
ARTIGOS

Persp. Teol. 21 (1989) 285-303

COMO FAZER TEOLOGIA

Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana

(Material de trabalho) *

Jon Sobrino S.J.

Nesta exposição quero apresentar o modo fundamental de fazer teologia na situação concreta de El Salvador, que, a meu ver, pode ter validade também em outros lugares e, certamente, na América Latina. O que vamos expor oferece, realmente, uma descrição ideal, cuja realidade concreta e dificuldades práticas, tanto na produção como na docência teológicas, poderão ser discutidas mais adiante; mas é também real em boa parte, e está avalizada pela experiência.

Desde o princípio quero sublinhar que fazer teologia em El Salvador (a partir de agora falaremos simplesmente de "fazer teologia") leva a sério tanto a revelação e fé cristãs como a situação histórica, de modo que ambas se iluminam e potenciam mutuamente. Nesta exposição damos, pois, por suposto que a teologia se baseia na revelação de Deus e sua tradição e interpretação autorizada na Igreja. Aqui nos concentraremos predominantemente na novidade que a realidade histórica introduz na tarefa teológica.

As características mais cheias de novidade da tarefa teológica serão apresentadas nos seguintes pontos: 1) fazer teologia no presente histórico, assumindo como conteúdo da teologia *a atual manifestação de Deus* e a atual resposta da fé, 2) fazer teologia como reação da misericórdia frente a povos crucificados, concebendo assim a teologia formalmente como *intellectus amoris*, 3) fazer teologia com uma determinada *pré-compreensão* subjetiva (a opção pelos pobres) e num determinado *lugar* objetivo (o mundo dos pobres).

* Trabalho apresentado numa reunião de diretores de Faculdades de Teologia dirigidas pela Companhia de Jesus, realizada em Roma, de 28 de março a 2 de abril de 1989. Os subtítulos são de responsabilidade da Redação de *Perspectiva Teológica* (Nota da Redação).

1. FAZER TEOLOGIA NO PRESENTE: OS SINAIS DOS TEMPOS

A revelação de Deus aconteceu ao longo dos tempos e, de forma definitiva e irrevogável, em Jesus Cristo. Ela nos foi transmitida de forma viva e escrita e é interpretada autoritadamente pelo magistério eclesial. Aceito tudo isso, queremos ressaltar o significado do presente histórico e de sua novidade para a teologia.

1.1 Duas acepções de "sinais dos tempos" conforme o Vaticano II e sua relevância para a teologia

Nossa teologia leva absolutamente a sério o presente como lugar de manifestação de Deus; ou seja, leva a sério os sinais dos tempos. Para explicar o que com isso queremos dizer, retomemos dois textos do Vaticano II. No n. 4 da GS se diz que a Igreja deve perscrutar os acontecimentos, exigências e aspirações de nossos tempos, "conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole freqüentemente dramática". Sinal dos tempos tem aqui uma acepção *eclesial-pastoral*, e seu discernimento é necessário e indispensável, pois, sem ele, a Igreja mal poderia exercer sua missão de forma relevante para o mundo atual.

Mas no n. 11 da GS aparece outra acepção dos sinais dos tempos e é a que mais interessa agora: "O Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus". Deixando agora de lado a discussão conciliar sobre os antecedentes desta passagem, é claro que, como mínimo, não afirma o mesmo da anterior, pois já não fala só da realidade histórica em si mesma, mas de sua dimensão sacramental. O histórico exerce a função de mediação da realidade de Deus; no histórico o próprio Deus se faz presente em sua realidade e em seus planos. Por isso a esta acepção de sinais dos tempos, distinta da anterior, denominamos *teologal*. E digamos desde o princípio que, se a Igreja deve levar a sério os sinais dos tempos em sua acepção eclesial-pastoral para a relevância de sua missão, levá-los a sério em sua acepção teologal é necessário para sua identidade.

Esta exigência conciliar, feita à Igreja, de discernir os sinais da presença ou dos desígnios de Deus no presente, entendemos também como exigência para a teologia. Isso supõe que a teologia enquanto tal deve estar aberta à possível palavra atual de Deus, enquanto atual. Caso a escute, deve fazer dela algo central e também princípio hermenêutico de compreensão de qualquer outra palavra já dada.

Evidentemente isso não quer dizer que a teologia ignore a palavra de Deus do passado ou lhe dê menos valor. Trata-se antes de compreender a ambas, interpretando circularmente uma a partir da outra. Significa que a teologia deve estar ativamente aberta à possibilidade de que Deus fale no presente, a que a própria Palavra de Deus atualize as virtualidades de sua palavra já revelada, a que — se o conteúdo de sua palavra fosse substancialmente o mesmo — seja Deus quem o volte a repetir. Em outras palavras: a teologia deve estar aberta à novidade de seus conteúdos, não só em virtude da razão teológica que desenvolve a riqueza da revelação, mas em virtude da atual manifestação de Deus. Trata-se, pois, de historizar e atualizar na teologia a dimensão antropológica de ser ouvinte da Palavra; mas tanto desde a subjetividade do *ser-ouvinte* como desde a objetividade da *Palavra* de Deus (o que a teologia espiritual aceitou como possibilidade para a relação pessoal e indedutível entre Deus e o indivíduo — o pressuposto inaciano dos Exercícios Espirituais —).

1.2 O mundo dos pobres, atual sinal dos tempos

Pois bem, nossa teologia, — e em geral a Teologia da Libertação —, aceita que Deus se manifesta atualmente nos sinais dos tempos, e assim ela trata de configurar-se a partir deles. Quais são os sinais dos tempos é questão a discernir, mas o importante é que a teologia se baseia neles e que isso lhe outorga uma grande novidade.

Na América Latina a teologia aceita como sinal dos tempos a realidade clamorosa do mundo dos pobres. Em palavras de G. Gutiérrez, o fato maior de nossa época é a “irrupção dos pobres, sofredores e esperançosos”. Nas palavras de I. Ellacuría, “esse sinal é o povo historicamente crucificado, que une à sua permanência a forma sempre histórica de crucifixão. Este povo crucificado é a continuação histórica do Servo de Javé, a que o pecado do mundo continua tirando toda figura humana, a que os poderes deste mundo continuam despojando de tudo, continuam arrebatando-lhe a vida, sobretudo a vida”.

