

A EPISTEMOLOGIA TEOLÓGICA EM QUESTÃO DA DOR DO MUNDO GESTAR FUTURO

Érico João Hammes

RESUMO: A partir do conceito de Teologia como ciência da fé e de algumas questões de método, faz-se uma apresentação da obra B. Lonergan, sumariza-se o debate em torno da recuperação do conceito de lugar teológico e da Teologia como hermenêutica, para finalizar com indicações vindas da Teologia Latino-Americana. Defende-se uma Teologia dialogante e responsável frente à comunidade fiel e à realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia teológica, B. Lonergan, lugares teológicos, hermenêutica, teologia latino-americana.

ABSTRACT: From the concept of Theology as science of faith and some questions about method, it follows a presentation on B. Lonergan's transcendental method with an overview concerning the idea of *loci theologici* (theological setting) and Theology as hermeneutics, finishing up with some insights from Latin American Theology. A dialogical and responsible Theology is proposed in relation to the faith community and historical reality.

KEY-WORDS: Theological Epistemology, B. Lonergan, Loci Theologici, Theological settings Hermeneutics, Latin American Theology.

Introdução – Teologia ciência de Deus?

Quando se começa por analisar o sentido da Teologia, é preciso resolver uma questão introdutória aparentemente simples: o significado do nome da área de estudos. É um lugar comum afirmar a Teologia como discurso sobre Deus, pois o termo *Teologia* parece remeter imediatamente a Deus: palavra de ou sobre Deus, anúncio de Deus. E, de fato, há quem analise o sentido e o papel da Teologia a partir dessa relação, afirmando ser Deus o tema da Teologia¹. O risco dessa aproximação imediata está em omitir a fragilidade e o caráter provisório inerentes ao discurso humano sobre o mistério divino sempre frisado na tradição judaica e cristã. Tendo sua origem no mundo grego, onde podia ser uma narrativa a respeito dos deuses ou uma reflexão filosófica, o termo Teologia demorou a entrar no Cristianismo e só tardiamente foi adquirindo o sentido abrangente de reflexão das realidades da fé². Num primeiro momento, o termo expressava o estudo sobre Deus como Deus, em confronto com a atuação salvífica, a *economia*. *Sacra pagina* e *Sacra Doctrina* eram outras expressões usadas para designar o estudo relativo aos temas da fé. A partir do século XIII progressivamente se estabelece o termo *Theologia*.

Do que precede ressaltam-se algumas observações iniciais para a compreensão do sentido de Teologia³. Desde logo deve ter-se presente a impossibilidade de pensá-la como discurso a respeito de Deus sem mais. Certamente o Mistério Divino em si mesmo é um dos seus momentos, mas deve ser modulado a partir das contingências de seu acesso. A relação ao mundo e sua recíproca é outro aspecto central a ser tematizado; os testemunhos da referida relação, em especial a Escritura, constituem-se em conteúdo essencial desse esforço.

Para a exposição procede-se em seis aspectos: situação da Teologia como ciência da fé; a contribuição de B. Lonergan a respeito do método teológico; a recuperação do conceito de «lugar teológico» por parte da Teologia do século XX; Teologia como Hermenêutica; Teologia latino-americana.

¹ Cf., p. ex., P. EICHER, *Theologie: Eine Einführung in das Studium*, München: Kösel, 1980, pp. 13-44; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, pp. 299-302; J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona: Herder, 1985, pp. 380-399, esp. pp. 380-383.

² Para uma história da recepção do conceito cf. M.-J. CONGAR, “Théologie”, in A. VACANT (org.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey et Ané, 1947, v. 15, col. 341-346; J.-Y. LACOSTE, “Teologia”, in J.-Y. LACOSTE (org.), *Dicionário crítico de Teologia*, São Paulo: Loyola / Paulinas, 2004, pp. 1707-1708. De maneira mais extensa e com textos ilustrativos: C. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 548-560.

³ M. SECKLER fala em “três formas fundamentais de Teologia”: Anunciar Deus – no sentido das narrativas gregas; interesse racional em Deus – enquanto reflexão racional e filosófica; vontade de compreender a fé (cf. “Theologie als Glaubenswissenschaft”, in W. KERN (org.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg: Herder, 1988, v. 4, pp. 182-186).

1. Teologia como ciência da fé

Outra forma de se interpretar o termo Teologia consiste em ler a aplicação de seus princípios em sua história. A razão teológica surge de uma dupla intenção: dizer o mistério que se vive e aceita, e traduzi-lo a fim de, por um lado, aproximá-lo da pessoa fiel e, por outro, torná-lo acessível à interlocução externa. As formulações clássicas da Teologia como *fides quaerens intellectum* e *intellectus fidei*⁴, mostram essa relação à fé como seu objeto direto, comunicado nos testemunhos escritos e eclesiais (Escritura na Tradição), recebido e acolhido. Em outras palavras, a Teologia é ciência da fé, em que os dois termos devem ser destacados: é ciência e é da fé⁵. Segue daqui a condição da Teologia como atividade de segunda ordem⁶, precedida da fé como ato primeiro, e o Mistério divino (*Theos*) sendo refletido a partir dessa relação de fé. Poderia objetar-se que, assim entendida, a Teologia ficaria reduzida a uma pistologia, um estudo das condições da fé⁷. Na realidade, porém, apenas assume sua verdadeira situação de refletir o que crê a partir da revelação. De outro lado, como bem lembra K. Rahner, a própria fé traz em si o momento da reflexão, como responsabilidade crítica⁸. Portanto, a posterioridade da Teologia como ato segundo deve ser relativizada em favor da estrita pertinência reflexiva da fé.

Ao ser definida não mais simplesmente como discurso a respeito de Deus, a Teologia se aproxima da condição humana de relação mediada ao Transcendente. A fé pode ser disponibilizada e visualizada em várias de suas expressões, assim como suas atitudes. Pode ser interrogada diretamente por seus observadores e questionada em suas pretensões. Daí surge, de fato, sua reação. Poderia demonstrar-se que a Teologia cristã acontece na circularidade entre o intuito de responder às interrogações levantadas contra as convicções da comunidade seguidora primitiva e a autocompreensão da

⁴ Como lembra M.-J. CONGAR (“Théologie”, *art. cit.*, col. 351), Agostinho chega à fórmula *intellige ut credas, crede ut intelligas* (Cf., p. ex., *Sermo* 43, in P. MIGNE, *Patrologia Latina*, v. 38, col. 254-258) a partir de Is 7,9, na versão latina da Septuaginta: “Nisi credideritis, non intelligetis”, à diferença da Vulgata e do texto hebraico: “Nisi credideritis, non permanebitis [subsistetis]” (“Se não crerdes, não permaneceréis [subsistireis]”). Referência semelhante na *Carta 120*, traduzida em C. BOFF, *Teoria do método teológico*, *op. cit.*, p. 108.

⁵ Como é formulado por K. RAHNER, “Teologia é ciência da fé (Glaubenswissenschaft), i. é, esclarecimento e desenvolvimento reflexivos, conduzidos metodologicamente, da revelação de Deus captada e aceita na fé”. De outra parte, vista da perspectiva cristã, é também “ciência da fé (Glaubenswissenschaft), mais precisamente da fé cristã [...] na medida em que a fé cristã é base, norma e objetiva dessa ciência” (“Theologie”, in K. RAHNER / A. DARLAP (orgs.), *Sacramentum Mundi*, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1969, v. 4, col. 860-874, aqui col. 862s).

⁶ Cf. M. SECKLER, “Glaubenswissenschaft”, in W. KASPER (org.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder [Sonderausgabe], 2006, v. 4, col. 726.

⁷ *Ibid.* col. 729.

⁸ Cf. “Theologie”, in K. RAHNER / A. DARLAP, *Sacramentum Mundi*, *op. cit.*, col. 860-874, aqui col. 863.

fé. Ao longo dos séculos foi assumindo as interrogações postas e desenvolvendo sua compreensão comunicativa. Desse processo, conforme M. Seckler⁹, podem identificar-se como principais momentos constitutivos: 1) o âmbito objetivo da Teologia é formalmente Deus, seja Deus em si mesmo ou sua relação com o mundo e o ser humano; 2) as duas fontes de conhecimento são a razão e a revelação, com primazia para a última; 3) seu objeto verdadeiro e subjetivo é a fé enquanto ato de crer e conteúdo; 4) seu lugar social é a Igreja, onde se dá a audição da Palavra e sua proclamação, e onde o Logos bíblico se torna realidade presente; 5) como *ciência* da fé a Teologia está obrigada às normas da cientificidade, devendo corresponder às condições transformadoras da própria ciência.

