORMAÇÃO DA TEOLOGIA CRISTÃ

O problema da formação da teologia cristã se formula a partir do aparecimento histórico do chamado *cristianismo primitivo*. Comunidades que se formaram na Palestina a partir do primeiro século da nossa era, vinculavam-se ao ensinamento e à obra do Jesus histórico, não através de uma filiação em cadeia contínua, mas cobrindo um hiato cronologicamente delimitado entre a morte de Jesus e o aparecimento dessas comunidades cristãs já bastante desenvolvidas. Essas comunidades são depositárias da mensagem de Jesus — que proclamam Cristo e Senhor — e nelas se redigem os escritos que irão constituir o Novo Testamento e onde já se manifesta um rico pensamento teológico. Não temos qualquer testemunho histórico que provenha diretamente de Jesus. O que dele sabemos chegou até nós através de tradições recolhidas por essas comunidades cristãs em Jerusalém e no espaço geográfico palestino. Essas tradições constituíram o núcleo principal dos escritos que formarão as “vidas de Jesus” do Novo Testamento: os Evangelhos e os primeiros capítulos dos Atos dos Apóstolos.

Se a história do Cristianismo começa com o Jesus histórico, a história da teologia cristã começa com os escritos do Novo Testamento. O hiato cronológico entre ambos está na origem de diversos problemas, que a ciência das origens do Cristianismo estuda com grande aparato histórico, filológico e hermenêutico. Entre eles, avulta o seguinte: por que o Cristianismo, em vez de desen-

* Palestra no módulo I (1.º semestre de 1979) do curso de extensão promovido pela FAFICH-UFMG sobre “A formação da cultura ocidental”. Pela transcrição (revista): Sônia Maria Viegas de Andrade.

volver-se como religião popular tornou-se, em período de tempo surpreendentemente breve, uma religião culta, apresentando uma teologia altamente desenvolvida? Entre a morte de Jesus, ocorrida provavelmente no ano 33 da nossa era, e os primeiros escritos do Novo Testamento que surgem a partir dos anos 50 (primeiras cartas de São Paulo) — separados, portanto, apenas 20 anos dos eventos fundadores —, desenvolve-se uma teologia notavelmente complexa sobre a qual esses escritos se apóiam. Levanta-se, então, uma interrogação inevitável: por que o Cristianismo, como tantas outras seitas judias da época, não se manteve como religião popular, com uma teologia relativamente simples mas, ao contrário, tomou a forma de uma religião culta que conheceu um desenvolvimento teológico sempre mais rico? Com efeito, no século III, em Alexandria, a teologia cristã já apresentava um corpo doutrinal capaz de confrontar-se com os grandes sistemas da filosofia grega da época.

Não existe, para essa interrogação, uma resposta inteiramente satisfatória do ponto de vista estritamente histórico (Simon, 1972). Aqui, como em todo problema de origens, há pontos obscuros. No entanto, é permitido supor que o Cristianismo tornou-se, desde o início, uma religião culta, porque a pregação cristã primitiva não se contentou com ser apenas um “querigma” (anúncio), a proclamação de uma mensagem, mas foi igualmente um ensinamento enraizado em duas tradições didáticas de grande riqueza: a tradição rabínica com sua apurada técnica de exegese e interpretação da Escritura, e a tradição das escolas greco-romanas. Muitos dos convertidos ao Cristianismo e, mesmo, os mais numerosos, não eram judeus provenientes dos meios populares palestinos mas judeus helenizados que nas suas cidades de origem (como Paulo, por exemplo, em Tarso da Cilícia), uniam o aprendizado das escolas rabínicas com a tradição da cultura grega. Quando, pois, os escritos do Novo Testamento passam a ser redigidos, eles traduzem uma leitura teológica da vida de Jesus que carrega uma complexa herança cultural. Lendo São Paulo ou São João percebemos estar diante de uma visão teológica que pode atingir uma notável complexidade, como mostra toda a literatura recente em torno das “teologias do Novo Testamento”. Podemos, portanto, afirmar que a partir do ano 100 da nossa era um fato cultural decisivo começa a tomar corpo, acompanhando o fim da Antiguidade e prolongando-se nas duas Idades Médias que conhecemos, a bizantina e a latina: a teologia cristã, desenvolvida a partir do ensinamento do Cristianismo primitivo e que, em permanente simbiose com a filosofia grega, passa a constituir o espaço conceptual dentro do qual irão crescer idéias e valores cuja presença marcará, de modo indelével, todo o curso posterior da história do Ocidente.