O povo crucificado é, certamente, sinal dos tempos em sua acepção eclesial-pastoral, pois descreve, por desgraça, muito adequadamente o que é nossa época. Mas na teologia é elevado também a sinal dos tempos em sentido teológico. Nele e através dele Deus se faz presente e pronuncia uma palavra atual, que, seguindo Medellín, podemos caracterizar da seguinte maneira: 1) é uma palavra de denúncia contra a injustiça que provoca a pobreza e cujos clamores chegam até o céu (Justiça 1), 2) é uma palavra de promessa que gera a esperança de libertação de todas as escravidões (Introdução 4), 3) é uma palavra de ânimo e exigência a passar de situações inumanas a outras mais humanas (Introdução 6).

Sem prejudicar da possibilidade de existirem outros, este é declarado como sinal dos tempos e manifestação atual de Deus. Quiçá desde outras latitudes se pudesse argüir, como objeção ou como comentário, que isto que é tido hoje como novo sinal dos tempos, não é em última análise nada de novo, pois já está muito presente na Escritura. A essa observação responde-se que, de fato, a teologia não o teve muito presente, apesar de estar na Escritura. Foi antes o discernimento disso que precisamente hoje é tido como sinal dos tempos, que forçou a teologia (ao menos a teologia sistemática) a redescobri-lo na Escritura. E, em último termo, o importante para a teologia é captar essa realidade como Palavra atual de Deus e configurar-se ao redor dessa Palavra.

Talvez se pudesse objetar também que esse sinal dos tempos não é mais que um mínimo da Palavra de Deus; ele em si mesmo não esgota a plenitude da revelação de Deus e poderia ser inclusive perigoso por desviar a atenção dessa plenitude. A isso responde-se que, ainda que seja um mínimo, é vontade clara e manifesta de Deus no presente e historicamente relevante para a imensa maioria da humanidade; e que esse mínimo não só não desvia a atenção da plenitude da revelação mas tem hoje — melhor que outros possíveis pontos de partida — a capacidade de encaminhar a teologia à plenitude de seus conteúdos¹.

1.3 O mundo dos pobres como sinal dos tempos: argumentos da razão teológica

Aceitar a palavra de Deus atual nos sinais dos tempos é, em última análise, questão de fé e, por isso, indemonstrável. Mas isso não quer dizer que a teologia, enquanto exercício intelectual, não possa argumentar a seu favor.

Que o povo crucificado seja sinal dos tempos em sua acepção eclesial-pastoral (sua pobreza cruel, de grandes massas, duradoura e injusta, acrescentada a indignidade de ser povos do Terceiro Mundo e sobreacrescentados os sofrimentos provenientes de raça, cultura e sexo) é evidente para nossa teologia e deveria ser claro também para teologias de outros lugares. Isso, em si mesmo, impõe uma tarefa inevitável à teologia, que, em palavras de G. Gutiérrez, se pode formular assim: “como dizer aos pobres deste mundo que Deus os ama”. Não obstante, afirmar que esse fato é o mais flagrante da realidade atual é, estritamente falando, indemonstrável, porque captar assim a realidade exige uma opção, uma pré-compreensão, como diremos mais adiante (cf. infra 3.1).

¹ Abordamos este tema em “A centralidade do ‘Reino de Deus’ na Teologia da Libertação”. *Rev. Lat.-Am. de Teol.* 9 (1986) 247-281.

Que o povo crucificado seja sinal dos tempos em sua acepção teológica, encontra sua justificação teológica nas afirmações do magistério episcopal em Medellín e Puebla, e no "sensus fidelium" de boa parte do Povo de Deus. Também a razão teológica pode apresentar dois argumentos em favor. Em primeiro lugar, porque esse sinal dos tempos não contradiz a revelação de Deus na Escritura; pelo contrário, a potência e ajuda a encontrar eficazmente nos momentos fundantes da revelação (Êxodo e Lc 4, 18) um sinal semelhante através do qual Deus (e seu Filho) se manifestam. Em segundo lugar, porque se verifica que a resposta de fé a esse sinal dos tempos gera mais fé, mais esperança, mais caridade, mais vida cristã no Povo de Deus, na vida religiosa, na hierarquia, mais testemunho e mais martírio — a verificação definitiva — do que outras formas de viver a fé que não pretendem responder a eles. Ainda que indemonstrável, pois, a aceitação desse sinal dos tempos pela teologia é "razoável" por ser coerente com o que já foi dado na revelação e por desencadear mais e melhor vida cristã.

1.4 A prioridade do presente na teologia

Aceitar e basear-se nos sinais dos tempos significa para a teologia enquanto tarefa *teórica* dar prioridade ao presente sobre o passado, e à realidade sobre os textos, embora haja que entender bem ambas as coisas: o presente da realidade de Deus necessita essencialmente do passado para que o presente seja compreendido como presente do Deus cristão; a realidade nos vem dada — *tradita* — em textos e sua captação presente sempre está já interpretada, com o que sempre temos algum texto sobre a realidade. Contudo insistimos no *presente*, pois sem ele será vã, em último termo, a afirmação trinitária de Deus, como afirmação fundamental para a teologia; ou, se se nos permite uma expressão chocante, sem ele existe o perigo prático de entronizar através da teologia uma espécie de deísmo cristão, como se Deus tivesse estado, sim, atuante na origem, mas — depois — se tivesse desentendido de sua criação. E insistimos também na *realidade*, porque de outra forma se corre o perigo de reduzir a teologia à interpretação de textos sem enfrentar-se diretamente com a realidade, à diferença da teologia mais original do AT e do NT que, em seus momentos fundantes, se confronta diretamente com a realidade — sem ter, por definição, textos que citar ou com os quais argumentar — e nela descobre a presença e a Palavra de Deus.