Teologia, portanto, no sentido e na forma atual de percepção de conhecimento deve ser entendida como interpretação da fé em vista da comunicação e convivência humana.

2. Questões de método teológico

Quando se ouve falar de método em Teologia, normalmente se pensa em fontes e elaboração atualizadora. Nos livros de introdução a tendência é reduzir o tema a algumas poucas páginas. Na história recente podem ser identificados dois movimentos fundamentais na transformação metodológica: o Concílio Vaticano II e as teologias regionais. Num primeiro momento a centralidade animadora da Escritura – resultado de meio século de pesquisas – é consagrada no Concílio Vaticano II. Além do método adotado nos textos conciliares, as orientações para a formação em Teologia afirmam explicitamente o estudo da Bíblia como «alma da Teologia» (cf. *Dei Verbum* 24; *Optatam Totius* 16) que deve ser o seu primeiro momento e seu ponto de partida. Por conseguinte, a própria Bíblia se torna um objeto especial de pesquisas. Junto com a Escritura, a consciência da historicidade e o valor da grande Tradição¹⁰, dão ao discurso da fé uma nova qualidade na defesa de si mesma e frente ao mundo.

Num segundo momento, as realidades locais e regionais passam a influir de maneira decisiva a tarefa teológica. É quando surgem as teologias contextuais, seguidas pelas culturais e de gênero, entre outras.

Tem-se aí uma transformação na epistemologia teológica, semelhante à das grandes inflexões históricas – Patrística, Escolástica e Trento, por exemplo – quando os momentos anteriores de fadiga metodológica e inadequação às exigências do momento são superados em novos estágios. Assim, na

⁹ Cf. "Theologie als Glaubenswissenschaft", in W. KERN (org.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, op. cit., pp. 180-237, aqui pp. 194-195.

¹⁰ Cf. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, Paris: Fayard, 1960-1963, 2 vol.

alta Escolástica a recepção do pensamento aristotélico introduziu o realismo metafísico, servindo para situar a Teologia na vanguarda do diálogo com o pensamento da época. No século XVI, o confronto com o humanismo, a Reforma e as descobertas de novos continentes possibilitaram o início do reconhecimento prático da pertinência teológica das realidades políticas (Direito dos Povos, p. ex.). É nesse tempo também que se valoriza o sistema dos «lugares teológicos», de que se falará mais adiante, consagrando a presença do não-teológico no teológico.

De modo análogo, o Vaticano II, ao valorizar a sensibilidade com a realidade externa à Igreja, consagrou o critério teológico da significação pública, eventualmente negligenciada nos momentos de crise de relações, mas de fato sempre atuante na Teologia. O critério de certeza deixa de ser essencialista, com presunção ontológica, para incorporar a relacionalidade e a fidelidade. Como exemplo, basta comparar o sumário do primeiro volume do manual de Mathias Scheeben¹¹ com o tomo correspondente de *Mysterium Salutis*¹². Mesmo sendo criativa para o seu tempo, a obra de Scheeben está marcada pela idéia da objetividade da Teologia: “princípios objetivos do conhecimento teológico” ou “transmissão e validação objetiva da revelação”. Já *Mysterium Salutis*, embora não se proponha como epistemologia¹³, depois de situar a Teologia a partir da salvação, analisa os processos de interpretação e elaboração, incluindo a perspectiva ecumênica e a condição da fé na estrutura do “ouvinte da palavra”. O ser humano em sua condição existencial e fiel, diante das novas questões do mundo, deve ser capaz de responder de forma competente e autêntica às suas interpeleções, numa reflexão a partir da Bíblia e da história da salvação.

3. Bernard J. F. Lonergan

Entre Scheeben e *Mysterium Salutis*, deve mencionar-se a contribuição do neotomismo para a refundição metodológica, em particular o método transcendental, com a elaboração especial de Bernard Lonergan¹⁴. Depois

¹¹ A primeira edição data de 1874, com sucessivas reimpressões até 1933. Usa-se aqui a segunda edição, publicada por M. GRABMANN, nos *Gesammelte Schriften*: M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik: erstes Buch – Theologische Erkenntnislehre*, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1948.

¹² Cf. J. FEINER / M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, Bd. 1: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln: Benziger, 1965 [trad. bras. Petrópolis: Vozes].

¹³ Na seção final desse volume, o tema da cientificidade da Teologia é abordado como “sabedoria da Teologia pelo caminho da ciência” (pp. 905-977), com atenção particular ao conceito de Tomás de Aquino (pp. 965-977).

¹⁴ Cf. B. LONERGAN, *Method in Theology*, London: Darton, Longman and Todd, 1972. Aqui se usa a trad. italiana: *Il metodo in teologia.*, 2ª ed., Brescia: Queriniana, 1985. Para o que segue, cf. esp. o cap. primeiro, sobre o método, o cap. quinto, sobre as especializações e toda segunda parte, com a descrição das funções especializadas. Uma

de apresentar uma noção preliminar de método em geral, o autor passa às operações e ao método transcendental. Define método como um “esquema normativo de operações recorrentes e conexas entre si, que produzem resultados cumulativos e progressivos”, afastando-se da idéia muito comum de ser apenas um conjunto de regras¹⁵. As operações científicas fundamentais da inteligência humana são experiência, inteligência, juízo e decisão¹⁶, às quais correspondem quatro níveis de consciência: o empírico, o intelectual, o racional e o responsável¹⁷.

É o dinamismo do entender humano, pelo qual se avança “do puro experimentar ao compreender, do puro compreender, à verdade e à realidade, do conhecimento dos fatos, à ação responsável”¹⁸. O Autor canadense chama atenção para a dinamicidade dessa concepção, praticada nas ciências modernas, em contraste com a estática de Aristóteles ou também a dialética hegeliana, “fechada num sistema completo” e que muitas vezes apenas lidam com operações estritamente lógicas¹⁹. É chamado de transcendental “porque os resultados de que trata não estão categorialmente limitados a um campo ou a um objeto particular, mas dizem respeito a qualquer resultado que poderia ser entendido pelas noções transcendentais completamente abertas”. Ao contrário de outros métodos, sempre restritos, esse quer “ir ao encontro das exigências e fazer uso das possibilidades da mente humana como tal”²⁰. Em outras palavras, quer demonstrar a semelhança entre o fazer teológico e científico em geral, de tal maneira que a Teologia apareça como produto de sujeitos que “têm uma mente e dela fazem uso”, intensificando a consciência aplicada ao conhecer²¹.

No caso particular da Teologia, o método transcendental, assim entendido, se concretiza aplicando os quatro níveis de consciência aos seus dois momentos originários: audição da palavra e testemunho, traduzíveis também como teologia *in oratione obliqua* (o que as fontes dizem a respeito de

breve apresentação e indicação dos passos de desenvolvimento podem ser encontradas em G. TRAPPANI, “Il metodo teologico di B. Lonergan”, *Ho Theologos* 22 (2004) 349-372.

¹⁵ B. LONERGAN, *Il metodo*, op. cit., p. 27; cf. nota 4, p. 36.

¹⁶ Cf. *ibid.* p. 37.

¹⁷ Cf. *ibid.* p. 31.

¹⁸ Cf. *ibid.* p. 34.

¹⁹ Cf. *ibid.* p. 28.

²⁰ *Il metodo*, p. 37. O método transcendental está baseado no modo de compreensão transcendental de entender os dados da realidade. Enquanto o modo categorial consiste na inteligência circunstancial, limitada ao horizonte próximo da experiência, ou da abordagem experimental, como nas ciências modernas, o modo transcendental abrange as perguntas anteriores às respostas, diz respeito à raiz do compreender, como *a priori* que vai além do que é conhecido, suscitando sempre novas questões, em busca da verdade (cf. pp. 33-34).