Para que se tornasse historicamente possível o encontro da pregação cristã com a filosofia grega era necessário, no entanto, que a própria filosofia grega fosse construída na forma de uma teologia. Eis um aspecto que permanece freqüentemente inadvertido quando se fala do encontro entre a filosofia grega e o Cristianismo. De fato a filosofia grega é, fundamentalmente, uma teologia. Ela traduz a tentativa audaz de transpor, para o registro conceptual da razão que começava a surgir nas cidades jônicas por volta do século VI a.C., os elementos herdados das religiões que floresciam no Mediterrâneo oriental e que eram as religiões dos povos que vieram a se encontrar no espaço histórico-geográfico que chamamos o mundo grego (Schuhl, 1949). Se o nascimento da ciência significou, por um lado, a descoberta da natureza aberta à curiosidade de uma razão interrogadora, a ciência — aqui, idêntica com a filosofia — significou, por outro, a tentativa de fazer com que tal descoberta fosse traduzida em termos que mostrassem a natureza racional homóloga à natureza contemplada pela visão religiosa. O homem antigo era essencialmente religioso. Seu mundo cultural não podia abrigar uma atitude cética ou indiferente em matéria religiosa. A natureza jamais se lhe apresentava sob uma feição operacionalmente empírica, como algo que se submete a uma experimentação metódica e se mede. Para o homem antigo, o mundo era epifania do sagrado. Diante dele estava sempre em atitude de religiosa reverência. A filosofia grega significou uma forma audaciosa de fazer servir a razão, investigadora da natureza e construtora da ciência, ao intento de exprimir a visão religiosa do mundo. Nesse sentido, a filosofia é, desde o início, *teologia*, expressão racional do *theion*, do divino. Podemos, pois, datar dos filósofos pré-socráticos o nascimento da teologia. Seus problemas fundamentais são por eles formulados pela primeira vez. Essa a demonstração convincente que o grande historiador do pensamento antigo, W. Jaeger, levou a cabo no seu livro clássico sobre a teologia dos primeiros filósofos gregos (Jaeger, 1947).

Foi igualmente sob o signo da teologia que a filosofia grega se desenvolveu. O pensamento de Platão é, fundamentalmente, uma visão teológica do mundo. Esse filósofo contemplava o mundo orientado finalisticamente para a Idéia do Bem, realidade absolutamente transcendente (*Rep.* VI, 509 c), da qual, como do sol para as coisas visíveis, flui para tudo o mais a luz inteligível e, portanto, a consistência no ser. No diálogo *Teeteto* Platão convida o filósofo ao esforço de tornar-se semelhante a Deus e, assim, alcançar a sabedoria (*Teet.* 176 a-b). E nas *Leis*, seu último diálogo, respondendo ao sofista Protágoras que havia proclamado o homem medida de todas as coisas, colocava a medida suprema em Deus (*Leis*, IV, 715e-716 c). Também a filosofia aristotélica é uma teologia. A ciência mais elevada, para Aristóteles, é aquela que

se volta para a contemplação das realidades divinas: ciência primeira ou teologia. Para esses dois pensadores, cuja obra assinala a época áurea da filosofia grega, o ato supremo de conhecimento reside justamente na *theoria* ou contemplação cujo objeto é Deus, vem a ser as realidades que no universo, pelas suas características de perfeição e, sobretudo, de eternidade, de superação da contingência e precariedade da existência sublunar, podemos chamar de divinas. Por outro lado, a teologia é coroamento de toda a moral estóica, pois essa se fundava na aceitação de um *logos*, de uma razão divina imanente ao universo e cuja providência conduz todas as coisas. Mesmo o epicurismo, que se opõe decididamente ao estoicismo na sua interpretação da felicidade, considerava igualmente que a vida humana somente adquire sentido quando confrontada ao problema teológico: a rejeição dos deuses da tradição que infundem temor traz, em contrapartida, a compreensão da natureza e da vida humana que nelas descobre uma razão eterna e uma ordem divina.

Não é, pois, surpreendente que a teologia cristã tenha lançado raízes no terreno da filosofia grega. Com efeito, na sua inspiração mais profunda, nos problemas que realmente a impeliram (como, por exemplo, o problema platônico das Idéias que evolui, no neoplatonismo, para o problema da Inteligência (*Nous*) como lugar das Idéias que constituem o exemplar das realidades sensíveis e dá origem à metafísica exemplarista do Espírito (Krämer, 1964), a filosofia grega é teologia e, como tal, inspira a própria investigação das ciências da natureza. Com efeito, nos séculos que se interpoem entre o declínio da filosofia grega clássica e o aparecimento do Cristianismo, na chamada época helenística, a forma de intelectualidade que predominou no mundo grego (e, posteriormente, no mundo greco-romano) foi a chamada "religião cósmica", a veneração da natureza ou do "cosmos" considerado como Deus, ou, pelo menos, como manifestação do divino, como "Deus visível" (*theós oratós*) que a própria vista corporal pode contemplar. Em verdade, transluz no universo tal beleza, tal ordem e tal harmonia que este somente pode ser declarado divino ou manifestação do divino. Antes de ser traduzido conceptualmente em forma filosófica, esse sentimento da presença visível do divino no universo contemplado pelo mesmo olhar admirativo que dá origem à ciência, envolve toda a civilização da antiguidade clássica.

