QUE LUGAR E QUE FUNÇÃO PARA A TEOLOGIA HOJE?

Carlos Palácio

O objetivo destas reflexões é “provocar”, ou seja, oferecer elementos que possam despertar e alimentar a nossa discussão¹. Trata-se, portanto, de idéias fragmentárias, sem pretensão alguma de constituir uma tese rigorosamente articulada. Elas valem o que podem valer as intuições que as fizeram nascer.

Levantar a questão de um teologizar *universitário*² significa já conferir à teologia *um* lugar: a universidade, com tudo o que isso leva consigo. Tal afirmação, contudo, pressupõe que já se sabe de antemão o que é fazer teologia, qual é o seu lugar natural e em que consiste a sua função primordial. Coisas que, contra todas as aparências, não são tão evidentes. Convém, por isso, começar esclarecendo a “situação” atual da teologia (I), de que maneira o fato de fazer teologia na América Latina qualifica essa tarefa (II), para chegar finalmente ao que poderia ser um teologizar universitário (III). Esse será, pois, o caminho das nossas reflexões.

¹ Este texto foi apresentado no encontro de Faculdades Latino-americanas de Teologia (no âmbito católico) que editam *Revista Teológica*, realizado em Santiago do Chile, de 20 a 24 de março de 1995, por ocasião do 60º aniversário da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Chile.

² O tema do simpósio era “Condiciones y desafíos del quehacer teológico universitario en América Latina”.

I.- Fazer teologia: como e para que?

Durante vários séculos, o objeto, o método, o estatuto e o alcance da teologia foram algo imediatamente evidente, possuído com tranqüilidade. Hoje, pelo contrário, o mínimo que se pode dizer é que nem o lugar nem a função da teologia são evidentes. Sem entrar no problema do modo de praticá-la. À primeira vista parece que quanto mais se “democratiza” este saber menos clara é a sua situação e seu papel na Igreja e na sociedade. A que se deve isso?

1. Dois extremos de uma evolução

Para entender melhor o momento vivido pela teologia hoje pode ser útil aproximar dois extremos de uma evolução: a teologia patrística e o que poderíamos chamar “teologia dos tempos modernos”, da qual estamos saindo aos poucos.

Uma das coisas que chama a atenção nos primeiros séculos da Igreja é a convivência natural entre a fé *uma* e as suas expressões *plurais*. A *unidade* da fé nunca foi confundida com a uniformidade de expressões. Os primeiros séculos cristãos são testemunhas de uma fé encarnada. Em todas as suas dimensões. E em diferentes contextos. Esta diversidade nascia do particular. A pluralidade de expressões não era uma ameaça à unidade. Pelo contrário, fazia ressaltar mais a sua riqueza. Porque também a unidade — e não só a verdade — tem que ser sinfônica. A experiência viva da *unidade profunda* da fé era a fonte e o ponto de partida do qual brotava e ao qual retornava a *pluralidade* de expressões. Entre elas as da teologia, com o seu esforço para pensar e dar inteligibilidade à fé.

Paradoxalmente, no outro extremo dessa evolução, nos deparamos com a tentativa de justificar a *unidade* da fé a partir de *uma* teologia ou de *um* modelo teológico. Esse parece ter sido o sonho da teologia neo-escolástica e seus epígonos. A *pluralidade* de expressões é sentida, nesta perspectiva, como uma ameaça à *unidade da fé*. Pouco importa agora saber por que caminhos se chegou a essa percepção. Os motivos teriam que ser buscados provavelmente no crescente estranhamento entre teologia e razão moderna e nas suas relações cada vez mais traumáticas e traumatizantes. Seja como for, o fato é que esse outro extremo representa exatamente a inversão da situação primigênia.

O preço de uma teologia “uniforme e universal” só podia ser o sacrifício do concreto, do particular. Ou seja, a abstração de tempos e lugares. E o resultado, a redução unidimensional da fé ao seu aspecto

doutrinal. E como consequência o empobrecimento não só da teologia mas da própria experiência cristã.