²¹ Cf. *Il metodo*, op. cit., pp. 47-48. “O método transcendental é parte constitutiva do método especial da Teologia, assim como é parte constitutiva dos métodos especiais próprios das ciências naturais e humanas” (*Ibid.* p. 46).

Deus) e teologia *in oratione recta* na qual se encaram os problemas do presente, à luz do passado e em vista do futuro²². Chega-se, assim, a oito especializações funcionais: quatro relativas ao primeiro momento originário e quatro, ao segundo.

Fazem parte do momento da teologia *in oratione obliqua*: 1) a pesquisa, que pode ser especial – quando recolhe os dados a respeito de um tema muito delimitado –, ou geral, quando reúne o que existe para o conjunto da Teologia (manuscritos, edições e assim por diante); 2) a interpretação, que explicita o conteúdo, recuperando seu sentido, nas condições do sujeito que tem seu próprio mundo de representações e interesses; 3) a história, seja enquanto descrição da atividade humana, ou enquanto relativa aos diferentes movimentos – inclusive a Teologia – seja em sua visão geral, consciente, igualmente, das implicações subjetivas que afetam sua percepção; 4) a dialética entendida como “apologética generalizada, conduzida em espírito ecumênico” em vista da compreensão comum, para além das divergências, sem eliminá-las. Essas quatro primeiras especializações funcionais correspondem respectivamente aos níveis de consciência: da experiência (os dados), da inteligência (a interpretação), do juízo (a história) e da decisão que corresponde ao reconhecimento dos valores presentes na história, com suas contradições e debates²³.

A Teologia como tarefa ante o futuro, *in oratione recta*, realiza-se nas quatro especializações funcionais seguintes: 5) fundação, que é a conversão tematizada e objetivada, tornando-se o horizonte no qual as doutrinas adquirem sentido e permitem a seleção do que é essencial para corresponder ao cristianismo; 6) doutrinas, fórmulas que expressam “juízos de fato e de valor” diante dos dados apresentados, das divergências e discussões, à luz do “horizonte da fundação”; 7) sistemática enquanto elabora e explicita o significado das doutrinas transformando-as em conceitos e sistemas; 8) comunicação, ou seja, a relação com a realidade externa, com outras ciências, a tradução para as culturas e modos de pensar e a adaptação aos diferentes meios de comunicação com os seres humanos. Na relação com os níveis de consciência, a ordem aqui é inversa. As primeiras especializações culminam na conversão; as segundas partem daí. Tem-se, então, a fundação como correspondente à decisão; a doutrina, ao juízo; a sistemática, à inteligência; a comunicação, aos dados a serem disponibilizados para o presente e para o futuro²⁴.

²² Cf. *ibid.* p. 152.

²³ Cf. *ibid.* pp. 152s.

²⁴ Cf. *ibid.* pp. 154s. “Como a primeira fase sobe da multiplicidade quase sem fim dos dados a uma unidade interpretativa, depois narrativa e depois dialética, assim a segunda fase desce da unidade de um horizonte de base às quase infinitamente variadas sensibilidades, mentalidades, interesses e gostos do gênero humano” (*Ibid.* p. 161).

Do ponto de vista da epistemologia, deve sublinhar-se a centralidade da dialética e da fundação baseada na conversão, como convergência e irradiação da Teologia, ressaltando-se a amplitude da conversão enquanto resposta pessoal existencial, comunitária e histórica²⁵. Considerando a Teologia como um processo de elaboração, de diferenciação de consciência ou “volta para a idéia”²⁶, caracteriza-se o distanciamento frente à vivência religiosa como tal. Na medida em que se aplica o pensamento à fé, e a consciência aceita suas exigências de responsabilidade, cresce o rigor da elaboração, inclusive em direção ao status acadêmico. Como ciência exerce, portanto, uma função permanente de ajuste da tradição consigo mesma, ao contemplar a doutrina em sua história, no confronto com as exigências de comunicação atual. Cabe-lhe, por isso, a tarefa de relacionar a fé com as exigências do próprio mundo em que vive. Sendo uma atividade que, em sua estrutura profunda, não se distingue das demais ciências, tem a tarefa de participar de sua mesma responsabilidade na elaboração da vida, da história e do mundo. Na sua especificidade de ser a idéia, razão, pensamento de uma religião, no caso o cristianismo, é chamada a garantir que este não se isole em si mesmo, mas contribua com as demais tradições e religiões com seu testemunho em favor da humanidade e da vida.

Ao demonstrar que o método transcendental é parte constitutiva do teológico, enquanto método especial, sendo nisto comum às demais ciências, Lonergan evidencia o caráter científico da Teologia e lhe coloca as exigências correspondentes. Pela mesma razão, a Teologia não ocupa um lugar privilegiado de rainha do saber a quem as demais ciências, começando pela Filosofia, estariam submetidas como servas (*ancillae theologiae*)²⁷. Por outro lado, na medida em que opera com a multiplicidade das culturas, necessariamente a Teologia se torna plural²⁸.

4. Reelaboração dos «lugares teológicos»

Na história das transformações epistemológicas do século XX deve registrar-se também a discussão em torno da obra clássica *De Locis Theologicis*,

²⁵ Cf. *ibid.* p. 150.

²⁶ B. LONERGAN (cf. *Il metodo*, p. ex., pp. 158, 161) toma de G. SIMMEL, a expressão „Wendung zur Idee“ para falar da Teologia.

²⁷ Cf. *ibid.* pp. 46s.

²⁸ B. LONERGAN aborda o tema do pluralismo sob o ponto de vista das religiões (cf. pp. 294-299) e sob o ponto de vista da doutrina (cf. pp. 344-348). Deve registrar-se aqui a posição semelhante de K. RAHNER, que em diferentes momentos chama atenção para o fato das várias correntes de Filosofia, cuja influência leva necessariamente ao pluralismo na Teologia (cf., p. ex., K. RAHNER, “Philosophie und Philosophieren in der Theologie”, in ID., *Schriften zur Theologie*, v. 8, pp. 66-87, aqui pp. 73-87).

de Melchior Cano (1509-1560)²⁹. Mais do que de uma obra, trata-se, evidentemente, de uma sistematização de método e epistemologia, vigentes ao longo dos quatro séculos seguintes. Apesar das reservas ocasionais, a estruturação proposta por Melchior Cano parece expressar um componente essencial da Teologia: a base material e sua articulação³⁰.

Inspirado em Aristóteles e em Cícero, o teólogo de Salamanca elabora uma estrutura com vistas ao pensamento da fé, a partir de sedes argumentativas, os chamados lugares teológicos, em número de dez: 1) a autoridade das Sagradas Escrituras, 2) a autoridade das tradições orais de Cristo e dos Apóstolos, 3) a autoridade da Igreja Católica, 4) a autoridade dos concílios ecumênicos, 5) a autoridade da Igreja romana, 6) a autoridade dos Santos Padres (literalmente, os antigos santos), 7) a autoridade dos teólogos escolásticos, 8) a razão natural, 9) a autoridade dos filósofos, e 10) a autoridade da história humana. Como observa com razão M. Seckler³¹, o fato de M. Cano chamar aos primeiros sete de lugares teológicos próprios e aos três últimos de adscritos (*ascripticii*) não quer dizer que estes não sejam teológicos. É o conjunto dos dez que compõe a estrutura argumentativa da Teologia, portanto a razão, a Filosofia e a História integram o arcabouço da ciência da fé, embora não sejam exclusivos da Teologia³². Uma segunda observação é que no elenco, assim como em boa parte dos títulos dos respectivos capítulos, afora a razão humana, aparece o qualificativo de autoridade (*auctoritas*)³³. A revelação divina, atestada em diferentes instâncias, garante a qualidade científica. Não se trata de opiniões discutíveis, mas de uma certeza garantida de fora.

Sem entrar nos detalhes da exposição de M. Cano, importa sublinhar aqui o caráter estruturante e hierarquizador do seu sistema para a epistemologia teológica. A Teologia é uma ciência a respeito de uma fé, quer dizer, de uma forma de se relacionar, de existir e atuar no mundo e na história, ao mesmo tempo em que toma essa relação como ponto de partida de pensamento, em vista de sua transformação. A ciência está não no ponto de

²⁹ Cf. C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., pp. 198-205, especialmente, p. 204. Para uma lista dos principais estudos recentes, cf. C. MICHON / G. NARCISSE, “Lugares teológicos”, in J. Y. LACOSTE (org.), *Dicionário crítico de Teologia*, op. cit., p. 1059; ademais, P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster: Aschendorff, 2003, esp. pp. 162-166; 207-253; M. SECKLER, “Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos”, *Theologische Quartalschrift* 187 (2007) 1-20.