Quanto ao Cristianismo já assinalamos como, a partir dos seus obscuros começos palestinos, difundiu-se em pouco tempo por todo o mundo greco-romano, seguindo os grandes eixos das estradas romanas por onde circulavam as armas imperiais e as idéias gregas. No século III em Alexandria, capital intelectual da Antiguidade tardia, a obra de um Orígenes já é construída com os apurados instrumentos intelectuais da grande tradição helênica.

Seu livro *Sobre os Princípios* (do qual só foi conservada a tradução latina de Rufino de Aquiléia) é comparável, na sua estrutura e na audácia com que pensou o Cristianismo, aos livros da *Metafísica* de *Aristóteles*. Isto significa que o Cristianismo, no século III, já podia apresentar através de Orígenes uma teologia tão intelectualmente ambiciosa quanto as grandes teologias da filosofia grega como o platonismo ou o aristotelismo. A partir de então podemos dizer que o desenvolvimento da chamada Antiguidade tardia oscilou, do ponto de vista intelectual, entre as grandes proposições teológicas que provinham do Cristianismo e a grande teologia greco-romana, o neoplatonismo. A propósito, diz Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito*, que o mundo ocidental em determinado momento hesitou, como se encontrasse diante de uma opção ou em face de um bívio no qual os dois caminhos que se ofereciam eram o Cristianismo e o neoplatonismo. Efetivamente, as elites do império romano, ao fim da Antiguidade, deixaram-se seduzir pela grandeza, pela nobreza, pela admirável coerência e, igualmente, pela extrema beleza da visão neoplatônica do mundo. Mas, a essa altura, o Cristianismo podia já apresentar um desenvolvimento intelectual que o tornava capaz de oferecer-se como alternativa à visão neoplatônica.

A historiografia moderna dividiu a Antiguidade em épocas e denominou a época que agora nos ocupa "Antiguidade tardia" (tradução do alemão *Spätantike*). Passou a lugar comum a idéia de que a Antiguidade tardia tenha sido uma época de decadência. Supõe-se que, a partir do século III, o mundo antigo entrou em dissolução e que todos os seus domínios — filosofia, literatura, arte, direito, organização política — passaram a seguir uma curva descendente que iria perder-se nas invasões bárbaras e no desaparecimento da civilização clássica. Com efeito, a última fase da Antiguidade mostra indícios inequívocos de decadência no que diz respeito à organização política do império romano. É preciso, todavia, ressaltar que os últimos imperadores antes da definitiva divisão do Império, Diocleciano e Constantino, foram gênios políticos que tudo fizeram para levar o mundo romano a superar a prova das invasões bárbaras. Seja como for, os estudos sobre essa época histórica conhecem, atualmente, um rápido desenvolvimento (Marrou, 1977). A cultura do mundo antigo na sua fase final aparece-nos, hoje, rica e florescente. O direito romano, tal como nos foi legado, codificou-se e chegou à perfeição naquela época. Em suma, esse mundo que passou à história como decadência romana foi, na verdade, a época em que foram elaboradas e lançadas no curso da história ocidental muitas das idéias das quais ainda hoje vivemos. Foi justamente então que se deu, para usarmos os termos de Hegel, a grande opção: em vez de seguir o

caminho traçado pelo neoplatonismo, o mundo antigo escolheu o caminho do Cristianismo. Por quê?