2. *Marcos de uma história*

Como foi possível passar de uma situação a outra? Seria preciso remontar à Idade Média para detectar as raízes do que foi esse lento processo de metamorfose ao longo de vários séculos.

Ao entrar na Universidade medieval a teologia dava um passo cujas conseqüências eram imprevisíveis. A rigor não se poderia falar de “entrar”, porque a teologia era parte integrante dessa nova síntese atingida pelo pensamento cristão — e com ele pela razão ocidental — na Idade Média. O fenômeno da “*universitas scientiarum*”, coroada pela teologia, só era possível dentro de uma visão cristã e teocêntrica do mundo como a medieval.

Apesar de tudo não é totalmente inexato designar esse passo como “entrada”, porque a teologia “saiu” das escolas que existiam ao redor de mestres famosos como Abelardo, Gilberto Porretano, Pedro Lombardo, etc., ou de lugares consagrados como Chartres, Laon, São Vítor às portas de Paris, etc. para integrar-se nesse novo “lugar”, não só físico mas epistemológico.

O destino desse gesto, contudo, só podia ser desvendado na sua evolução posterior: percorrendo os caminhos pelos quais enveredou a “razão moderna” nos séculos XVII e XVIII e com o que parece ser o esgotamento da moderna “razão técnica ou instrumental” nos nossos dias. O problema que deve enfrentar a teologia hoje é menos o do seu lugar físico do que o da sua configuração por um determinado tipo de “razão”.

Não se trata de opor razão e fé. A exigência da sua inteligibilidade é inerente à fé cristã e pode ser constatada desde as suas origens. O problema consiste em saber se a racionalidade inerente à fé — que certamente não é uma experiência cega — constitui ou não um “saber” *irredutível* aos outros, mas nem por isso em oposição a eles. Porque é inegável que, ao pensar a encarnação de Deus ou a história particular de Jesus de Nazaré como um acontecimento de significação universal, a fé introduz uma tensão na “razão natural” e realiza um des-centramento na maneira de pensar o homem e a história que qualificam a razão cristã e a distinguem tanto da razão grega como da razão moderna.

Saberes irredutíveis, embora não superpostos e menos ainda submetidos um ao outro. A razão humana faz parte do crer, precisamente

enquanto *humana*. Não poderíamos crer — dizia Santo Agostinho — se não fôssemos seres de razão. Por isso a fé não tem que “submeter” a razão nem fugir das suas exigências. Teríamos que nos perguntar se as tensões entre fé e razão na época moderna não provêm, em grande parte, de um enorme mal-entendido. Aceitar a ruptura entre fé e razão pode ser uma maneira muito cômoda para a fé de defender a sua “originalidade” e para a razão de proteger-se do des-centramento que a fé lhe coloca. Com os anátemas da mútua exclusão e em detrimento das duas, evidentemente.

Nesse sentido poderíamos afirmar que a virada operada pela teologia medieval antecipa, de certa forma, o que será o estatuto da teologia no mundo moderno. A teologia patrística era fundamentalmente uma “lectio divina”. Mas uma “lectio” habitada pelo dinamismo e pelas exigências do trabalho racional. A sua terra natal era a experiência de fé vivida eclesialmente. A teologia medieval foi obrigada a definir o seu próprio estatuto epistemológico face a uma filosofia “nova”. Integrada na universidade — o seu novo espaço institucional — a teologia medieval foi substituindo progressivamente a “lectio” pela “quaestio” e pela “disputatio”, tornando-se cada vez mais dialética. O nominalismo do século XIV foi a prova de que não era tão fácil conservar o equilíbrio que souberam manter ainda os grandes mestres como Santo Tomás.

Entre o fim do século XV e começos do XIX teve lugar a desagregação progressiva da “síntese cristã” sob todos os seus aspectos. O mundo moderno, no fundo, é essa ruptura sacramentada. Os séculos XVII e XVIII são outro marco importante na configuração da “razão moderna” como “razão secular”: na ciência, na filosofia e no modo de organizar a sociedade. No que diz respeito à teologia, a Ilustração se encarregaria de pô-la cada vez mais à margem. Ao apoderar-se das questões teológicas fazendo dos conteúdos da fé objeto de uma reflexão *autônoma*, a “razão natural” passava a ocupar o lugar da teologia.