³⁰ “É uma estrutura pela qual a Teologia articula suas instâncias mediadoras históricas, como forma lingüística da fé escatológica testemunhada uma vez por todas em Cristo” (P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, op. cit., p. 163). Cf. recentemente M. SECKLER, “Die Communio-Ekklesiologie”, *art. cit.*, pp. 1-20.

³¹ Cf. M. SECKLER, “Die Communio-Ekklesiologie”, *art. cit.*, p. 8.

³² Cf. P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, op. cit., p. 164.

³³ O texto consultado de M. CANO é da *Opera Omnia*, edição T. M. Cucchi, Roma: Forzani, 1890, vol. 1. O elenco geral aparece em 1/1 (Liber Primus, caput I).

partida, mas na maneira como esse ponto de partida é recebido e articulado com a realidade. Materialmente M. Cano inicia com a Sagrada Escritura e a Tradição como os lugares constitutivos. Seguem os demais lugares próprios como testemunhas, com destaque especial para a comunidade eclesial, isto é, a Igreja em seu todo. Os próximos quatro lugares – os concílios, a Igreja romana, os Santos Padres, os teólogos escolásticos e canonistas – constituem momentos específicos responsáveis pela garantia da tradição constitutiva na Igreja. Finalmente, os lugares compartilhados com as demais ciências. A razão ocupa um lugar especial, não sendo qualificada como *auctoritas*, por ser, nas palavras de P. Hünermann, “aquela razoabilidade que atravessa e possibilita toda ciência e conhecimento nas suas diferentes formas”³⁴. A Filosofia e o Direito que a acompanham, são autoridades na medida em que seus argumentos e conclusões têm relevância para a Teologia. A História, finalmente, interessa pela dependência da Teologia em relação à mesma.

Num primeiro balanço é preciso destacar o valor da contribuição de Melchior Cano para a epistemologia teológica. Especialmente levando em conta o contexto do século XVI, o *De loci theologici* representa uma capacitação para dar conta das questões levantadas pela Reforma e pela situação interna da Igreja. Traduz a consciência de uma assimilação das transformações eclesiais, científicas e filosóficas do período. Em seu conjunto, demonstra a constante correspondência aos interrogantes da época e a incorporação dos métodos e resultados científicos disponíveis. Credita ao fazer teológico a responsabilidade para com o seu tempo e contexto em fidelidade à herança da fé, superando o método dos simples comentários aos textos anteriores (às *Sentenças* de Pedro Lombardo, ou da *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, por exemplo)³⁵.

Seria presunçoso, contudo, imaginar que essa estruturação fosse uma espécie de cânon teológico intocável³⁶. Além do fato de historicamente haver gerado uma espécie de positivismo teológico, na medida em que a manualística se contentou em elencar as citações de autoridades, sem a leitura das fontes no seu contexto, as transformações pelas quais passou a Teologia nos séculos posteriores mudaram a epistemologia. A razão mu-

³⁴ P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, op. cit., p. 166, n. 280.

³⁵ Cf. B. LONERGAN, *Il metodo*, op. cit., p. 299. Como nota corretamente M. SECKLER (“Die Communio-Ekklesiologie”, art. cit., p. 12), “o fato de mais tarde os *loci theologici* terem sido igualados a «*dicta probantia*» não corresponde ao conceito de *topos* de Melchior Cano”.

³⁶ Contra M. SECKLER (cf. “Die Communio-Ekklesiologie”, art. cit., p. 12; *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg: Herder, 1988, p. 223, n. 11) para quem os dez lugares só precisariam uma explicitação para incluírem eventuais novos lugares de argumentos. C. BOFF, *Teologia e prática*, Petrópolis: Vozes, 1978, p. 157, por sua vez, critica a multiplicação selvagem dos lugares teológicos, mas é aceita sem restrições por E. KLINGER, *Armut eine Herausforderung Gottes: Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zurich: Benziger, 1990, p. 303 n. 99.

dou sua condição, a História assumiu contornos totalmente novos, as ciências positivas passaram ao primeiro plano dos centros de investigação, e o próprio cristianismo adquiriu outra fisionomia.

O Concílio Vaticano II representou nesse sentido uma realização exemplar. Foi a Teologia rigorosamente fiel à lógica da fé, a partir da Escritura na Tradição, exercendo o diálogo racional com a história e a realidade, que permitiu formular a autocompreensão contextualizada e dinâmica da comunidade de fé. Decisivo nessa realização foi a localização epistemológica da Sagrada Escritura, afirmada como alma da Teologia. Não se trata apenas da confirmação de seu lugar privilegiado, enquanto lugar teológico primário³⁷, mas do caráter de conteúdo fundamental, como testemunho da autocomunicação divina. Além disso, a inclusão dos métodos exegéticos faz da Bíblia também um objeto, um tema de Teologia. Ou seja, ela mesma precisa de lugar para ser lugar: a comunidade cristã, a tradição interpretativa, o pensamento atual, a história e a realidade como um todo. Em outras palavras, todos os demais lugares interagem com a Escritura para torná-la o lugar primeiro que é. Nesse exemplo pode reconhecer-se uma das dinâmicas atuantes na transformação por que passam os lugares teológicos.

Mais recentemente, a discussão em torno da obra de Melchior Cano ocupa-se, por um lado, da atualização desses lugares em vista da consciência atual da Igreja, e, de outro, da possibilidade de incluir “novos lugares”³⁸. A Escritura e Tradição Apostólica, já descritas acima como uma unidade profunda, são constitutivos fundadores da fé e, por isso, princípios unificadores da Teologia. A Igreja como um todo, no Concílio Vaticano II foi definida como sendo o povo de Deus, cabendo-lhe, portanto, ser portadora e responsável pela fé, sem distinções de ordem hierárquica, nesse momento. A liturgia, os sinais dos tempos, a herança de outras confissões e mesmo outras religiões, as culturas dos povos, as realidades sociais, o desenvolvimento das ciências positivas, entre outros, poderiam ser acrescentados como lugares da Teologia. A partir da América Latina, em consonância com o Concílio Vaticano II, a opção preferencial pelos pobres, a ser estudada abaixo, bem como o empenho mundial pela paz e a não violência, caracterizam o novo lugar teológico da sociedade. No tocante à

³⁷ Conforme as precisões feitas por H. J. POTTMEYER (“Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung”, in W. KERN (org.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, op. cit., vol. 4, p. 124-152, aqui 144s) a *norma suprema*, *norma non normata* da fé e do conhecimento teológico é a Palavra de Deus. A Escritura, como texto inspirado pelo Espírito Santo, é a norma primária, *norma normata primaria*, regra máxima da fé. A tradição posterior, que se realiza pela Igreja conduzida pelo Espírito constitui-se como norma secundária, *norma normata secundaria*.

³⁸ Cf. especialmente P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, op. cit., esp. p. 207-253; cf. C. GEFFRÉ, *Como fazer Teologia hoje?: Hermenêutica teológica*, São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 27-29. Para o caso da Liturgia, como lugar teológico, ver tb. B. FORTE, *A Teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991, p. 167; P. DODELINGER, “Du donner corps à la raison de la foi”, in J. FANTINO (org.), *La théologie en question*, Paris: Cerf, 2007, pp. 145-164, esp. p. 154.

Filosofia, não apenas a escolástica ou o tomismo, mas, em princípio, todas as correntes atuais, enquanto razão em exercício, são interlocutoras para a formulação e conceitualização da fé.

Para a Epistemologia Teológica atual, merece atenção especial a força crescente dos “outros” lugares na compreensão do divino, «ouvido da Escritura e Tradição» pela comunidade fiel, em vista da comunicação e das (re)leituras. O “outro” lugar, em certo sentido, possui a função de oferecer a palavra com a qual a *Palavra* pode ser dita e se torna acessível, não só a quem a aceita (a pessoa fiel), mas também aos demais âmbitos, como as ciências, culturas e pessoas não pertencentes.