Para esse tipo de perguntas não existem respostas absolutamente satisfatórias. Tantos fatores contingentes trabalham a história na sua urdidura subllunar (para usar a expressão de Paul Veyne) que nenhuma interpretação consegue unir todos os fios dessa trama prodigiosa. Para Hegel foi a proclamação da encarnação de Deus na história que entregou nas mãos do Cristianismo as chaves do destino do Ocidente. Mais simplesmente, poderíamos dizer que uma das razões fundamentais pelas quais o Cristianismo prevaleceu sobre o neoplatonismo foi o fato de que o primeiro se tornou neoplatônico, ao passo que o segundo rejeitou o Cristianismo. Da parte do Cristianismo teve lugar um processo de assimilação pelo qual, recebendo o neoplatonismo, ele incorporava definitivamente toda a tradição da grande teologia grega (Ivanka, 1964). Ao invés, rejeitando o Cristianismo, o neoplatonismo fechou-se num sistema que se foi tornando cada vez mais abstrato, mais exotérico na sua expressão intelectual de sorte que, nos últimos autores neoplatônicos da escola de Atenas, tornou-se quase ininteligível a não ser para os poucos que o estudavam num pequeno círculo de iniciados. O Cristianismo, assimilando o neoplatonismo nas suas grandes intuições, difundiu-se como forma de cultura, unificando o universo mental do homem antigo na hora do declínio e da crise, segundo as linhas da visão neoplatônica, em que o mundo aparece como um grande movimento que procede do Primeiro Princípio — Deus — e a ele retorna. Essa visão circular do mundo como um caminho de processão e de retorno irá oferecer justamente à teologia medieval sua *Denkform*, sua forma de pensamento fundamental.

Desta sorte podemos dizer que, ao iniciar-se a Idade Média mergulhando, a partir do século VII, nos chamados séculos obscuros, quando o término das invasões bárbaras deixava atrás de si o mundo romano totalmente destruído, põe-se a caminho uma lenta reconstrução. Em muitos lugares da Europa Ocidental e no Oriente em Bizâncio, a cujas portas as ondas bárbaras tinham ido morrer, a vida teológica renascia ou retomava seu vigor. Quem tentasse reconstruir pela imaginação a Europa do século VII ao século X veria, por toda a parte, ruínas, cidades abandonadas, campos incultos, populações errantes e teria a impressão de que a Europa meridional, sobretudo a Europa Latina, havia regredido dez séculos ou mais, voltando ao tempo em que Grécia e Roma não haviam ainda civilizado o contorno mediterrâneo. Na verdade, porém, em muitos lugares do antigo mundo latino como na Itália, na Irlanda, na própria França, nas regiões renanas (sem falar em Bizâncio), nos mosteiros onde os antigos manuscritos se tinham conservado após tantas invasões, uma espécie de vida em latência

conservava para os guerreiros incultos que trilhavam as antigas estradas romanas, toda a sabedoria do mundo antigo. Não é surpreendente, pois, que no século IX se tenha dado a primeira renascença da Idade Média. Ela não teria sido possível se um hiato total houvesse separado o mundo antigo do mundo medieval. Se, no século IX, os monges irlandeses puderam passar ao continente chamados por Carlos Magno para aí restaurar a vida intelectual, foi porque um tesouro de cultura tinha sido conservado no subsolo de um mundo trabalhado por guerras e destruições. Era chegado o momento de trazê-lo novamente à luz do dia. Deu-se, então, a primeira renascença das letras antigas, sobretudo latinas. Mas o grego começou a ser igualmente reaprendido, ao menos por alguns eruditos do Ocidente. Foi feita a primeira tradução do chamado *Corpus Dionisiacum*, escrito neoplatônico-cristão atribuído a Dionísio Areopagita. Essa primeira renascença será seguida por outras, a do século XII, a do século XIII e, finalmente, a do século XIV em diante, que conquistou para si o nome, por excelência, de Renascença. A partir do século XII finalmente, quando a Idade Média começa a organizar-se política, social e economicamente na incipiente sociedade urbana e nos primeiros Estados nacionais, já podia mostrar nas suas escolas que se preparam para tornar-se as primeiras Universidades, uma vigorosa vida intelectual (Paul, 1973).

O Cristianismo era uma religião de elites. Das que haviam sobrevivido às vicissitudes das invasões e das que se formavam através do processo de estruturação político-social dos povos germânicos. Não era, como comumente se pensa, a religião popular da Idade Média. Até os séculos XII e XIII as populações da Europa praticavam uma religião largamente sincretista, onde o Cristianismo se misturava com elementos das antigas religiosidades germânicas, celtas ou de proveniência oriental como o maniqueísmo (Le Goff, 1965). No entanto, ao nível das elites letradas constituiu-se lentamente a forma mental da nova civilização, prolongamento da teologia cristã transmitida pela Antiguidade tardia e que atingirá no século XIII seu maior esplendor. Quando, pois, falamos da teologia como forma de cultura de Idade Média, convém ter presente que essa teologia medieval era, na realidade, portadora da cultura antiga incorporada à tradição da teologia cristã, e assumia conscientemente os seus direitos de herança. Assim se explica a atitude dos grandes teólogos medievais em face da filosofia grega. Isso é mais patente em Bizâncio, pois a Idade Média bizantina não sofre solução de continuidade com a tradição antiga. O grego, que era a língua de Bizâncio, tornava-se o veículo que trazia as riquezas da cultura antiga para dentro do universo da teologia cristã. Na Idade Média latina um trabalho de mediação mais complexo se estabelece: as fontes gregas deverão ser traduzidas