Assim se explica, por um lado, o esforço da teologia para ser reconhecida como “ciência” ao lado das outras e, por outro lado, a sua configuração cada vez mais eclesiástica (o que não coincide com eclesial) e clerical. Eclesiástica porque a teologia se tornará cada vez mais defensiva, em função do magistério, da doutrina, da Igreja. E clerical porque feita prioritariamente pelo clero e para a sua formação. A encíclica *Deus scientiarum Dominus* de Pio XI, em 1931, é o ponto culminante dessa evolução. Nela se reconhece o caráter “científico” da teologia e a sua primordial função eclesiástico-clerical.

Esse estreitamento de preocupações sobre o hierárquico-institucional teve duas conseqüências para a teologia: o ocultamento

da sua relação -primeira e constitutiva- com a experiência de fé, e o estranhamento progressivo em relação ao pensamento e aos problemas do mundo moderno. Não é por acaso que a apologética e a controvérsia caracterizam a teologia desses séculos. A partir do século XVII a teologia será designada como “dogmática” precisamente para caracterizar seu método: “positivo”, do ponto de vista histórico, e “escolástico”, do ponto de vista especulativo.

De fato, durante todo o século XIX e até meados do nosso século, a teologia *neo-escolástica* acalentou o sonho de superar a “crise do mundo moderno” com a restauração da antiga síntese escolástica: a teologia *uma* como cume da universalidade do saber. Mas escapou-lhe (não quis ou não podia cair na conta?) a fragmentação do saber na razão moderna e a distância que a separa não só da “razão cristã” (com a sua visão unificada e teocêntrica de toda a realidade) mas igualmente da antiga “razão filosófica”, que era também, a seu modo, uma e unificadora (do mundo, do homem e do sentido).

A teologia do século XX, nos seus diversos momentos e na variedade de aspectos, poderia ser considerada como o esforço ingente para deixar atrás definitivamente a neo-escolástica e todo o seu universo cultural. Foi decisivo nesse esforço o contato vivo com a tradição — Escritura, Patrística, Liturgia, etc. —, que o Vaticano II consagraria depois como “volta às fontes”, porque permitiu colocar em bases novas todo o problema da reflexão teológica. O tempo pós-conciliar é o retrato vivo do que significou a explosão do universo cultural no qual estava baseado o modelo único e universal da teologia. Nem mesmo três décadas foram necessárias para transformar radicalmente a “situação e tarefas atuais da teologia”, como intitulava Congar um dos seus livros depois do Concílio. A novidade de linguagens, métodos, preocupações, etc. justificava que se falasse numa “nova era” da teologia (C. Geffré).

Não é este o momento de fazer um balanço dessa época nem das marcas que essa história deixou na teologia. É conveniente, contudo, cair na conta dos deslocamentos que ela supõe e das correções que exige.

3. *Balanço provisório*

O primeiro deslocamento perceptível na passagem da teologia patrística para a medieval é a mudança de “lugar”. Na patrística, o solo próprio, o chão natural no qual se desenvolvia a teologia era a comunidade eclesial, a experiência viva e concreta da fé, as suas necessidades e urgências. Ao ser transplantada para a universidade, o

húmus da reflexão teológica será cada vez mais a racionalidade com as suas exigências. O mínimo que podemos dizer é que assim surgia “outro lugar”, ao lado do tradicional, que acabaria dominando a maneira de entender o labor teológico.

O problema com o qual se defronta a teologia ao “entrar” na universidade não é o do seu deslocamento físico mas o do seu paradigma epistemológico. A universidade é apenas o *símbolo* de transformações muito mais profundas, cujo verdadeiro alcance só se tornará visível no fim do processo. Existe um abismo entre a “*universitas scientiarum*” medieval e a função da universidade moderna nas nossas sociedades. O sentido dessa evolução pode ser descoberto seguindo as metamorfoses da moderna razão ocidental. A crise da razão moderna é a sua unidimensionalidade, o imperialismo da razão técnica-instrumental erigida em critério único do “científico”. A modernidade, ao constituí-la como parâmetro de todo saber, expulsou para as trevas exteriores as outras dimensões da razão, sem as quais o homem entra em crise de sentido. Não é por acaso que a sensibilidade humanista está cada vez mais ausente da universidade moderna.