Daqui se derivam duas conseqüências teóricas para a tarefa teológica. A primeira é que fazer teologia é formalmente elevar a conceito teológico a realidade atual no que esta tem de manifestação de Deus e de resposta e correspondência na fé a essa manifestação. Para tanto é absolutamente essencial atender com a maior seriedade possível à reve-

lação de Deus tal como consta da Escritura e foi entregue pela tradição a nós. Sem atender a essa revelação não se pode interpretar a atual manifestação de Deus como sendo do Deus cristão. Além disso, essa revelação já constatada exerce a função de possível corretivo a possíveis captações parciais ou mesmo falsas de Deus no presente; e, sobretudo, exerce a função de uma reserva de totalidade que não é abarcável em nenhum presente concreto. Mas, dito isto, pensamos que a teologia versa sobre a realidade presente como tal, sobre a realidade vista hoje desde Deus e sobre Deus visto hoje presente na realidade.

O que ficou dito pode assustar se não se entende bem. Em todo caso é delicado e tem seus perigos — como os tem qualquer outro modo de a teologia autocompreender-se —. Por isso nossa teologia insiste em deixar-se verificar e deixar-se animar pela origem fundante da fé no passado, sobretudo em Jesus de Nazaré, o que a teologia latino-americana recalca com toda clareza. Mas se esta compreensão do que significa fazer teologia assusta, cabe perguntar se não assustaria mais a concepção contrária: reduzir a teologia a explicar a revelação de Deus no passado e a interpretar os textos em que se nos transmitiu, sem confrontar-se nunca com a Palavra atual de Deus enquanto Deus (não só do magistério ou de outras teologias). Se assim ocorresse, cairíamos no contra-senso de repetir que Deus disse no passado que estaria presente na história, mas sem ter que confrontar-se nunca com esse presente prometido por Deus. Em outras palavras: não levar a sério a manifestação presente de Deus significaria aceitar ou que Deus já não fala hoje, ou que sua palavra não é escutada pela teologia. Se ocorresse o segundo, a teologia viciaria sua essência; se ocorresse o primeiro, a teologia deveria guardar um grande e respeitoso silêncio.

A segunda consequência é que a teologia pode, — e em nossa opinião deve —, fazer da realidade argumento teológico; ou seja, deve argumentar também com a realidade. Este argumentar com a realidade é, de novo, delicado e tem seus perigos. Por isso, esse argumento deve ser cotejado com a revelação de Deus e sempre de novo verificado na revelação. Mas pensamos também que, se a teologia nunca argumenta com a realidade, será vão repetir que Deus continua comunicando-se à história e que essa comunicação de alguma forma é vitoriosa (Rahner). Em outras palavras: seria uma contradição repetir que é Deus quem se comunica à história e, por outra parte, que nada na história acolhe essa comunicação. Mas, se a história acolhe, em parte ao menos, a comunicação de Deus, então algo há de divino na história, e esse divino pode e deve ser usado como argumento teológico.

Dito em palavras simples: na argumentação teológica sobre o que hoje seja pecado, esperança, martírio, etc., é preciso remeter-se, sem dú-

vida, ao que a respeito afirmam a Escritura, a tradição e o magistério; mas não se vê por que não se deva argumentar também com a realidade concreta do pecado, da esperança e do martírio. Na América Latina, a experiência mostra que o argumento da realidade é muito frutífero para a teologia, pois, por uma parte, ajuda a reler esses mesmos temas na revelação, e, por outra, sem argumentar com a realidade, o discurso teológico perde vigor e relevância, e, ainda por cima, perde a identidade.

2. A TEOLOGIA COMO "INTELLECTUS AMORIS"

2.1. A misericórdia como reação adequada e necessária frente à realidade da pobreza

O sinal dos tempos em que se baseia nossa teologia é um mundo sofredor, povos crucificados, levados à morte de mil maneiras: à morte lenta que ocasionam estruturas injustas e à morte violenta ocasionada por repressão, conflitos e guerras, cuja origem última está na injustiça estrutural, verdadeira "violência institucionalizada", como disse Medellín. Esse sofrimento ocasionado pela pobreza — e agravado pela indignidade a que se submetem culturas, raças e sexos no Terceiro Mundo — é sofrimento de massas, o maior da humanidade atual, é cruel, injusto e — o mais trágico — vai aumentando. O fato do sofrimento do Terceiro Mundo proveniente da pobreza é, pois, inegável. Ética e historicamente exige radicalmente uma resposta. Teológica e transcendentalmente questiona a própria criação de Deus e o Deus dessa criação.

Ante esse fato deve reagir todo ser humano e toda pessoa de fé, e a reação adequada e necessária é a misericórdia, entendida como a reação do sujeito ante o sofrimento alheio pelo mero fato de que exista tal sofrimento. Misericórdia não é entendida aqui, portanto, como fenômeno meramente psicológico-afetivo, mas como algo globalizante. Supõe uma visão da totalidade da realidade a partir do sofrimento alheio, uma resposta adequada à realidade como erradicação desse sofrimento e uma convicção de que nessa resposta se alcança sentido e salvação. A misericórdia é, pois, algo primeiro e último.

Ademais, na revelação a misericórdia é uma forma eficaz — que aparece em passagens fundamentais — para mostrar o último da realidade de Deus, de Jesus Cristo e do ser humano. O próprio Deus é descrito como quem é "movido por misericórdia" (veja-se a parábola do Filho Pródigo, e a lógica do Êxodo); Jesus é descrito como alguém que sente misericórdia das multidões e — com frequência — faz milagres depois da petição "tem misericórdia de mim". O ser humano no sentido pleno, tipificado pelo samaritano da parábola, é também alguém que atua movido por misericórdia. Acrescente-se ainda a primariedade e ultimidade

com que se descreve a misericórdia, pois nada há fora de seu exercício que a ilumine ou a exija. É certo que no Êxodo Deus quer fazer uma aliança com um povo, mas ele não realiza a libertação do Egito primariamente para que o povo lhe dê culto, mas para erradicar seu sofrimento. É certo que Jesus se entristece quando os leprosos curados não mostram gratidão, mas o fato de curá-los não depende desta. É certo que o samaritano cumpre com o maior dos mandamentos, mas não age para cumprir um mandamento, e sim por misericórdia.