para o latim, muitas vezes a partir de traduções árabes. Em ambos os casos, porém, a teologia medieval acaba por constituir-se numa espécie de elo que ligará a civilização antiga à civilização moderna. Essa mediação cultural exercida pela teologia medieval veio a ser a grande tarefa levada a cabo pelo Cristianismo quando, a partir de Constantino, tornou-se a religião do Império e, depois, a religião das elites das novas nações surgidas sobre os escombros do mundo antigo. Papas, letrados, doutores, toda a elite pensante da Idade Média revela uma consciência nítida da legitimidade dessa herança e das responsabilidades que ela impõe (Jaeger, 1956; Chenu, 1957). Sua tarefa era mostrar que a sabedoria antiga, recolhida pelo Cristianismo, encontrava no mundo cristão uma forma superior de manifestação e de presença. A veneração com que os autores do século XII cercavam o nome de Platão e os teólogos do século XIII falavam de Aristóteles se explica por essa consciência de herdeiros da sabedoria antiga.

A TEOLOGIA COMO FORMA DA CULTURA MEDIEVAL

Entendida como forma unificadora da teologia medieval, a teologia se desenvolveu em dois grandes registros epistemológicos, que podem ser denominados (Lubac, 1964) a alegoria do mundo e a ciência do mundo. A primeira forma de teologia medieval, que floresceu até o século XII foi a chamada *teologia monástica* (Leclercq, 1957). Cultivada sobretudo nas abadias beneditinas porque nelas justamente se conservara como tesouro precioso a herança da sabedoria antiga, era uma teologia que contemplava o mundo como uma grande alegoria. A realidade se lhe apresentava, com efeito, como uma espécie de grande livro aberto cuja leitura devia ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura. Esta, por sua vez, era alegoria das verdades divinas que se revelavam através da sua letra. Assim se uniam, no espaço de um mesmo olhar contemplativo, o livro da natureza, o livro da Escritura e o fundamento de todas as coisas, Deus. A vida quotidiana, a natureza, a história e o mundo se entrelaçavam na grande alegoria da Verdade fontal que descia de Deus como universo luminoso de signos e a ele retornava na elevação da contemplação teologal (Panofsky, 1970; Duby, 1976).

A segunda forma da teologia medieval pode ser chamada *teologia urbana*. Ela nasce quando, a partir do século XII, acentua-se o declínio do mundo feudal e aparecem as primeiras sociedades urbanas com o desenvolvimento das cidades, primeiro na Itália, depois na Europa norte-occidental. A teologia perde, então, seu caráter alegórico e se torna uma teologia científica porque o homem medieval passa a confrontar-se com a realidade imediata que começa a desafiá-lo em termos de trabalho e de organização da socieda-

de, deixando de ser vivida como alegoria de uma outra realidade. É nesse momento que tem lugar a entrada de Aristóteles no Ocidente. Os teólogos medievais passam a traduzir o conteúdo da teologia simbólica para as categorias científicas aristotélicas. Quando se edificam as grandes *Sumas* essa tradução está terminada. A maior e a mais genial delas, a *Suma de Teologia*, de Santo Tomás de Aquino, é comparável ao tratado *Sobre os Princípios*, de Orígenes, no século III. É uma construção intelectual grandiosa, na qual encontramos as linhas fundamentais dos grandes sistemas da filosofia grega: o Princípio do qual tudo procede, a explicação da realidade a partir desse Princípio e o retorno a ele de todas as coisas segundo a sua natureza. Construída de acordo com o modelo dessa imagem circular, a *Suma de Teologia* começa com definir a natureza e a legitimidade da ciência teológica e passa a tratar do Princípio, de Deus. Avança em seguida pelo longo e audacioso itinerário intelectual que descreve a saída dos seres finitos de Deus pela criação e a sua volta a Deus pelo Cristo. Mas, para os teólogos do século XIII o problema fundamental é o problema das naturezas ou das essências que, subsistindo na sua intrínseca necessidade e inteligibilidade, devem mostrar diante da ação criadora sua face de radical contingência. A natureza é descoberta na sua ordem inteligível de essências, de causas eficientes e fins, e despoja-se da imensa teia alegórica dos sinais. Mas as essências vêm integrar-se no ritmo universal da processão e do retorno. Participação e causalidade ou platonismo e aristotelismo buscam uma conjunção audaz no céu teológico do século XIII. O universo da teologia medieval reencontra o rigor intelectual do universo da teologia grega.