Consciente ou inconscientemente, as “outras ciências” (isto é, as chamadas “ciências humanas” ou “do espírito”, e a teologia com elas) tiveram que medir-se com “o” modelo da ciência como tal (ou seja, a racionalidade empírico-formal das ciências positivas ou “da natureza”). Mas como definir, por exemplo, o perfil epistemológico da teologia enquanto saber ordenado e unificado sobre Deus, o homem e o mundo, se os pressupostos da ciência moderna excluem, por hipótese, qualquer saber que não seja constituído como objeto por um sujeito que se instaura em princípio e fim de todo conhecimento? A crise de identidade dessas “outras ciências” é o reflexo da crise da “razão moderna”. A absolutização unilateral dessa figura particular que é a razão formal e instrumental só se tornou possível quando a razão moderna se esqueceu ou perdeu de vista que também ela é o resultado de uma fragmentação da razão. Com todas as suas conseqüências.

Não podemos negar que este novo “lugar epistemológico” deixou as suas marcas indeléveis na teologia. A fé na razão *formal* — essa espécie de postulado implícito segundo o qual a razão teológica pode “construir” também o seu “objeto”, como as ciências empíricas — se faz sentir hoje de diversas maneiras na teologia. Que significa a segurança que parecem transmitir as *fórmulas* teológicas ou dogmáticas a não ser o desejo oculto (a esperança talvez!) de uma perfeita adequação (o “objeto construído” da teologia!) entre os enunciados e a realidade para a qual apontam? Ou como interpretar essa confiança cega no *acesso racional* à fé, como se as “provas” fossem um substitutivo que poderia dispensar a experiência?

Ao ser arrancada do seu solo natal — a experiência viva da fé — a razão teológica se entregou à deriva das suas especulações. Não só nas “Summae” medievais ou nas refinadas e sutis diatribes nominalistas. Também, e não em menor grau, na atitude defensiva do que depois viria a ser chamado “teologia de controvérsia”, ou no caráter intransigente da “apologética” tradicional e do que, a partir do século XVII, começaria a ser designado como teologia “dogmática”. Não só pela sua referência aos dogmas mas também pela sua convicção de “possuir” definitivamente a verdade.

O deslocamento físico de lugar era um sinal de outras mudanças mais profundas. Por isso não era tão inocente. O tempo se encarregaria de manifestar os pressupostos *reduccionistas* dessa prática teológica. Reduccionismo da *experiência* da fé aos seus conteúdos racionais e, por isso, primazia da fé como doutrina, como objeto de ensinamento, como teoria; reduccionismo da *dimensão eclesial* da fé ao seu aspecto *institucional* e, por isso, a compreensão do eclesial como magisterial, hierárquico, clerical. A separação entre “*ecclesia docens*” e “*ecclesia discens*” é uma das suas manifestações. E a formação do clero, como primeira função da teologia, a outra. Mudando de lugar se transformava também e sobretudo a função da teologia.

A exaltação da teologia escolar como expressão quase intocável da fé foi uma das conseqüências. Mas teríamos que nos perguntar também se a importância que foi adquirindo progressivamente o problema das relações entre teologia e magistério não tem aqui a sua explicação. Se a fé é um “depósito de verdades” e a hierarquia tem como missão primordial conservar e interpretar esse depósito, era quase inevitável que a teologia acabasse sendo função do magistério: uma ajuda para enunciar e ensinar as verdades da revelação. Com o enorme risco que daí decorre: ser instrumentalizada pelo poder. As tensões atuais não provêm só de uma “mentalidade”, são expressão das contradições pelas quais está atravessado o modelo tradicional da teologia: seus reduccionismos e seus deslocamentos.