É na seqüência desse movimento que é preciso abordar a hermenêutica, enquanto condição explicitada da Teologia.

5. A Teologia como hermenêutica

Por ser palavra, *logos*, a Teologia necessariamente acontece como hermenêutica, isto é, interpretação³⁹, no sentido explicitado por C. Geffré, “como dimensão interior da razão teológica”⁴⁰. Considerando o fato anteriormente estabelecido de a Teologia ser *intellectus fidei*, como *fides quae* e *fides qua*, o seu tema sempre serão os textos da fé, sua recepção, sua vivência e sua comunicação. Em outras palavras, textos gerados sobre textos em vista de uma vida e atitudes correspondentes⁴¹. É uma relação entre o texto bíblico e tradicional como portador de um sentido que se concretiza no encontro com o leitor fiel, o qual anteriormente reconheceu naquele

³⁹ Cf. G. WIELAND et alii, “Hermeneutik”, in KASPER (org.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, op. cit., v. 5, col. 1-9. Em palavras de D. TRACY (*The Analogical Imagination*, London: SCM Press, 1981, p. 104), “[a] Teologia sistemática contemporânea pode ser entendida como fundamentalmente hermenêutica”. Para outro autor, “[a] Teologia é hermenêutica por natureza, pois estuda uma tradição transmitida em larga medida por textos e suas interpretações” (W. G. JEANROND, *Introduction à l’herméneutique théologique*, Paris: Cerf, 1995, p. 16; cf. tb. ID., “O caráter hermenêutico da Teologia”, in R. GIBELLINI (org.), *Perspectivas teológicas para o século XXI*, Aparecida: Santuário, 2005, pp. 45-65, esp. pp. 45-46). C. BOFF, embora reconheça o caráter hermenêutico da Teologia, prefere reservar o termo em seu sentido técnico estrito para interpretação dos grandes textos e, no mais, “falar simplesmente em teologia ou em discurso, teoria, análise ou razão teológica” (*Teoria do método teológico*, op. cit., pp. 85-89, aqui p. 89).

⁴⁰ Cf. C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar: A virada hermenêutica da Teologia*, Petrópolis: Vozes, 2004, p. 29; cf. tb. ID., *Como fazer Teologia hoje?*, op. cit., especialmente a primeira parte, pp. 17-102; B. FORTE, *A Teologia como companhia, memória e profecia*, op. cit., pp. 169-173.

⁴¹ “Nós cremos no Deus de Jesus Cristo, não na Bíblia; mas cremos nesse Deus e na revelação divina em Jesus Cristo por meio dos textos bíblicos e da tradição cristã porque somente por meio do testemunho textual podemos ter acesso ao evento e à pessoa de Jesus Cristo” (W. JEANROND, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Dublin: Gil and Macmillan, 1988, p. 150).

uma instância autoritativa. Ao longo de sua história, a ciência da fé sempre se preocupou, de algum modo, com as condições de acesso e leitura de textos⁴². O que distingue a situação atual é a chamada “virada hermenêutica”, associada à “virada lingüística”⁴³ em que os textos e a tradição são vistos como realidade a ser interpretada e não simplesmente repetida ou entregue à arbitrariedade subjetiva, ou de uma redução ao sujeito. A consciência de ser hermenêutica transforma a Teologia num ato de responsabilidade em que as condições do leitor ou leitora são conscientizadas como parte da descoberta ou formulação do sentido do texto, em fidelidade criativa à comunidade e com a possibilidade comunicativa aos demais. O sentido, portanto, não é arbitrário, mas se regula na fusão de obediências que geraram o texto e que o recebem⁴⁴. Sob esse ponto de vista, o que os textos e tradições dizem, é também o que permitem dizer e o que liberam de compreensão e sentido. Fazer Teologia é, então, produzir sentido entre o texto, a realidade da leitura e a leitura da realidade visando sua transformação pela prática ou caridade.

O texto, seja ele bíblico, dogmático, magisterial, litúrgico ou tradicional, mantém sua qualidade normativa exatamente por oferecer sentido em qualquer tempo e lugar⁴⁵. Mas essa qualidade, por um lado, o torna aberto, capaz de gerar novos sentidos e ser mais do que um em-si apropriável e transferível, embora, por outro, sua leitura, no caso da comunidade cristã, dependa dessa comunidade interpretativa e, portanto, não seja arbitrário em seu sentido. É a circularidade hermenêutica entre leitura e texto, Escritura, dogma e tradição, o que em Teologia significa a referencialidade e criticidade recíproca. A primeira circularidade, mais imediata, é mais fácil

⁴² A história da Hermenêutica Teológica geralmente é apresentada em dois grandes momentos: Das origens ao Iluminismo; De Schleiermacher à atualidade, destacando-se nesse último período a hermenêutica filosófica (F. Schleiermacher a P. Ricoeur) e a Teológica em que se consideram especialmente K. Barth, R. Bultmann, e a chamada nova hermenêutica de E. Fuchs e G. Ebeling. Devem incluir-se hoje, entre outros, D. Tracy e C. Geffré (Cf. H. RIEDLINGER, *Hermeneutik 1: Bis Schleiermacher* [Em preparação]; F. MUSSNER, *Hermeneutik 2: Von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., 1976, in M. SCHMAUS et alii [orgs.], *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg: Herder, vol. 1, fasc. 3/a, 3/b; W. G. JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique*, op. cit., pp. 22-223; de maneira mais breve, ID. “O caráter hermenêutico da Teologia”, in R. GIBELLINI, *Perspectivas teológicas para o século XXI*, op. cit., pp. 45-65).

⁴³ “É evidente que a virada hermenêutica é indissociável da virada lingüística” (C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, op. cit., p. 30). Mais adiante insiste: “Não existe saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre interpretação” (p. 33).

⁴⁴ A idéia da fusão de obediências está inspirada na “fusão de horizontes”, proposta por H.-G. GADAMER (Cf. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., Tübingen: J.C. B. Mohr, 1975, pp. 284-289). P. RICOEUR (“Entre Filosofia e Teologia II: nomear Deus”, in ID., *Nas fronteiras da Filosofia*, São Paulo: Loyola, 1966, pp. 191-204, aqui p. 181) reconhece no ser ouvinte a atitude fundamental para romper a tentação de uma filosofia sem pressuposições.

⁴⁵ É o que D. TRACY qualifica de “clássico religioso” à semelhança de outros clássicos, como da literatura, p. ex. (Cf. *Analogical imagination*, pp. 99-230).

de ser entendida, na medida em que lembra a pré-compreensão do leitor ou leitora para elaborar um sentido do texto. Menos comum é a segunda circularidade, segundo a qual o texto interpretativo deve refazer-se retrospectiva e prospectivamente, verificando sua fidelidade ao texto original e sua pertinência ao presente e futuro, em vista da fidelidade ao passado. Trata-se da hermenêutica dogmática, a ser feita com os recursos dos avanços das Ciências Bíblicas, da História e das demais ciências⁴⁶.

Nesse contexto, devem mencionar-se algumas regras que permitam reconhecer a validade da hermenêutica enquanto método, e da interpretação como expressão de identidade fiel da Teologia. Essas regras são importantes, não apenas devido a notáveis resistências e reservas à Hermenêutica na Teologia, mas também para garantir a cientificidade da interpretação⁴⁷. Em primeiro lugar, a hermenêutica supõe a realidade e a verdade como horizonte de busca. Não se trata de uma invenção subjetiva ou arbitrária. Daí que a interpretação bíblica necessariamente exige os métodos histórico-críticos de estabelecimento do texto, assim como o pressuposto da acessibilidade a Jesus de Nazaré com sua prática e seu destino (E. Käsemann). A interpretação crítica da Tradição e do Magistério, em terceiro lugar, visa a fidelidade e autenticidade maior; não sua destruição ou ab-rogação. Toda interpretação tem, portanto, um compromisso com o conteúdo da fé, com a história e a práxis dessa mesma fé, com as pessoas que a vivem no presente, com suas dores e angústias, alegrias e esperanças, e com as pessoas que hoje e amanhã farão parte do destino comum.