Significa que a misericórdia é a reação correta e necessária ante o mundo sofredor, e reação primeira e última. Sem aceitar este princípio, não haverá compreensão de Deus, nem de Jesus, nem do ser humano.

2.2. Teologia e misericórdia

Assim sendo, também a teologia — como qualquer atividade humana e cristã — se vê exigida pelo sofrimento alheio e tem que ser expressão de misericórdia. A teologia é reflexão teórica, mas ante o mundo sofredor não pode eludir a pergunta de se e como reage a teoria teológica ante o mundo sofredor; como se relaciona teoria e exercício da misericórdia. Teoria e práxis, “intellectus” e misericórdia, não podem conceber-se como dimensões paralelas, menos ainda alheias uma à outra. E o modo fundamental de relacioná-las é fazer da teoria teológica o *intellectus misericordiae*.

Nesta relação entre teoria (teológica) e práxis (da misericórdia) é no que insiste a teologia na América Latina. Mas insiste nisso — é preciso sublinhá-lo — não só nem fundamentalmente porque participa de uma determinada corrente epistemológica que relaciona essencialmente ambas as coisas, mas porque é uma teologia que se origina no mundo sofredor e se concebe a si mesma como resposta (teológica) a esse mundo sofredor.

Teoria e práxis se relacionam na teologia de duas formas distintas. Por um lado, a teologia latino-americana crê que para a elaboração teórica de seus conteúdos é necessária uma prática, pois — dito de forma técnica — se conhece a realidade quando, além de apreendê-la (momento noético) e de dar-se conta da responsabilidade que se tem por ela (momento ético), se procura assumir essa responsabilidade (momento prático) (I. Ellacuría)². Para dar um exemplo decisivo: conhece-se me-

² O original apresenta aqui um trocadilho intraduzível ao qual foi preciso renunciar por amor à clareza: “se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cargar con ella (momento ético), uno se encarga de ella (momento prático)” (*Nota do tradutor*).

lhor o que é o Reino de Deus e o anti-reino quando — além de usar os conhecimentos teóricos, escriturísticos neste caso — se tenta construir aquele e combater este. A prática da misericórdia é muito importante, portanto, para a constituição do conhecimento teológico.

Mas, por outro lado, o conhecimento teológico tem como finalidade a realização da misericórdia. A teoria teológica está a serviço da misericórdia em um mundo sofredor. Em linguagem já conhecida: a teologia se converte em teoria de uma práxis. A teologia da libertação pretende então ser “a teoria adequada à práxis do povo oprimido e crente; deseja ser o momento de esclarecimento e animação do caminho da libertação popular, sob a inspiração evangélica” (L. Boff); “o momento ideológico da práxis eclesial e histórica” (I. Ellacuría).

Isto significa que a teologia, ainda quando se reconhece como uma tarefa especificamente intelectual e, nisso, autônoma, não se concebe como algo absolutamente autônomo com respeito à tarefa fundamental humano-cristã. Dentro de e junto a outras tarefas históricas (movimentos sociais, culturais, políticos, econômicos) e eclesiais (evangelização, trabalho profético, pastoral, litúrgico, catequético) se compreende como uma tarefa intelectual que ilumina, inspira e propicia a tarefa fundamental humana e cristã: a erradicação do mundo sofredor (o anti-reino em todas as suas formas) e a propiciação de um mundo de vida e de fraternidade (o Reino de Deus em todas as suas formas); e não se reduz, portanto, ainda que o tenha em conta e o propicie, a fazer avançar o logos teológico, o logos do magistério, etc.

2.3. A teologia é fundamentalmente “*intellectus amoris*”

Qual seja a prática da misericórdia cuja teoria é a teologia, depende do tipo de sofrimento existente. Sem negar outros sofrimentos, nossa teologia se confronta sobretudo com o cruel sofrimento das massas, antes descrito, tido como “o mais devastador e humilhante flagelo” (Puebla 29), como “um escândalo e contradição com o ser cristão”, como “contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida” (Puebla 28). A misericórdia que se enfrenta com esse tipo de sofrimento deve converter-se em justiça e libertação, e por isso a teologia se torna *intellectus justitiae e intellectus liberationis*. E aqui está a razão fundamental por que a teologia da libertação usa todas as mediações possíveis, não só filosóficas, mas também sociais, econômicas, etc. Entretanto, no que agora queremos insistir é — seja qual for a determinação da prática da misericórdia — na importância para a autocompreensão da teologia de relacionar-se essencialmente com a misericórdia. Dentro da linguagem convencional da tradição, a teologia se converte formalmente em *intellectus amoris*.

Não quer dizer que se valorize menos ou se abandone a compreensão da teologia como *intellectus fidei* (aprofundamento e interpretação da verdade dos conteúdos da fé) proveniente de Agostinho e sancionada por Anselmo, pois continua a ser verdade a *fides quaerens intellectum*. Mas, isso sim, queremos chamar a atenção a três fatos importantes: 1) Que a autocompreensão da teologia como *intellectus fidei* é algo histórico, não exigido pela Escritura nem pelo dogma é pois, só uma — ainda que razoável — entre as várias maneiras possíveis de a teologia autocompreender-se. 2) Que na revelação da realidade de Deus e da resposta da fé se dá prioridade ao elemento prático-amoroso sobre o puramente cognoscitivo-ortodoxo (não basta dizer “Senhor, Senhor”, é preciso fazer a vontade de Deus, Mt 7,21; a fé se realiza atuando pela caridade, Gl 5,6; a verdadeira religião consiste em visitar órfãos e viúvas, Tg 1,27; quem não ama não conhece a Deus, 1 Jo 4,8; o que permanece para sempre é o amor, 1 Co 13; a salvação definitiva depende exclusivamente do amor ao necessitado Mt 25). 3) Que, dado o anterior, é uma possibilidade mais cristã conceber teoricamente a teologia como *intellectus amoris* (o que seria conseqüente com a visão que, a partir da história das religiões, se tem do cristianismo como religião fundamentalmente de ágape).