Não seria muito difícil aceitar que estamos vivendo o fim de uma era histórica e cultural. Menos fácil talvez é aceitar que com ela se encerra também uma era teológica que durou muitos séculos. Não se trata de opor a fé à razão. A exigência de inteligibilidade é inerente à fé, mas ela não pode ser confundida com a intemperança de uma razão sem decoro diante do mistério. Colocar hoje o problema do labor teológico requer, em primeiro lugar, que seja resgatado o que há de específico no “saber” da fé, que é irredutível a outros saberes ou ciências e não se confunde com os avatares da sua aventura ocidental. E, em segundo lugar, interrogar-se sobre o destino da fé num mundo policêntrico e pluricultural. Por isso, o problema do lugar e da função

da teologia dependerão cada vez mais da maneira de entender a fé como experiência encarnada numa Igreja particular. Em definitivo, trata-se de pensar a fundo que significa este momento histórico do cristianismo.

II.- Em que consiste o “latino-americano”?

Este era o segundo passo anunciado no início. O trabalho teológico é qualificado intrinsecamente pelo fato de ser feito na América Latina? A pergunta não é ociosa mas pode ser capciosa. Porque o primeiro e o mais importante não é a teologia que surgiu na América Latina, mas a experiência eclesial que a sustenta. O interesse e mesmo a admiração que a Igreja da América Latina despertou nas últimas décadas correm o risco de ficar no anedótico, se não forem conduzidos até a raiz do que há de verdadeiramente original nessa experiência. Tal perigo não é imaginário. Não só para os observadores “de fora”, mas também para os atores “de dentro”. A voracidade com a qual os meios de comunicação transformam em objeto de consumo tudo aquilo que tocam, ou a falta de objetividade que caracteriza todas as discussões acaloradas, podem ter um mesmo resultado: desviar-nos do essencial.

E neste caso, o essencial, o “latino-americano”, não foi o produto (a teologia) mas uma experiência encarnada da fé, a consciência das suas exigências e a decisão de vivê-la eclesialmente com todas as suas conseqüências. Sem essa opção decidida do episcopado não teria chegado a configurar-se o que há de “particular” na Igreja da América Latina. E sem uma experiência eclesial particular não haveria “teologia latino-americana”. Porque não haveria necessidade de pensar as urgências e os desafios da “fé encarnada” dessa Igreja particular. O “latino-americano” qualificou por dentro a *teologia* porque primeiro tinha qualificado a *experiência de fé* — encarnada num contexto muito peculiar — e a sua *configuração eclesial*, a maneira comunitária de vivê-la, as opções que foram dando um rosto próprio a essa Igreja.

É secundário neste momento saber se essa teologia se esgota ou coincide totalmente com a chamada “teologia da libertação”. Ou com o que suscita em não poucas cabeças o fantasma estereotipado de tal teologia. Mais importante e decisivo é perceber que a sua originalidade não está em si mesma, mas na experiência eclesial da qual vive. Uma pergunta habitava as origens do que mais tarde viria a ser a “teologia latino-americana” ou a “teologia da libertação”: como fazer coincidir as preocupações da pastoral e os desafios da realidade? Na sua gênese, a teologia da libertação é profundamente “pastoral”. E nisso também é muito fiel ao Concílio Vaticano II. Mas pelo fato de

entender o seu papel como o esforço de acompanhar criticamente e de iluminar teologicamente a experiência concreta da comunidade eclesial, a teologia latino-americana estava (sem cair na conta?) inovando. Porque elevar a vida concreta da Igreja — a experiência encarnada da fé — a objeto e matéria primordiais da reflexão teológica equivalia a mudar o *lugar* e a *função* tradicionais da teologia. E isso tinha muitas conseqüências. Para a própria teologia, evidentemente, mas também para a maneira de entender a fé e o modo de vivê-la eclesialmente. A melhor prova é a curta mas tumultuada história desses anos.