A mudança epistemológica fundamental, operada na Teologia pela hermenêutica, está no reconhecimento da interpretação, no lugar do saber, como a verdade do seu método. O deslocamento para a interpretação, ao invés de negar o saber, explicita sua verdadeira condição: a distância entre o saber, enquanto apropriação integral do mistério, e o testemunho como parte da interpretação; significa passar da compreensão de verdade como adequação da mente à coisa para um encontro com a Revelação, não como comunicação de verdades, mas como ato do próprio mistério divino que se autocomunica em seu Filho à humanidade.

O “outro” lugar é exatamente aquele enquanto concretiza e define a interlocução do lugar “próprio”, mormente a Escritura. Com efeito, assim como a Bíblia, por si mesma, sem o Espírito vivificante, seria letra morta, da mesma sorte permaneceria ineficaz sem o contexto ao qual se dirige.

⁴⁶ Cf., p. ex., A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, 2ª ed., Brescia: Queriniana, 1985; P. SCHOONENBERG et alii, *L'interpretazione del dogma*, Brescia: Queriniana, 1971; C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, op. cit., pp. 49-51; 65-81.

⁴⁷ Para o que segue, cf. K. LEHMANN, “Hermeneutik”, in K. RAHNER / A. DARLAP (orgs.), *Sacramentum mundi*, op. cit., vol. 2, col. 682-683; C. GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, op. cit., pp. 52-53; 69-80.

A transformação, para não dizer ruptura, epistemológica da Teologia recente com o período pós-tridentino revela-se ainda mais fecunda nas teologias contextuais e regionais, como se pode verificar no caso da Teologia Latino-Americana.

6. Estrutura epistemológica latino-americana

As seções anteriores já deram a entender, por diferentes caminhos, que a Teologia se elabora em relação estreita com a comunidade de fé, seu tempo, seu pensamento e sob a responsabilidade de seus pensadores e pensadoras. No caso da América Latina, o maior desenvolvimento se deu justamente nos últimos 40 anos, em sintonia com a construção de uma identidade regional da fé e uma consciência de pensamento próprio. A título de exemplo, sejam mencionadas aqui dois autores representativos: Clodovis Boff e Jon Sobrino.

6.1 Clodovis Boff

Devem-se a Clodovis Boff duas sistematizações importantes para a Epistemologia Teológica na América Latina: *Teoria e Prática* e *Teoria do método teológico*⁴⁸. Na raiz dessa Teologia está a sensibilidade com os chamados «sinais dos tempos»⁴⁹, a relação estreita entre a realidade externa e a fé cristã. Em linguagem pastoral essa vinculação se dá no método Ver-Julgar-Agir, tecnicamente formulado em termos de mediação sócio-analítica, hermenêutica e prática. Na descrição do método, porém, não aparece claramente o lugar do pensamento pensante, o «esforço do conceito», na expressão de Hegel⁵⁰, que permite elaborar a relação entre fé e realidade. É verdade que no esquema elaborado por C. Boff, o pensamento pensante aparece na fase preliminar à Teologia, mas não acompanha a mediação hermenêutica, por exemplo. O resultado é que a Teologia nessas condições fica a dever para os conceitos operativos, necessários na prática,

⁴⁸ *Teologia e prática*, Petrópolis: Vozes, 1978; *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. Cf. tb. “Epistemología y método de la teología de la liberación”, in I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis*, Madrid: Trotta, 1990, v. 1, pp. 79-113, esp. pp. 99-113. Para uma apresentação do primeiro e último textos, cf. A. BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la Teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994) 207-254.

⁴⁹ A intenção original de C. BOFF era justamente estudar o tema dos sinais dos tempos (cf. sua publicação posterior *Sinais dos tempos: Princípios de leitura*, São Paulo: Loyola, 1979).

⁵⁰ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg: Herder, 4. Aufl., 1987, pp. 5-7 [trad. bras.: *Curso fundamental da fé*, São Paulo: Paulinas, 1989]. Embora o Autor esteja falando de um “primeiro nível de reflexão”, deve admitir-se que esse é também o sentido para a Teologia como tal.

incorrendo no risco de uma fé martirial, mas não inteligente, isto é, inacessível a quem não esteja no mesmo nível de prática⁵¹.

A dificuldade da estrutura do ver – julgar – agir é que o momento especulativo facilmente se encurva antes do tempo. Ou seja, a distância reflexiva é pequena demais em relação ao plano da realidade e da ação. Constatam-se, por exemplo, dois tipos de curto-circuito epistemológico. De um lado, pode haver um salto direto da realidade à prática, sem um pensamento propriamente teológico. A fé, nesse caso, corre o risco de um simples acréscimo accidental. O outro risco, porém, é o de tornar a prática uma simples reação (accidental ou estratégica) do choque entre a fé, risco de vida, e a realidade. A resposta caritativa tem uma função auxiliar e não essencial da fé. É o que acontece frequentemente nas comunidades cristãs.

De fato, historicamente o método ver – julgar – agir não nasceu para ser teológico e sim, na melhor das hipóteses, teoprático, isto é, prática da justiça e da caridade no âmbito da vida operária. Nessas condições, o momento especulativo, o “julgar”, tende a reduzir-se a uma iluminação não mediada de conteúdos da fé, num estágio pré-teológico de matéria não transformada, em termos de C. Boff. Para que um novo conceito apareça, é necessário que tanto a realidade como a práxis interfiram deconstrutiva e construtivamente sobre a fé. Em outras palavras, deve passar-se da caridade para a inteligência da caridade ou caridade em estado de inteligência. O resultado teórico será então um logos fraco, no sentido de uma disposição aberta ao diálogo e ao encontro com outras maneiras de ver e viver.

Mais recentemente uma segunda obra de Clodovis Boff, dedicada à teoria do método teológico, embora não seja devedora da Teologia latino-americana, “incorpora”, conforme o próprio autor, “serena e firmemente a ‘opção preferencial pelos pobres’ e [...] se faz com a sensibilidade própria, mas não exclusiva, da chamada ‘Teologia da Libertação’”⁵².

Apesar da riqueza de informações e do rigor de exposição, o lugar do conceito teológico e a interlocução, salvo melhor juízo, mereceriam um destaque maior. A compreensão da Teologia como “*fides in statu scientiae* (a fé em estado de ciência)”⁵³ não será completa, se por ciência não se entender a orientação explícita para o encontro com os demais âmbitos do saber, também enquanto momentos internos, a exemplo da Filosofia, que tradicionalmente constitui um tal momento do fazer teológico⁵⁴.

⁵¹ Sabe-se, por exemplo, da admiração de militantes não cristãos por seus colegas de convicções religiosas. De outro lado, a rejeição sofrida pela Teologia da libertação, também pode ter sido consequência da falta de conceitos suficientemente rigorosos para um público estranho.

⁵² C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., pp. 8-9.

⁵³ Cf. C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., p. 31.

⁵⁴ Cf. C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., p. 368. Essa é também a expressão de K. RAHNER: “a Filosofia não é um instrumento que chega de fora à Teologia, mas um momento interno da própria Teologia” (“Überlegungen zur Methode der Theologie”,

6.2 Jon Sobrino

Uma primeira característica da epistemologia sobriniana é sua clara relação ao pensamento filosófico e político de Ignacio Ellacuría, além da sua própria capacidade interpretativa aprendida com K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, a Escola de Frankfurt, e, sobretudo, a constante responsabilidade com seu país de adoção, El Salvador, com seus mártires e suas vítimas.

Em coerência com essa experiência, assume a opção pelos pobres, como opção prévia, «pré-teológica», anterior à fé, à semelhança de J. L. Segundo e C. Boff⁵⁵. A opção pelos pobres ocupa uma anterioridade lógica e é pré-teológica: é simplesmente humana, uma espécie de imperativo do ser humano e ser criatura⁵⁶. A pobreza, o sofrimento e a morte são uma contradição quase evidente da vida e, por isso, clamam por intervenção. O samaritano socorre o ferido não por ter sido assaltado, nem por ser seu compatriota, nem por ser seu irmão de fé; e nem o samaritano socorre por ter fé – no levita e no sacerdote pressupõe-se inclusive uma fé mais explícita –, mas porque se depara com a ferida e o risco de vida da pessoa. Esse agir samaritano torna-se, então, o pressuposto epistemológico, uma pré-compreensão hermenêutica, do fazer teológico, justificado no fato de a população latino-americana reconhecer “uma palavra atual de Deus através da pobreza”, na correlação bíblica entre Deus e os pobres e a transformação conseqüente da vida cristã e da Teologia⁵⁷.