É nessa hora de esplendor que a teologia torna-se, realmente, forma de cultura da Idade Média. Todos os problemas que dizem respeito à organização da cidade, ao homem e ao seu destino — o problema ético-político e o problema da história — vão buscar os termos da sua formulação e da sua solução nessa matriz teológica. A partir dela se eleva a visão do universo que Dante Alighieri imortalizou ao termo da *Divina Comédia* — essa imensa parábola teológica do homem medieval (*Par.* XXXIII, 85-90).

Por outro lado, como vimos, a teologia medieval se edifica sobre o solo da razão grega. Eis o dado que introduz uma diferença essencial entre a dimensão sacral e a dimensão teológica da civilização medieval. Essa diferença torna-se decisiva para alcançarmos compreender as relações entre o mundo medieval e o mundo moderno. Numa civilização sacral o caminho para a solução dos problemas individuais e sociais traça-se como referência ao mundo de realidades e forças sobrenaturais que sustentam e regem o universo visível, que é o espaço da sua presença e da sua ação.

A Idade Média não pode ser dita uma civilização sacral em sentido pleno. Suas populações, é certo, moviam-se num mundo de primitiva sacralidade. Mas, as elites letradas que sistematizaram a visão medieval do mundo, edificando uma teologia com os instrumentos conceptuais da razão grega, passaram além das fronteiras de uma visão sacral. A teologia envolvia numa interrogação universal o universo, o conteúdo da fé e o próprio Deus. É no terreno dessa atitude interrogante que a obra de um Abelardo abre, a partir do século XII, estrada real da grande teologia da Idade Média (Jolivet, 1969). Por ela avançam Santo Tomás de Aquino e a multidão dos teólogos que animavam com uma ardente vida intelectual as Universidades do século XIII. Nessa atividade intelectual extremamente rica (Lima Vaz, 1972) é visível uma inquieta consciência crítica, na qual a fé é sempre posta em discussão consigo mesma pela mediação da razão. O conteúdo da fé não é simplesmente recebido como um dado mas desdobra-se no espaço crítico da razão. O que Santo Anselmo denominava "a fé buscando a inteligência" (*fides quaerens intellectum*) inscreve-se como lema e roteiro da teologia medieval. A pergunta desse grande teólogo do século XI: *cur Deus homo?* (por que Deus se fez homem?), foi transposta pelos teólogos dos séculos XII e XIII para o próprio homem: *cur homo?* (Por que o homem?). Que razão podemos dar para a presença do homem sobre a terra, para a aventura da história humana em permanente confronto com um desígnio divino que culmina na insuportável tensão da presença de Deus no próprio cerne da sua contingência? A razão teológica retoma a questão *cur Deus homo?* radicalizando-a como questão sobre o projeto teândrico que impele a história: *cur homo Deus?* A *Suma de Teologia* de Santo Tomás de Aquino é, no fundo, uma grande pergunta que seu autor multiplica em inumeráveis questões e para a qual constrói, assim, uma imensa e articulada resposta. É justamente como universo da razão interrogante que a civilização medieval é uma civilização teológica, como o fôra a civilização antiga. Repetimos: a fé cristã não é, aqui, uma aceitação tranqüila e repousante. Dentro da fé (como dentro do mito grego) está a razão como um princípio de permanente interrogação. Como fé que se interroga, a fé propriamente *teologiza*, volta sobre si mesma o instrumento do *logos* para ver até que ponto é ela aceitável como *obsequium rationabile* prestado a Deus. Eis por que a teologia medieval é um mundo atravessado por grandes querelas intelectuais. Elas acompanham o surgimento das escolas e o seu crescimento e vão exaurir-se nas soluções radicais do nominalismo do século XIV. Então a teologia medieval perpetua-se numa interminável discussão que acabou degenerando no que se chamou a escolástica decadente. Seu verbalismo foi ridicularizado pelos humanistas dos séculos XV e XVI. Mas é preciso não

esquecer que sua raiz histórica mergulha no solo fecundo onde se encontraram a razão grega e a fé cristã para constituir a teologia como forma de cultura da Idade Média.