Passadas as primeiras tormentas e o calor de não poucas discussões sobre a teologia da libertação e sobre a Igreja da América Latina, é possível já uma certa distância que nos permite ver com mais objetividade o verdadeiro alcance dessa experiência. O encontro do cristianismo com outras culturas, a inculturação da fé, o diálogo com outras religiões são desafios que, de alguma forma, já foram ou estão sendo assimilados pela consciência eclesial. Pelo menos como desafios, embora o caminho a ser ainda percorrido passo a passo seja longo.

A situação não era a mesma trinta anos atrás. Agora, com a perspectiva que o tempo nos dá, é mais fácil reconhecer o que havia de pioneiro na experiência da Igreja latino-americana. E qual foi a sua grande contribuição. Ao assumir decididamente a sua identidade de *Igreja particular*, com todas as suas conseqüências, a Igreja da América Latina estava antecipando — de maneira traumática mais de uma vez — o que agora parece constituir aos poucos um dado pacífico na consciência da Igreja universal.

Na opção pelos pobres, como ficou sempre mais claro com o correr do tempo, estava inscrita já a exigência de decifrar outra *cultura*. Em primeiro lugar, a popular. E aos poucos, as “outras”, as *culturas indígenas*, que constituem a maioria em alguns países e fazem da América Latina uma diversidade cultural irreduzível a um denominador comum. O econômico da opção pelos pobres era inseparável dos seus aspectos culturais e religiosos. Assim foram impondo-se à consciência eclesial novos desafios e novos problemas para a evangelização. A atenção às minorias étnicas, religiosas e sociais, aos excluídos, etc. é conseqüência do que significa levar a sério ser uma Igreja *particular* e aceitar que a fé se *encarne* num contexto determinado.

É possível que o que mais preocupava na evolução da Igreja latino-americana fosse a intuição, imprecisa ainda, mas nem por isso menos inquietante, de que o caminho que ela começava a percorrer era profundamente desestabilizador para o que é até hoje a maneira dominante de conceber a unidade da fé e da Igreja. Hoje caímos mais facilmente na conta das transformações que acarretará para a visibili-

dade da Igreja universal — para o que poderá ser a sua configuração concreta — o fato de levar a sério que a fé se encarne em outras culturas e entre em diálogo com outras religiões. Ou seja, que as Igrejas da Ásia e da África, só para dar dois exemplos, sejam de verdade *Igrejas particulares*, sem que isso tenha que significar uma ameaça para a unidade da fé ou para a comunhão eclesial.

Aquilo que então era experiência germinal de *uma* Igreja se apresenta hoje como exigência para a evangelização, como condição de possibilidade para *a* Igreja de amanhã. Por isso — deixando de lado as limitações e mesmo possíveis erros dos que nenhum processo histórico pode escapar — não seria supérfluo perguntar-se se a concentração encarnizada nos aspectos vulneráveis da igreja latino-americana ou da teologia da libertação não era, no fundo, uma maneira sutil de fechar os olhos para os desafios do que significa pôr em marcha, com todas as suas conseqüências, uma concepção de Igreja como *comunhão efetiva* de Igrejas particulares.

Não é por acaso que logo se começou a falar de *teologias* -no plural- do terceiro mundo. A experiência da Igreja latino-americana encontrava sintonia em continentes tão longínquos como diferentes. Não pelo que tinha de peculiar, e, portanto de irrepetível, mas por dar nome e tornar possível aquilo que buscavam, talvez de maneira difusa, aquelas Igrejas. Proximidade na distância, afinidade de busca na diversidade de contextos. Modelo “inspirador”, no máximo, do que poderiam ser outros tantos caminhos particulares. Nunca cópia exportável. Teologias cada vez mais diferentes, animadas por uma mesma paixão: fazer da fé uma experiência viva em cada contexto histórico, social e cultural.

Seria difícil negar que a experiência da Igreja na América Latina tenha desempenhado um papel paradigmático na eclosão da “nova consciência eclesial” que leva consigo a inculturação da fé. E isso seria suficiente para explicar em parte as iras que suscitou. Hoje sopram outros ventos. Não que tenham desaparecido todas as dificuldades. Pode parecer um paradoxo, mas, apesar de tudo, existem condições novas para voltar a colocar, em outro clima, os mesmos problemas que estão na origem dessa experiência eclesial. E que ainda não foram resolvidos. E menos ainda superados. Mais ainda, que se apresentam agora como o verdadeiro desafio para toda a Igreja: como ser Igreja e viver a comunhão eclesial a partir do *particular*?, que é a fé e como deve encarnar-se em cada contexto e em cada cultura?, qual deverá ser então o lugar e a função de uma teologia que queira pensar até o fim essa experiência eclesial da fé?