Fazer Teologia a partir da realidade das vítimas e da pobreza muda radicalmente o método teológico. É uma atitude fundamental, uma relação epistemológica radical, um «estar na realidade» como diria X. Zubiri⁵⁸. Como tal, não se trata apenas de mudança de grau – maior ou menor vinculação com a realidade –, nem uma simples troca de pressuposto – um

in ID., *Schriften zur Theologie*, v. 9, pp. 79-126, aqui p. 96; cf. ID., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg: Herder, 1984, pp. 35s).

⁵⁵ Cf. “Los «signos de los tiempos»”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 257; J. L. SEGUNDO, “La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”, *Sal Terrae* 74 (1986) 475; C. BOFF, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, in I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis, op. cit.*, pp. 81 e 99s.

⁵⁶ “Se realmente se chega a conhecer seus [dos povos crucificados] terríveis sofrimentos, isto move normalmente à conversão, maior ou menor, mas, ao fim e ao cabo, movimenta à conversão. Não que creiamos de forma entusiasta na bondade inata do ser humano, mas tampouco cremos numa maldade primigênia. Cremos que o ser humano normalmente sente uma inclinação primária à misericórdia em presença das vítimas” (“Los pobres: crucificados y salvadores”, in M. LOPEZ VIGIL / J. SOBRINO, *La matanza de los pobres*, 2ª ed., Madrid: HOAC, 1993, p. 362). Cf. tb. C. BOFF, “Epistemología y método”, *art. cit.*, pp. 99s; C. BOFF / J. PIXLEY, *Opción por los pobres*, Madrid: Paulinas, 1986, pp. 273-279.

⁵⁷ “Los «signos de los tiempos»”, *art. cit.*, p. 260.

⁵⁸ Cf., a respeito, D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, Barcelona: Labor, 1986, pp. 102-109.

instrumental filosófico diferente –, mas do que se poderia chamar um prolegômeno distinto de pensamento da fé, uma espécie de Teodicéia, justificação preliminar do Divino e da palavra sobre sua Palavra. Significa ouvir e corresponder ao grito por Deus, que sobe do mundo das pessoas pobres; significa aceitar o risco de ser o grito do próprio Filho divino⁵⁹.

Uma segunda consequência da opção pelos pobres, ou da qualificação como «sinal dos tempos», é seu reconhecimento como «lugar teológico»⁶⁰. É exatamente isso que J. Sobrino propõe ao assumir de I. Ellacuría a idéia de os pobres serem «lugar teológico»⁶¹, lugar ideal para a melhor compreensão das fontes do passado e de vivência da fé, por isso também do fazer teológico. Esse lugar é, sobretudo, substancial, ou seja, traduz a relação, e não simplesmente um estar físico⁶². Sem essa perspectiva e sem que tematize a pobreza a partir do que é, não há Teologia latino-americana fiel à realidade⁶³.

Para melhor compreensão do significado de «lugar teológico» tanto Ellacuría quanto Sobrino se referem aos «*loci theologici*» de Melchior Cano. À diferença do Teólogo de Salamanca, no entanto, o «lugar teológico» sobriniano

⁵⁹ Sob essa perspectiva as considerações de J. C. SCANNONE, (“Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación”, *Stromata* 49 (1990) 311-336), sobre o mundo dos pobres e a opção preferencial como lugar hermenêutico, embora em consonância com o senso comum do magistério da Igreja (Puebla, *Libertatis Conscientia*), parece não corresponder com a realidade do movimento na Epistemologia. Ao contrário do que se dá a entender (cf. p. 315), Mt 25 não supõe a fé explícita no socorro às pessoas necessitadas. Aliás, o mesmo se poderia dizer da parábola do Samaritano.

⁶⁰ Além de referências anteriores, no contexto da recuperação do conceito de lugar teológico, ver tb. A. TORNOS, “Los signos de los tiempos como lugar teológico”, *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 517-532.

⁶¹ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander: Sal Terrae, 1984, pp. 153-178. “Os «pobres» desses países [scil., El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicarágua e semelhantes] e sua situação realizam e verificam perfeitamente isto de serem «lugar teológico»” (*Ibid.* p. 153). Os pobres constituem “um lugar teológico especial” na história da Igreja e na história da sociedade (cf. *ibid.*, p. 174). J. SOBRINO aborda o tema especialmente em “Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 260-265; “Cristología sistemática”, in I. ELLACURÍA / J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis*, op. cit., pp. 597-599; *Jesucristo Liberador*, Madrid: Trotta, 1991, pp. 41-57.

⁶² É “algo real, numa determinada realidade histórica na qual se crê que Deus e Cristo continuam se fazendo presentes [...]. O «lugar» da Cristologia não é, então, imediatamente um *ubi* categorial, um lugar concreto [...]. Por lugar aqui se entende, antes de mais nada, um *quid*, uma realidade substancial [...]. A Cristologia latino-americana – e especificamente enquanto Cristologia – determina que seu lugar, como realidade substancial, são os pobres deste mundo” (*Jesucristo Liberador*, p. 47; cf. *Cristología sistemática*, in *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 599. De modo semelhante I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, op. cit., pp. 153s: “O primário é a realidade na qual o Espírito de Cristo, que é o Espírito de Jesus, se vai fazendo história. E esta realidade é vista, num segundo momento, desde aquela fé no Jesus histórico, morto por nossos pecados, [...] que se nos deu na Igreja e na conservação, que a Igreja fez e faz, às vezes contra a vontade, da palavra de Deus”.

⁶³ “Se não se toma a sério esta realidade agonizante, a Teologia será acusada de complacência e irrelevância” (*Jesucristo Liberador*, op. cit., p. 53).

não é o mesmo que «fonte», como preservação de conteúdo da fé, e sim como «lugar» adequado, “onde se faz história a Palavra e onde o Espírito recria”, isto é, os pobres⁶⁴. O fato de se identificar esse lugar, garante uma compreensão do já dado, fazendo com que dê ainda mais de si⁶⁵: idolatria, opção pelos pobres, pobreza de Jesus, são alguns dos temas assim redescobertos.

Sintetizando e avaliando poderíamos visualizar esta proposta da seguinte forma: o ponto de partida são os pobres, lugar teológico substancial, o sinal dos tempos no sentido histórico-teológico, porque Deus está aí. Desta e nesta presença são recebidos os «textos», *loci theologici* tradicionais, lidos e interpretados em seu conteúdo de realidade, para a alimentarem, iluminarem, confirmarem e criticarem sua transformação, pois é ela, a realidade, o verdadeiro horizonte, em direção ao qual o texto sempre deve ser remetido, para como diz C. Geffré, “criar novas figuras históricas do cristianismo em outros tempos e outros lugares”⁶⁶. Ou, como diz J. Luis Segundo, “apostar” que seja este o modo correto⁶⁷.

Conclusões

Deve dizer-se antes de mais nada que o conceito aqui proposto de Teologia não se restringe à Teologia cristã. Toda reflexão que se dedique a pensar rigorosamente uma convicção religiosa, em vista da compreensão interna ou da comunicação externa, está em princípio no âmbito da Teologia. Será decisão sua qualificar-se como tal ou não.

Do ponto de vista analisado, a tarefa essencial da Teologia consiste em situar a pessoa fiel e sua fé no contexto e na realidade humana. Sua alegria e missão consistem em brincar com o Senhor na superfície da terra e estar com os seres humanos (cf. Pr 8, 30s). Nascida da fé que é palavra feita carne, a Teologia se elabora na inteligência responsável de formação humana, de seu mundo e de sua história.

A afirmação dos pobres como lugar teológico deve ser entendida como problema de Teodicéia: se existem pobres, como justificar Deus? Obviamente pobre aqui expressa, em primeiro lugar, um estado de privação

⁶⁴ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, op. cit., p. 168.

⁶⁵ Cf. J. SOBRINO, “Los «signos de los tiempos»”, art. cit., p. 264; “Cristología sistemática”, in *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 597; I. ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, op. cit., p. 168.