Propomos, portanto, que a teologia se compreenda a si mesma desde a totalidade da tríade fé, esperança e amor, e que, dentro dela, se dê prioridade ao amor. Cremos que a teologia deve incorporar em seu próprio exercício intelectual o que em Deus há de verdade e nos seres humanos de esperança, mas, sobretudo, o que em Deus há de amor e nos seres humanos de possibilidade e necessidade de realizar o amor, como o mais alto nível de realização de sua essência e de sua salvação.

Dito em outras palavras: para a inteligência teológica dá que pensar a realidade enquanto produz admiração e move a um conhecimento sempre maior, e por isso pode falar-se de uma *fides quaerens intellectum*. Dá que pensar a realidade enquanto promessa, e por isso se pode falar de uma *spes quaerens intellectum* (como o propôs Moltmann em sua *Teologia da esperança* reformulando a natureza da teologia como *intellectus spei*). Mas dá que pensar também a realidade enquanto é sofrimento das massas e exigência de salvação, e por isso se pode falar de um *amor quaerens intellectum*. Compreender-se-á que a teologia que surge na presença dos povos crucificados — o sinal dos tempos — considere seriamente e em último termo se decida a compreender-se como *intellectus amoris*, como teoria de uma prática que erradique o sofrimento e o transforme em gozo, que erradique a morte e promova a vida.

Nada disto impede que a teologia se compreenda também como

intellectus fidei (embora eu reconheça um déficit nessa tarefa, ainda que não por princípio mas por outras circunstâncias), tampouco impede que se compreenda como *intellectus spei*; mas cremos que ambos os momentos se subordinam logicamente à inteligência do amor e que, ademais, ambos se potenciam nessa subordinação.

Conceber a teologia como *intellectus amoris* é a conseqüência última de levar a sério na teologia a realidade de um mundo sofredor. Essa é, em nossa opinião, a maior novidade teórica que a teologia da América Latina oferece à compreensão do que é teologia. Cremos também que dessa forma a teologia se faz mais bíblica e menos redutivamente grega; e se faz, sobretudo, mais relevante no mundo atual, pois o puro *intellectus fidei* — independentemente de intenções subjetivas — com frequência deixou a realidade abandonada à sua miséria, com a agravante de poder fazê-lo em virtude da autocompreensão do que é fazer teologia.

2.4. "Intellectus amoris" e "intellectus fidei"

A teologia entendida como *intellectus amoris* não deve ignorar o *intellectus fidei*, nem por razões antropológicas gerais (a necessidade de conhecer sempre mais e melhor), nem por razões bíblicas (é preciso estar disposto a dar razão da esperança), nem por razões específicas do amor (a verdade de Deus ilumina e anima a construção do amor). Não vamos, pois, insistir nisso, mas queremos, isso sim, refletir sobre como o *intellectus amoris* configura o *intellectus fidei*.

a) No exercício do *intellectus amoris* surge existencialmente a pergunta pela verdade do que deve esclarecer o *intellectus fidei*. Na realidade de um mundo sofredor e na tentativa praxica de sua transformação surge a pergunta sobre se é sensata a esperança ou se não é mais sábia a resignação ou o desespero, sobre se o amor e sua entrega é a máxima realização do ser humano ou se não é mais que uma ilusão, sobre se a fé é *obsequium rationale* ou não será mais razoável o agnosticismo ou o ateísmo de protesto. Contrariamente ao que poderia parecer — como se afirma, às vezes, da Teologia da Libertação — a teologia que se compreende como *intellectus amoris* é a que mais radicalmente se vê confrontada com a verdade de Deus: É verdade que Deus é um Deus de vida na presença de tanta morte dos pobres e de tanta morte inflingida aos que os defendem?

Estas perguntas inevitáveis não encontram resposta somente esclarecendo e aprofundando os conteúdos da fé (*intellectus fidei*). O questionamento provém da realidade e a resposta, se é que existe, tem que provir também da realidade. Pois bem, a prática do amor é, cremos, a máxima tentação, mas também a máxima possibilitação para aceitar a

verdade da fé. Na prática do amor aparece — como fato não ulteriormente argumentável — que se mantém a esperança como resposta ao que na realidade há de promessa primigênia, que o amor é o último e é o que mantém a esperança, que no fundo da realidade há algo bom e positivo, algo que faz caminhar a história para que esta dê mais de si. Essa prática do amor é o que existencialmente faz razoável a fé.

Para a teologia decorrem daí as seguintes consequências: 1) Que esclarecer e aceitar a verdade se realizam simultaneamente e 2) que a aceitação e esclarecimento da verdade da fé, dentro do *intellectus amoris*, acontece de forma mais cristã, pois a fé se converte em vitória (João) e a esperança é contra toda esperança (Paulo).

Significa que o *intellectus fidei* deve ser levado a cabo também como mistagogia, que não basta dar por suposta a verdade da fé para, depois, esclarecê-la teologicamente. E o *intellectus fidei* se faz mais mistagógico quando está integrado no *intellectus amoris*. A prática do amor é o que em última análise nos faz afins a Deus. O mistério de Deus se irá então esclarecendo (ou obscurecendo) desde dentro, não desde a pura exterioridade da explicação de textos sobre Deus. Cremos, pois, que uma teologia compreendida como *intellectus amoris* é a que força e possibilita a dimensão mistagógica da teologia, cuja necessidade é hoje, de resto, reconhecida.

b) No exercício do *intellectus amoris* acontece, por último, uma notável surpresa: ao exercer a misericórdia para com os povos crucificados, estes exercem misericórdia para conosco; ao dar, recebemos. Esta é uma experiência generalizada a nível pessoal, mas que tem consequências também para a compreensão do que é teologia.

O destinatário do *intellectus amoris* oferece, antes de tudo, um forte questionamento à tarefa teológica, que deve ser bem-vindo, pois a teologia com excessiva ligeireza pressupõe que a pecaminosidade não a afeta. Esse questionamento diz respeito à identidade e à relevância da teologia; em uma palavra: a se a teologia é na verdade uma atividade cristã, não só uma atividade que versa sobre conteúdos cristãos.