CONCLUSÃO

Muitos caminhos se nos oferecem para tentarmos compreender o que chamamos de mundo moderno, essa modernidade sob cuja luz nos movemos, mas da qual alguns traços começam a esmaecer ao nosso olhar como um dia que tramonta. Podemos reconstituir muitos dos roteiros que conduziram a história do Ocidente a essa fronteira traçada entre interrogações e riscos, na qual hoje nos encontramos. Um desses caminhos, no entanto, é seguido apenas por aqueles pensadores que, como Hegel, meditaram intensamente sobre a significação teológica da nossa civilização, e tentaram pensar mais radicalmente esse fundamento que Heidegger denominou "onto-teológico", e que sustenta as grandes construções intelectuais do Ocidente.

Esse caminho percorre um espaço espiritual que é próprio do nosso mundo e o distingue de mundos de cultura provavelmente mais ricos sob outros aspectos. Trata-se de um espaço que nos situa em continuidade com a civilização medieval como civilização eminentemente teológica. Podemos defini-la como civilização da fé inquieta. Ela nos transmite o agulhão teológico que impela numa direção de radicalidade teórica os grandes problemas que marcam o aparecimento dos tempos modernos e que era a própria direção apontada pela interrogação do teólogo medieval. O teólogo medieval lançava sempre mais longe suas interrogações audaciosas sobre o homem e sua liberdade diante de Deus: o problema do livre arbítrio é um dos temas permanentes das querelas medievais. Interrogava-se igualmente sobre esse caráter paradoxal da história humana que faz com que o próprio Deus nela assuma carne e destino. Enfim, a Idade Média envolve-se em perguntas radicais em torno da própria vida social e política. Com efeito, sobretudo ao fim dos tempos medievais, a interrogação teológica voltou-se para o exercício do poder e para natureza do Estado. Por que o Estado se cobre com os reflexos da magestade divina e encarna um direito que lança suas raízes em Deus? As civilizações sacrais aceitavam sem discussão que o poder político era uma emanção do poder de Deus e mesmo consideravam o rei participante da natureza divina. A Idade Média introduziu nessa esfera entre todas sagrada a ponta do questionamento teológico, inaugurando o que o seu historiador Georges de Lagarde denominou o "espírito leigo" (Lagarde, 1956-1963) e que punha em questão o caráter sacral da autoridade.

Desta sorte, a Idade Média transmite à Idade Moderna a mais difícil e profunda inquietação que o homem pode carregar: a inquietação teológica. Ela radicaliza as perguntas até um plano em que as respostas só podem ser absolutas. Paradoxalmente, essa busca do absoluto no domínio da razão interrogante mostrou-se historicamente como a geradora mais eficaz dessa consciência crítica que acompanha a civilização do Ocidente como civilização teológica. É lícito pensar que um universal relativismo, quebrando a ponta das interrogações radicais, prepara essa forma de conformismo em face dos novos mitos do saber técnico que substitui, no nosso mundo, a submissão às entidades sobrenaturais nas sociedades sacrais.

Por outro lado podemos observar que, na Idade Moderna, o problema teológico, na acepção medieval do termo, deriva sempre mais em direção ao homem e à sociedade política todo o seu impulso questionante. Assim o mostra a própria evolução recente das teologias cristãs que substituem por categorias de uma ontologia social e política as categorias da ontologia aristotélica da natureza que as alimentaram no passado. Com efeito, se meditarmos sobre a evolução da filosofia moderna veremos que a reflexão sobre o homem em torno da qual giram seus grandes problemas é uma luta titânica com o problema de Deus presente no problema da sociedade e do Estado. Em face do Estado moderno que se apresenta como fonte primeira do direito e mesmo da moral, o homem moderno afirma a subjetividade infinita da consciência, a rocha inabalável do *Eu penso*, na expressão cartesiana. Como o homem medieval com o Deus transcendente, ele luta assim com o que Hegel chamou o Deus visível sobre a terra, o Deus que caminha na história e se faz presente na magestade do Estado. Assim, o problema moderno da *práxis*, da ação histórica é, no fundo, um problema teológico. Ele se delinea na sua verdadeira radicalidade no terreno em que se erguem as grandes utopias políticas do Ocidente. Ora, elas são de natureza teológica. Aspiram encaminhar a história humana para uma sociedade na qual todas as alienações, todas as limitações da contingência e da penúria sejam suprimidas: uma sociedade, enfim, em que o divino seja real na vida vivida pelos próprios homens. É o aguilhão da pergunta teológica que obriga o homem moderno a expor os seus problemas à luz implacável do que Hegel chama o Saber absoluto. O Saber absoluto de Hegel não é um conteúdo mas um método ou uma direção de pensamento. É a tradução, em termos modernos, do saber teológico da Idade Média com sua infinita ambição questionadora. Como reconheceu um dos seus críticos mais agudos, categorias teológicas emergem à superfície da sociedade de consumo, numa surpreendente reaparição das querelas sobre a graça e na reafirmação enérgica da "salvação

pelas obras" (Baudrillard, 1978). E afinal, como mostrou um politólogo dos nossos dias, entre Deus e o Diabo oscila a dialética das sociedades políticas modernas (Sfez, 1978).