⁶⁶ Cf. C. GEFFRÉ, *Como fazer Teologia hoje?*, op. cit., p. 59.

⁶⁷ Cf., p. ex., “La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”, *Sal Terrae* 74 (1986) 481; “Revelación, fe, signos de los tiempos”, in *Mysterium Liberationis*, op. cit., p. 463.

provocada pela concentração de bens e condições nas mãos de outros; em segundo lugar, diz respeito a todas as situações de carência e sofrimento, não diretamente relacionais, como são as doenças, as solidões, intempéries, catástrofes e assim por diante. Em todos os casos a pobreza efetivamente é sofrimento e como sofrimento interpela Deus. De modo semelhante, a pergunta se inverte: se Deus existe, como podem existir os ricos, isto é, pessoas que privam seus semelhantes de bens que eles mesmos acumulam?

A Teologia é, essencialmente, uma ciência hermenêutica, interpretativa de textos e vivências, com as perguntas advindas dos seres humanos concretos e de suas condições. Conseqüentemente é uma ciência de muitas expressões – sejam elas culturais, sociais, de gênero, ou regionais – com uma consciência de pressuposto que é a fé, refletindo esse mesmo pressuposto, à luz do qual pesquisa o ser humano, a realidade, a história e o mistério divino em que crê e ao qual quer comunicar.

É uma ciência, nascida numa comunidade de sentido estruturada a partir e em torno da fé. Como tal, é a autoexpressão dessa mesma comunidade frente a seus interlocutores que lhe pedem as razões de sua esperança, mas também confiam nela como uma interlocutora competente nas questões que lhe dizem respeito. Por essa compreensão, a Teologia é, simultaneamente, edificadora da Igreja, avaliando as diferentes instâncias de expressão da fé, e portadora, ao pensar e buscar com outros as articulações possíveis de sentido de existência.

Internamente a Teologia é uma ciência de discernimento pela qual a Igreja (comunidade de fé) se torna acessível às demais comunidades e corrige a si mesma de seus mal-entendidos. Aqui é preciso ir além do simples “guardar a fé”, compreendida como formulação de um determinado momento histórico e de uma determinada conjuntura eclesial. Guardar a fé significa assumir a responsabilidade e o risco de profeticamente edificar e destruir para que a mesma fé ultrapasse suas expressões concretas em vista da fidelidade ao seu movimento originário ao encontro com a Transcendência sempre maior. Certamente a Teologia não é toda Igreja, mas toda Igreja precisa de Teologia, enquanto pensamento da fé.

Diante das demais ciências, da tecnologia e de todas as outras realidades, a Teologia se forma e se constitui como audição, interlocução e colaboração. A Teologia nasce do ouvir, do ouvir sensível às dores e angústias da humanidade, próxima ou estranha, como rosto e semelhança, mas também do ouvir das interrogações e provocações de quem simplesmente está em busca. A interrogação do sofrimento da realidade, que chega à consciência no ser humano, é a interpelação mais radical que faz pensar a fé.

De certo modo, a ciência, a tecnologia, as estruturas e instituições a longo prazo podem resistir somente se absorverem em si a condição humana da dor. Com a Teologia não é diferente, *a fortiori*, porque a fé consiste na

caridade, que é doação e comunhão recíproca. Essa comunidade na inteligência e na dor é também o lugar da interlocução com as ciências, a Filosofia, a tecnologia, as culturas e mesmo as religiões, na colaboração em busca de uma vida responsável e com sentido para todos com o universo.

Em seu momento preliminar, o Mistério Divino é percebido como presente, como Outro que se manifesta diante, que está aí. As determinações conseqüentes seguem à relação responsiva e responsável⁶⁸ que se poderá estabelecer, refletindo e dependendo da autocompreensão do sujeito. O *logos* da Teologia, então, está inteiramente do lado da inteligência respondente, com sua fragilidade e sua habilidade, afetando ao *Theos*.

A resposta poderá aparecer na localização do divino e na reestruturação do próprio *logos*. Em todo caso, como a relação consiste na afinidade, na aproximação e na semelhança entre as partes, e o Mistério Divino aparece como mistério de amor, a Teologia pode ser explicitada como *intellectus amoris*.

Na sociedade pluralista, o papel da Teologia consiste em expor suas próprias razões, mas também sua proximidade e afinidade ou acolhimento com a alteridade. Sob esse ponto de vista a sociedade pluralista exige a elaboração constante de uma Teologia consistente. Sua função consistirá em garantir a relatividade de qualquer palavra e a crítica rigorosa dos discursos absolutistas, fundamentalistas ou integristas. Enquanto instância humana integral (razão cordial) exerce a função pedagógica de tolerância e convivência pacífica. Em caso extremo, caber-lhe-á ainda a tarefa de ser um fórum de recíproca escuta, mesmo sem capacidade mediadora.

Erico João Hammes é mestre (1987) e doutor (1995) em teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), onde defendeu a tese intitulada "*Filii in Filio: A divindade de Jesus como evangelho da filiação no seguimento – Um estudo em Jon Sobrino*". É professor titular de Teologia Sistemática no curso de Graduação e no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Teologia da PUC-RS.

Endereço: Rua Marquês do Pombal, 1938 – apto. 504

90540-000 Porto Alegre – RS

e-mail: ehammes@puccrs.br

⁶⁸ Cf. R. HAIGHT, *Dinâmica da Teologia*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 254.

Coleção Bíblica Loyola

A Coleção Bíblica Loyola, sob responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, publica estudos, comentários e subsídios bíblicos de nível científico internacional, seja traduzidos, seja produzidos por biblistas nacionais.

Títulos mais recentes:

15. **Leitura do Evangelho segundo João III** (*X. Léon-Dufour*)
16. **Leitura do Evangelho segundo João IV** (*X. Léon-Dufour*)
17. **Jesus e o mundo do judaísmo** (*G. Vermes*)
18. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos** (*S. Freyne*)
19. **As duas fases da pregação de Paulo** (*M. Pesce*)
20. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo** (*J. A. Overman*)
21. **A Bíblia na Igreja** (*J. A. Fitzmyer*)
22. **O pensamento do templo - de Jerusalém a Qumran** (*F. Schmidt*)
23. **As formas literárias do Novo Testamento** (*K. Berger*)
24. **Procurais o Jesus histórico?** (*R. Zuurmond*)
25. **Sabedoria e sábios em Israel** (*J. Vélchez Líndez*)
26. **Mulher e homem em Paulo** (*N. Baumert*)
27. **A evolução do pensamento paulino** (*U. Schnelle*)
28. **Metodologia do Antigo Testamento** (*H. Simian-Yofre [org.]*)
29. **A mensagem do Reino** (*R. A. Horsley e N. A. Silberman*)
30. **Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11** (*W. Vogels*)
31. **Israel e seu Deus:** (*F. Gradl e F. J. Stendebach*)
32. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento** (*Ina Willi-Plein*)
33. **O Jesus Histórico: um manual** (*Gerd Theissen / Annete Merz*)
34. **A Tríade: fé, esperança e amor em Paulo** (*Thomas Söding*)
35. **A Primeira história do Cristianismo** (*Daniel Marguerat*)
36. **Introdução ao Antigo Testamento** (*Erich Zenger et al.*)
37. **Introdução à leitura do Pentateuco** (*Jean-Louis Ska*)
38. **A "fórmula da aliança"** (*Rolf Rendtorff*)
39. **As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus** (*Michel Gourgues*)
40. **A invenção de Cristo** (*Maurice Sachot*)
41. **As origens da Bíblia** (*John W. Miller*)
42. **Naquele tempo... Concepções e práticas do tempo** (*M. Gourgues e M. Talbot*)
43. **Introdução à exegese do Novo Testamento** (*U. Schnelle*)
44. **A encarnação do Filho de Deus** (*Ulrich B. Müller*)
45. **Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"** (*J. Konings*)
46. **Entre os dois Testamentos. História e religião na época do Segundo Templo** (*J. Maier*)
47. **As parábolas de Lucas** (*Michel Gourgues*)
48. **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo** (*P.A. de S. Nogueira*)
49. **O homem bíblico. Leituras do Primeiro Testamento** (*A. Wénin*)

Edições Loyola — Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br