Mas o mais notável da surpresa é que o destinatário se converte em boa notícia para a teologia, e isso num sentido bem preciso. Oferece antes de tudo luz (como o Servo Sofredor, em Isaías) e sabedoria (como o Crucificado, em Paulo). Pode-se discutir se essa luz são conteúdos teológicos (veja-se a discussão entre J. L. Segundo e L. Boff sobre se os pobres das comunidades fazem teologia ou não); mas o que em nossa opinião está fora de discussão é que os pobres deste mundo têm a capacidade de criar conteúdos teológicos luminosos que não o são fora desse mundo. E os pobres deste mundo oferecem também conteúdos evangélicos positivos, como diz Puebla, que evangelizam a teologia. Os pobres

não dão capacidade intelectual à teologia, mas oferecem luz e conteúdos que capacitam realmente o exercício intelectual.

Dito de forma teórica: os pobres são em si mesmos dom e graça para a teologia como algo bom que lhe foi dado. E também exercem a função de mediação atual do aspecto de dom e graça que tem a revelação. E isto cremos ser importante. Com frequência a teologia dá a impressão de haver recebido um depósito — dom e graça em sua origem —, mas uma vez recebido, já estaria de posse dele, podendo passar a tirar dele suas virtualidades. Desta forma a teologia continuaria explicitando a verdade desse depósito, mas não o faria com vigor evangélico, não comunicaria *in actu* que isso lhe foi dado. O *intellectus fidei* não deve esquecer eficazmente que a *fides* que tenta aprofundar lhe foi dada.

O destinatário do *intellectus amoris* se converte, pois, em dom e graça para a teologia, e faz com que esta seja também *intellectus gratiae*, inteligência de uma boa notícia que nos foi dada. Dá-se aqui uma última dialética entre a inteligência que pretende dar a outros salvação, e a inteligência que a recebe de outros. E esta dialética de agraciar e ser agraciados, amar e ser amados, libertar e ser libertados, que pode resumir a existência cristã, é a que também a teologia deve exercitar *in actu*.

3. A OPÇÃO PELOS POBRES NO MUNDO DOS POBRES

Levar a sério o sinal dos tempos e conceber-se como *intellectus amoris* parecem-nos ser as duas características formais específicas da teologia na América Latina e as que constituem sua novidade diferenciando-a de outras autocompreensões teológicas. Isto não ocorreu por pura fidelidade a determinada noção de teologia, mas na sua própria realização; nessa teologia se deve mais à fé real nela atuante que a uma decisão teórica.

Uma vez que existe este tipo de autocompreensão teológica, podem analisar-se alguns de seus pressupostos lógicos que, formulados em linguagem convencional da teologia atual, são a *pré-compreensão subjetiva* e o *lugar teológico*.

3.1 A opção pelos pobres como pré-compreensão da teologia

A pré-compreensão atuante neste tipo de teologia pode ser descrita como *opção pelos pobres*. Esta opção (preferencial) pelos pobres é exigida pelo magistério latino-americano para a missão pastoral da Igreja; mas em si mesma expressa algo mais totalizante, e enquanto totalizante exerce para a teologia a função de pré-compreensão. Por opção pelos pobres, como algo totalizante, entendemos aqui: 1) a visão, análise e interpretação da totalidade da realidade a partir dos pobres deste mundo, com a convicção de que a partir deles melhor se conhece, anali-

sa e interpreta a realidade (princípio de parcialidade), 2) a prática em favor da vida dos pobres e contra sua pobreza como resposta à maior exigência ética (princípio de descentramento) e 3) a esperança de que essa visão e essa prática ofereçam salvação, histórica e transcendente (princípio de salvação).

A opção pelos pobres, assim entendida, é algo que exerce a função de pré-compreensão na teologia. Formalmente, sua necessidade é equiparável à exigida pela pré-compreensão subjacente a outras teologias: abertura existencial (Bultmann), confiante abertura ao futuro (Pannenberg), esperança contra toda esperança (Moltmann; ainda que este acrescente também a necessidade de uma prática), disponibilidade a ser ouvinte da palavra (Rahner). Mas, à diferença destas, a opção pelos pobres recalca que na pré-compreensão deve estar explicitamente presente também a autocompreensão praxica do ser humano, a necessidade do fazer, não só a abertura ao sentido. E recalca também que esta pré-compreensão é necessária não só para compreender e interpretar os textos da Escritura, mas a realidade presente; em concreto, os sinais dos tempos.

A opção pelos pobres, como pré-compreensão, tem as seguintes características específicas. Em primeiro lugar é algo criatural, pré-teológico e inclusive anterior à fé. Na América Latina se pensa que essa opção expressa a escolha mais primigênia que tem que fazer todo ser humano entre dois modos de ver a vida: em favor ou contra os pobres; inclusive a escolha mais primigênia entre fé e idolatria, anterior à escolha entre fé e ateísmo (J. L. Segundo). Nessa escolha ou eleição se dá a pré-compreensão mais primigênia e por isso a chamamos criatural. Opção pelos pobres significa então jogar-se na corrente esperançosa da humanidade, que crê que a vida dos pobres é possível e que o sentido da própria vida se decide na defesa ativa da vida dos pobres.

Em segundo lugar a opção pelos pobres é verdadeira opção. Historicamente, nada há que obrigue a ela; inclusive cristãmente há muitos modos — e a história oferece abundantes mostras disso — de compreender a fé cristã independente dessa opção e mesmo contra ela. Assim, a fé cristã foi compreendida a partir de outros pressupostos: o sentido da própria vida, a salvação pessoal etc.

Não que a opção pelos pobres seja arbitrária e menos ainda irracional. De fato — ainda que isto ocorra sempre dentro do círculo hermenêutico —, a opção pelos pobres é redescoberta na revelação mesma como a atitude fundamental de Jesus e de Deus para com este mundo: o próprio Deus vê a totalidade deste mundo a partir dos pobres, sua reação primária para com este mundo é salvar a vida dos pobres, o caminho de salvação que oferece a todos é defender a vida dos pobres.