Até quando a modernidade continuará sob o signo da teologia? Quem poderá dizê-lo? É possível que o crescimento rápido e o avanço em todos os campos da tecnocracia, do pensamento absorvido pelo fazer técnico, venha finalmente eliminar o caráter teológico da nossa cultura. Nietzsche dizia que enquanto não nos desfizemos da gramática não nos desfaremos de Deus. Para Nietzsche, a gramática não é senão a razão grega — ou a razão socrática — que encontra sua expressão nas estruturas da língua grega. Essa gramática — ou essa razão — implica o problema de Deus porque decompõe a relação sujeito-predicado numa lógica que sempre termina por postular um sujeito último e se vê levada necessariamente a colocá-lo como centro absoluto de uma constelação de predicados que circunscribe o grande espaço do mundo. Acabar com a gramática, com a razão interrogante ou com a lógica da atribuição, é condição para se acabar com o problema de Deus. Isso significa que, enquanto caminhar-mos à luz do que os gregos chamavam razão, dificilmente deixaremos de viver sob o signo de uma civilização teológica.

Talvez dando primazia a uma razão puramente experimental, razão do fazer técnico onde não importem sujeitos e predicados mas apenas relações variáveis e manipuláveis entre termos que nelas esgotam o seu conteúdo então, quem sabe, a cultura ocidental terá eliminado o problema teológico. Nesse dia, porém, a história do Ocidente terá tocado o seu fim. Uma nova história começará. Mas, os homens que a viverão não serão semelhantes a nós. Sem inquietação e sem Deus, caminharão provavelmente para transformar em realidade a ficção científica que R. Mac Gowan e F. I. Ordway III propõem no seu livro *A Inteligência no Universo* (Mac Gowan, Ordway III, 1970), quando os frágeis e pequeninos robôs humanos estarão inteiramente submetidos às leis ditadas pelas poderosas inteligências artificiais que eles mesmos um dia — nos tempos então remotos da humanidade — haviam começado a criar.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. BAUDRILLARD, J. — *La société de consommation* (coll. Idées), Gallimard, Paris, 1978, p. 78.
2. CHENU, M. D. — *La théologie au XII^e ème siècle*, Paris, Vrin, 1957.
3. DUBY, G. — *Le temps des cathédrales*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 94-111.

4. IVANKA, E. v. — *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.
5. JAEGER, W. — *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford, University Press, 1947.
6. JAEGER, W. — *Humanisme et Théologie* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1956.
7. JOLIVET, J. — *Arts du Langage et Théologie chez Abélard*, Paris, Vrin, 1969.
8. KRÄMER, H. J. — *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1964.
9. LAGARDE, G. de — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. I-V, Paris-Louvain, Béatrice Nauwelaerts, 1956-1963.
10. LECLERCQ, J. — *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation à la théologie monastique du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1957.
11. LE GOFF, J. — *La civilisation de l'Occident médiéval* (Les grandes civilisations), Paris, Arthaud, 1965, c. VIII-IX.
12. LIMA VAZ, H. C. — *Fé e Linguagem ap. Credo para Amanhã*, vol. II, Vozes, Petrópolis, 1971, pp. 15-50.
13. LIMA VAZ, H. C. — *Fisionomia do século XIII*, "Kriterion", 19:1972, pp.1-30.
14. LUBAC, H. de — *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, II partie t. 2, Paris Aubier, 1964.
15. MAC Gowan, R. — Ordway III, F. I. — *A Inteligência no Universo* (tr. br.), Petrópolis, Vozes, 1970, pp. 365-368.
16. MARROU, H. I. — *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris, Seuil, 1977.
17. Panofsky, E. — *Architecture gothique et pensée scolastique*, (tr. fr.), Paris, ed. de Minut, 1970.
18. PAUL, A. — *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, Colin, 1973.
19. SCHUHL, P. M. — *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2 éd., Paris, P.U.F., 1949.
20. SFEZ, L. — *L'Enfer et le Paradis: critique de la théologie politique*, Paris, P.U.F., 1978.
21. SIMON, M. — *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme* (Les grandes Civilisations), Paris, Arthaud, 1971, cc. I, IV-VIII.