Tornar a formular a si mesma essas perguntas faria bem à Igreja da América Latina e a ajudaria a sair desse brejo no qual, por vezes,

dá a impressão de estar patinando. Para tanto seriam necessárias a coragem e a liberdade do evangelho. Algo que não faltou nas origens dessa nova etapa. E que, sem dúvida, existe ainda hoje. Valentia e liberdade, contudo, que foram afogadas e desfiguradas mais de uma vez pelas resistências de uma história conturbada. É injusto continuar identificando a riqueza evangélica da vida da Igreja na América Latina com as suas limitações inevitáveis. Como é injusto continuar identificando a teologia da libertação com o marxismo. Mas, apesar disso, a volta à intuição originária faria um grande bem às duas. Sem que isso tenha que ser interpretado como uma volta ao passado. Porque seria ignorar o caminho percorrido. Ou negar os novos problemas que é preciso enfrentar. Mas enfrentá-los com o mesmo espírito das origens significa abrir caminhos novos e desconhecidos. Coisa nada fácil e além disso incômoda. Para a Igreja e para a teologia.

Não parece exagerado afirmar que ambas, de maneiras diferentes, caíram na tentação do "sistema". É sistematizar, a vida ou as idéias, é uma maneira de dominar, de não deixar-se surpreender pelo novo. Maneira sutil de não correr riscos. Porque, por definição, a vida é processo. E, por isso, inacabada, aberta aos desafios reais. E a teologia que a acompanha e ilumina, se quiser ser *viva*, não pode ser diferente. Não o terá perdido de vista a teologia da libertação, obrigada que foi, pelas circunstâncias, a "sistematizar-se"?

III.- De volta ao "universitário"

A condição "universitária" do trabalho teológico é duplamente problemática. Em primeiro lugar porque não pode fugir honestamente dos questionamentos pelos quais passa hoje a mesma Universidade. Mas, além disso, porque não é possível ocultar que o *lugar natural* da teologia, a sua terra natal, é a experiência eclesial de fé. Como abrir caminho entre essas duas dificuldades?

A questão do espaço físico, em si mesma, não resolve os problemas da teologia. Nem no que diz respeito ao modo de autocompreender-se, nem pelo que se refere à sua relação possível e desejada com as outras ciências. O fato de estar dentro de um "campus" não é garantia de que a problemática da teologia inspire ou repercuta nas preocupações das outras ciências. Algo semelhante acontece quando adjetivamos a Universidade de "católica". Nem o católico nem o teológico se transmitem por osmose. A não ser nos nossos sonhos idealistas.

Mas além disso, o lugar físico não é neutro. Nesse sentido poder-se-ia falar do "universitário" como lugar simbólico. Símbolo das metamorfoses da razão moderna que desembocaram no predomínio,

unilateral senão exclusivo, da racionalidade empírico-formal. Hoje a Universidade é, antes de tudo, o lugar da produção e transmissão de conhecimentos dirigidos à transformação da realidade. Domínio, portanto, das ciências positivas e da razão técnica e instrumental, as quais excluem por princípio ou põem entre parêntese a questão do sentido e a pergunta pelos valores. A emergência da questão ética nesse contexto é por si mesma sintomática.

Pode a teologia continuar a se encaixar nesse tipo de racionalidade? É possível um diálogo com esses pressupostos? O problema do *lugar* não é físico mas epistemológico; não se reduz a uma questão de localização, mas exige uma tomada de posição. *Distanciar-se* de uma razão unilateral e de um saber empobrecido e redutor é o desafio que deve enfrentar a teologia. A universidade moderna está nos antípodas da “*universitas scientiarum*” dentro da qual nasceu a teologia medieval. De que maneira se fará ouvir melhor e poderá ter uma palavra significativa a teologia: sendo a todo custo reconhecida como “ciência” (e dobrando-se, portanto, à tirania dessa razão) ou afirmando sem temor a sua originalidade como saber irredutível?