A nível histórico a opção pelos pobres é sumamente razoável. Para ilustrá-lo nada melhor que observar as reações mundiais à Teologia da Libertação. É indubitável que essa teologia, com todas as suas limitações e defeitos, teve um eco sem precedentes entre cristãos e não-cristãos, entre fiéis e infieis, ou seja, entre seres humanos. A razão dessa repercussão se pode buscar em seus conteúdos; mas mais primigeniamente — pois não todos os seus conteúdos são aceitos, inclusive por quem a aprecia — em sua opção prévia. Para dizê-lo com palavras simples, “a Teologia da Libertação pôs o dedo na chaga da realidade latino-americana” (D. Luciano Mendes de Almeida). A opção pelos pobres é o lugar que faz a teologia verdadeiramente ecumênica, — religiosa e historicamente —, porque a reconduz ao criatural, à verdadeira realidade do nosso mundo. Daí também se explica que uma teologia baseada nessa opção tenha conseguido algo sumamente importante e sumamente difícil: que convirjam o histórico e o cristão, que o latino-americano e o cristão não se debiletem mutuamente, mas que se potenciem.

Em terceiro lugar a opção pelos pobres pode expressar — e historicamente expressa — a conversão na própria tarefa teológica. Antes de tudo, essa opção expressa uma *mudança* nos pressupostos da teologia e essa mudança com frequência ocorre contra a tendência inata a não fazer a opção pelos pobres, e por isso pode chamar-se *conversão*. É preciso esclarecer que o mundo dos pobres pelo qual se opta é um mundo não só trágico e injusto mas escandaloso; é pecado. E como todo pecado tende a ocultar-se e encobrir-se, a não mostrar-se como o que realmente é; às vezes, a mostrar-se o contrário do que é. Escândalo e encobrimento são correlativos; se o mundo dos pobres é escândalo, a tendência será encobri-lo. E isso é tentação também para a teologia.

Com isto abordamos um tema que não costuma estar muito presente na reflexão sobre a teologia: sua possível pecaminosidade e sua necessidade de conversão. Mas é um tema obrigatório, pois a teologia, como qualquer atividade humana, está submetida à pecaminosidade e naquilo que lhe é mais específico: o uso da inteligência. Este uso pode ser não só limitado, mas também pecaminoso. A inteligência pode acertar mais ou menos com a verdade, mas pode também libertá-la ou submetê-la. Sobre isso já avisa Paulo: “a cólera de Deus se revelou contra os que aprisionam a verdade com a impiedade e a injustiça” (Rm 1, 18). O pecado mais original da inteligência consiste em submeter a verdade, e por isso a primeira atitude que se exige da inteligência teológica é a de ser honesta com a realidade.

Em nossa opinião, sem cair em anacronismos contra uns nem em triunfalismos a favor de outros, a opção pelos pobres expressa hoje essa honestidade fundamental frente à realidade do mundo. Fazer a opção

pelos pobres é libertar para a verdade. Mas essa libertação da realidade objetiva pressupõe a libertação subjetiva do teólogo, a conversão. Não quer dizer que uma teologia que faz essa opção já está imune a toda forma de *hybris*, mas sim significa que esta teologia 1) é consciente de que a *hybris* está atuante também na teologia ao querer submeter a verdade e 2) que uma forma histórica necessária de superar a *hybris* é aceitar a verdade da cruel realidade das massas no mundo dos pobres.

Dito em palavras simples: se a morte de dezenas de milhões de pobres ao ano não questiona a inteligência teológica, pode-se duvidar de que essa inteligência atue com honestidade ao estabelecer a verdade fundamental. Se, no entanto, a inteligência teológica aceita esse questionamento e isso a leva a uma mudança na compreensão do que é fazer teologia, então se pode falar de conversão. E digamos, por fim, que a prova de que existe verdadeira conversão está em se uma teologia é atacada pelos poderes deste mundo, ou seja, por quem faz a opção pelos empobrecedores. A teologia na América Latina pode, pelo menos, registrar uma cruel perseguição contra si, o que mostra que algo houve de conversão.

3.2. O mundo dos pobres como lugar primordial da teologia

Como se chega a esta pré-compreensão, a uma opção pelos pobres que possibilita a captação teológica dos sinais dos tempos e impulsiona a que a teologia se autocompreenda como *intellectus amoris* é algo, em último termo, indedutível no caso de cada teólogo individual. Mas isso não exime de analisar qual é o lugar que, estruturalmente falando, melhor propicia essa pré-compreensão e, assim, o lugar de uma determinada teologia. Esse lugar é o mundo dos pobres.

Ao tratar do lugar da teologia é preciso fazer uma distinção importante. A teologia se faz de fato em algum lugar fático-institucional, e aqui por lugar se entende um *ubi*, lugar categorial. Mas a teologia deve fazer-se ademais em um lugar entendido como *quid*, como realidade substancial. Os lugares categoriais são diversos (universidades, seminários, cúrias diocesanas, comunidades de base, etc.) e cada um desses lugares oferece por sua própria natureza vantagens e limitações à tarefa teológica. Idealmente, todos esses lugares deveriam convergir, complementar-se com suas contribuições positivas e ajudar-se a eliminar seus subprodutos negativos. Mas o que aqui queremos recalcar é que, seja qual for o lugar categorial, a teologia deve realizar-se na realidade substancial, no mundo dos pobres.

Como em concreto a teologia se faz presente no mundo dos pobres e como esse mundo se faz presente na teologia não é algo que se possa determinar mecanicamente. Afirma-se apenas que o *ubi* deve estar

permeado pelo *quid*. Onde quer que se faça teologia, ela deve deixar-se afetar profundamente pela realidade dos pobres. Seus sofrimentos têm que dar de pensar, sua esperança tem que configurar o vigor salvífico de toda teologia cristã. Em outras palavras, a teologia pode fazer-se *em* vários lugares físicos, mas tem que fazer-se *a partir da* realidade dos pobres. E este "a partir de" não é questão de pura intencionalidade, mas algo que se deve poder verificar. Se uma teologia, seja qual for seu lugar categorial, é "recebida" pelos pobres deste mundo, se gera consciência do que são, se alimenta sua esperança, sua fé e seu compromisso, se — a verificação definitiva — participa da sorte dos pobres, perseguição e mesmo martírio por parte dos poderosos deste mundo, então pode honestamente pensar que levou a cabo sua tarefa *a partir* dos pobres, que seu lugar é o mundo dos pobres e que nesse mundo está a teologia.

Esse estar no mundo dos pobres e que o mundo esteja na teologia não é só um estar fático, mas um vir a estar no mundo dos pobres. Por isso se pode falar com propriedade de encarnação da tarefa teológica, de vir a tomar carne conscientemente nesse mundo. E como esse vir a estar, em toda a sua amplitude, é difícil e custoso, a encarnação é também conversão. Ademais esse estar no mundo dos pobres não é inerte, mas simultaneamente receptivo e prático. Receptivo, porque nesse mundo a teologia recebe luz e conteúdos; prático, porque é um estar para transformar essa realidade.

O mundo dos pobres é, pois, o lugar da teologia. Digamos para terminar uma palavra sobre como se relaciona esse lugar primigênio da teologia com os chamados *loci theologici* entendidos em sua máxima amplitude; ou seja, que relação existe entre o lugar primigênio que subministra à teologia luz, motivação existencial, direção e conteúdos, e o que já lhe é entregue (Escritura, tradição, magistério, sentenças teológicas, etc.); a relação entre lugar e fonte de conhecimentos teológicos. Se conceitualmente é preciso distinguir entre ambas as coisas, a distinção não deveria levar à conclusão de que o lugar primigênio é só lugar (no sentido de *ubi*) e não, também, fonte de conhecimentos teológicos; nem à conclusão de que o lugar primigênio pouco ou nada tem a ver com a captação do que nos foi entregue nos *loci* clássicos. Já tratamos de esclarecer o primeiro; aclaremos agora o segundo com uma formulação de I. Ellacuría. "A distinção (entre lugar e fontes) não é estrita, nem, menos ainda, excludente, porque de algum modo o lugar é fonte, enquanto aquele faz com que esta dê de si isto ou outra coisa, de modo que, graças ao lugar e em virtude dele, se atualizam e se fazem realmente presentes determinados conteúdos. Aceita esta distinção, seria um erro pensar que bastaria o contato direto (ainda que na fé e vivido na oração), com as fontes para se estar em condições de ver ne-

las e tirar delas o que é mais adequado para o que há de constituir a reflexão teológica". Com isto se afirma que o lugar atual da teologia é lugar de compreensão do já dado; mas também lugar em que o dado dá mais de si.

O mundo dos pobres é, portanto, lugar primordial da teologia porque nele — estruturalmente — acontece a opção pelos pobres, nele se captam os sinais dos tempos e nele o já dado à teologia dá mais de si. O mundo dos pobres é hoje o *Sitz-im-Leben* da teologia latino-americana. A isto se acrescenta que é um *Sitz-im-Leben und im Tode*, uma realidade trágica e crucificada, mas uma realidade também — como a do Servo Sofredor e como a de Jesus crucificado — de luz e de vida.

* * * * *

Digamos, para terminar, o que afirmávamos a princípio. Esta apresentação do que significa fazer teologia em El Salvador e na América Latina é uma apresentação ideal. Existem muitas limitações para fazer teologia dessa maneira e muitas dificuldades para que na docência se comunique ao mesmo tempo este tipo de teologia e o necessário conhecimento do acervo teológico adquirido.

Mas a meu juízo há algo válido e muito necessário em tudo o que expusemos. Ante a realidade do mundo sofredor de hoje — mundo majoritário na humanidade, e em aumento — não se pode pressupor que a teologia não tenha que ser essencialmente afetada por esse mundo. Em nossa opinião, a teologia se encontra hoje com um desafio de alguma maneira comparável ao que tiveram os primeiros cristãos e os primeiros teólogos quando se decidiram a ir aos "gentios". Estes ofereciam uma alteridade radical a uma fé nascida em solo bíblico, e os teólogos do NT e dos primeiros séculos tentaram comunicar a nova fé aos gentios, pensar Deus também a partir deles e para eles. Hoje, os "pobres" oferecem uma alteridade análoga em sua radicalidade a uma fé que normalmente não foi pensada a partir deles e para eles, e a uma teologia que muito excepcionalmente o fez. O desafio à teologia neste fim de século é comunicar a fé cristã aos pobres deste mundo, pensar a Deus também a partir deles e, sobretudo, para eles.

Queria terminar com algumas palavras pessoais. Nesta apresentação tratei de descrever a essência da Teologia da Libertação. Os senhores sabem que essa teologia foi criticada e atacada; na minha opinião, às vezes com razão, ainda que a maioria das vezes sem razões, mas por interesses espúrios. O que mais me preocupa, entretanto, não é que a Teologia da Libertação seja atacada, mas que paulatinamente seja ignorada, seja considerada como uma moda passageira que não é mais preciso levar em conta. E o que em verdade me assusta é que, por trás do

desinteresse pela Teologia da Libertação, se ignore — com aparente boa consciência — aquilo que lhe deu origem: o espantoso sofrimento dos seres humanos no Terceiro Mundo, maioria da humanidade. Se a Teologia da Libertação é limitada, corrijámo-la; mas, sobretudo, ajudêmo-la. Não tenho nenhuma dúvida de que a Teologia da Libertação continua sendo sumamente necessária e urgente. Creio que é também muito útil para o Terceiro Mundo e para sacudir as teologias do Primeiro Mundo. Meu desejo pessoal é que as teologias de todos os mundos colaborem para fazer cada vez mais melhor uma Teologia da Libertação que sirva para libertar todos os mundos.

(Tradução: Geraldo Luiz De Mori S. J.)

Jon Sobrino S.J. é doutor em Teologia pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt-am-Main (Alemanha). Professor de Teologia na Universidade Centroamericana (UCA) de San Salvador (El Salvador). Um dos mais conhecidos teólogos da América Latina, publicou entre outras as seguintes obras que foram traduzidas no Brasil: *Cristologia a partir da América Latina* (Petrópolis: Vozes, 1983). *Ressurreição da verdadeira Igreja* (São Paulo: Loyola 1982). *A oração de Jesus e a oração do cristão* (São Paulo: Loyola 1981).

Endereço: Mediterráneo, 50 — Jardines de Guadalupe — San Salvador — El Salvador - C.A.