Falar assim não é propor um retraimento da teologia sobre si mesma. E menos ainda um fideísmo disfarçado que renunciaria às exigências da razão. A fé não é irracional. Por isso não tem que ter medo da razão. Mas se em algum momento pode dar a impressão de “transgredi-la” não é por defeito mas por excesso, porque a obriga a ir *além de si mesma*.

Se por trabalho teológico “universitário” entendermos que a racionalidade é inerente à fé, e que esta deixaria de existir se fosse incapaz de tornar-se inteligível, então haveria que dizer que a teologia é, pela sua natureza mesma, “universitária”. Mas acontece que os problemas candentes do sentido, dos valores, da ética, etc. têm lugar com mais intensidade e urgência *fora* do que *dentro* da universidade. A reflexão sobre a situação crítica da cultura moderna se deslocou para outros âmbitos da sociedade civil e criou seus foros próprios. Uma reflexão séria sobre os problemas do homem moderno e da sociedade atual não se confunde nem está identificada com “o universitário”.

Eis por que a teologia tem que descobrir o seu verdadeiro lugar nesse debate e nessa busca comum de significação que caracterizam o atual momento histórico. É questão de atitude de espírito mais do que de lugar físico. É possível estar *na* universidade, mas longe dos verdadeiros problemas. O que é preciso é *estar nos problemas*. A fé cristã não constitui um mundo paralelo ou superior. A teologia terá uma palavra que possa ser levada a sério, quando deixar bem claro

que a fé é, certamente, uma proposta particular, mas uma proposta sensata, para o único mundo que existe. A experiência cristã é *uma* maneira possível de existir e de habitar este mundo. E por isso algo que pode interessar aos homens e às mulheres concretos. Interpretação *particular*, mas capaz de gerar sentido, como a história nos mostra. E passível, portanto, de medir-se com outras interpretações e de contribuir com elas na busca e na construção de sentido para um mundo e uma história mais humanos.

Nada disso impede que a teologia, na sua especificidade de saber, tenha que levar a sério as características da ciência contemporânea, marcada por uma investigação cada vez mais especializada. Sem sucumbir, contudo, à fragmentação do saber nem aceitá-la como inevitável. Proteger essa unidade do saber e da razão é, talvez, a maneira mais discreta que tem a teologia hoje de *apontar* para o Absoluto do qual fala e que a habita. Defender essa *unidade última de sentido* para o ser humano é fazer crível, digno de fé, numa vida humana, que a “questão de Deus”, inseparável para o cristão da figura concreta do homem Jesus, só é autêntica e sensata — como aliás qualquer questão de sentido — no espaço da liberdade. Ou seja, numa atitude de abertura e de busca, sem as quais o homem deixa de ser homem e se torna “razão” sem sentido.

A fé não é uma gnose para privilegiados e sim uma possibilidade de compreender-se humanamente — de existir, de habitar e de configurar o mundo — *de outra maneira*. Mas para isso é necessário, talvez, que as *respostas de cor* dêem lugar às *questões vitais*. Ou, como dizia Elie Wiesel, não devemos pedir a Deus respostas feitas mas a força — capacidade e valentia — de colocar-lhe as verdadeiras questões.

Eis aí algo que a teologia foi perdendo à medida que se afastava da vida, se “sistematizava” e se deixava modelar, sem cair na conta, pela dinâmica da razão moderna. Por isso, a pergunta pelo “lugar natural” da teologia não é tão inocente, como poderia parecer. E menos ainda supérflua. Teríamos que nos perguntar se o labor teológico na América Latina não deveria começar pela fé do povo, pela experiência viva da fé, e colocar, a partir delas, as perguntas que ajudam a viver e a morrer com sentido. Não é isso que quis ser desde o início a teologia da libertação?

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte —MG