

# TEOLOGIA E REALIDADE

D. Evaldo Schneider

## INTRODUÇÃO

Sob o título geral de *Teologia e Realidade*, o presente trabalho se propõe desenvolver uma reflexão que se desdobrará em duas etapas específicas: I *Teologia e Auto-Compreensão* e II — *Teologia e Ação Social*.

O trabalho em sua totalidade pretende rever o significado de uma teologia em sua situação histórico-cultural e como nível de consciência, bem como indicar algum caminho para redimi-la da ambigüidade e ineficácia que a caracteriza sempre que é vinculada não só à ação social e à mundaneidade em geral, mas especificamente quando se trata da pastoral da própria Igreja.

O primeiro artigo: *Teologia e Auto-Compreensão*, constitui o horizonte geral da reflexão. O segundo examina a relação *Teologia e Ação Social* em concreto. Busca ver qual a contribuição da Teologia para uma ação social e, inversamente, identificar como uma ação social aparece ela mesma como princípio imanente à Teologia e ao teologar.

## I TEOLOGIA E AUTO-COMPREENSAO

### 1 — *As características de nosso tempo*

As preocupações fundamentais de nosso tempo parecem-nos reduzir-se basicamente a três: antropológica, social e histórica. Cada uma delas se expressa através de uma problemática constante e pertinaz. É a pergunta pelo homem, o sentido e a esperança da existência, o porte do estar-no-mundo, a angústia; o problema das massas e do indivíduo, da riqueza e da miséria; a historicidade como dimensão ontológica do homem, historicidade da verdade e do valor, a consciência histórica e a participação no processo histórico.

Toda essa problemática vem se preparando desde o Renascimento e se acentuando progressivamente até explodir bem caracterizada no mundo contemporâneo. Alguns autores captaram muito profundamente essa problemática, sendo que sua influência é ainda hoje marcante. Sem um maior aprofundamento, só queremos indicar aqui as linhas mestras de seu

pensamento para melhor compreensão do horizonte em que se situa a teologia.

Como é sabido, *KANT* conclui em sua *Crítica da Razão Pura* pela impossibilidade da metafísica. Com isso a existência humana fica em aberto, sem outro apoio racional que a fé "na" razão. Se na *Crítica da Razão Prática* se postulam a liberdade e imortalidade da alma bem como a existência de Deus, estes conteúdos nem por isso passam a ser integrantes da vida concreta do homem. Ao lado do imperativo categórico, uma lei divina ou uma revelação permanecerão sempre heteronomia. Em última análise Deus e o homem permanecem portanto dissociados e o homem continua a viver na fé "na" razão.

O sistema de *HEGEL* por sua vez nasceu nos seus anos de teologia, e concretamente das relações trinitárias. Queremos apontar aqui apenas dois pensamentos deste sistema. Primeiro, a relação entre filosofia e teologia, ou entre saber e fé (religião). Para Hegel a fé (religião) e a teologia permanecem num estágio anterior ao "saber" e à filosofia. A fé, e conseqüentemente a teologia permanecem no campo da "representação", e conseqüentemente no campo da "distinção", ao passo que o "saber" e a filosofia suprimem a representação e a distinção, para compreenderem a identidade. O que está na religião como "representação", está na filosofia como "verdade". O segundo pensamento importante do sistema hegeliano é a História. Ele não a vê como a sucessão de acontecimentos na vida da humanidade, mas como o próprio processo do espírito na conquista de

sua liberdade: o advento do espírito a si mesmo como "saber" e "verdade". Como processo do espírito a História se torna idêntica com a filosofia. Hegel faz a "História filosófica". Nela há dois momentos essenciais: a passagem da natureza ao espírito, e a passagem do espírito da representação (religião) ao saber e à verdade (filosofia).

Como reação a Hegel *KIERKEGAARD* desenvolve o seu pensamento. Notando que no pensamento hegeliano a pessoa desaparece no todo, Kierkegaard desenvolve principalmente a interioridade humana, sua liberdade, sua opção, a impossibilidade de a razão justificar qualquer opção existencial, sobretudo a opção da fé cristã. No tocante à História, Kierkegaard não vê o processo objetivo do espírito, mas o "instante" interior. Este "instante" interior, o momento da graça, não pode ser pregado nem transmitido. Isto significa que a única possibilidade de a fé nascer é o instante interior. O Cristo histórico perde em importância; cresce o Cristo "existencial". Esta linha de pensamento chega à maturidade na teologia de *BULTMANN*.

O antropólogo mais radical de nossos dias, entretanto, é *HEIDEGGER*, cujo pensamento, considerado de um ponto de vista teológico, se situa entre Hegel e Bultmann. Chamamos atenção apenas sobre duas teses definidoras de seu pensamento. Primeiro, as categorias a partir das quais ilumina o ser-do-homem: o "man" (a gente) e o "Dasein" (estar-aí), a "Geworfenheit" (estar-jogado), o "in-der-Welt-sein" (estar-no-mundo) e o "mit-sein" (estar-com) o "Sein-zum-Tode" (ser-para-a-

morte). Tudo se inclui na tese fundamental da temporalidade do ser, segundo a qual o ser nunca acontece sem o ente. A partir daí não se pode dizer que a transcendência seja simplesmente impossível, embora ele não a realize no sentido de um "transcendente". Segundo, a tese de que o cristão, porque ele se situa na fé, não mais pode filosofar. Isto porque filosofar é perguntar pelo ser. Ora, se o ser é identificado com Deus, a resposta já está dada, e não ao nível filosófico, mas como teologia. Daí segue uma série de antinomias, por exemplo nas duas proposições: "o ser é Deus", do cristão, e: "o ser nunca acontece sem o ente", do filósofo.

Uma última interpretação do homem moderno a que queremos aqui aludir é dada pelo *MARXISMO*. Nele se conjugam os aspectos antropológico e social na tese englobante do materialismo histórico. Essencialmente voltado à existência histórica do homem, ele continua a ser a maior força desmitologizante de todo pensamento transcendentalista e da teologia tradicional. Os impasses tradicionais da razão, representados pelo constante esforço de "demonstrar" a existência de Deus, pelo agnosticismo teórico de Kant, pelo absolutismo do espírito de Hegel, pelo momento existencial de Kierkegaard, pela temporalidade de Heidegger, são deixados de lado pelo Marxismo, para se situar numa compreensão da existência imanente a ela mesma ao nível do intra-mundano, social e historicamente. Sob o ponto de vista teológico isto se faz sentir imediatamente numa insuficiência do falar ontológico e metafísico, e na

procura de um falar teológico concreto, isto é, de um falar de Deus no mundo, no homem, na sociedade e na História. Paradoxalmente, essas são de fato as teses fundamentais da fé cristã, toda ela feita de encarnação e História. Onde, pois, o equívoco de uma teologia desencarnada, espiritualista, romântica?

## 2 — *As coordenadas da Teologia*

Parece-nos serem esses os principais formadores não só do pensamento atual enquanto cosmovisão e conceito do homem, mas também da atitude espiritual e mais concretamente da própria existência do homem hodierno que, podemos dizer, existe em aberto.

Se o teólogo o quer atingir, não basta uma mera oposição a esses conteúdos e formas de pensamento, sob o título de heterodoxia. Desta forma ele corre o risco de simplesmente não atingir esse homem, porquanto o ilumina a partir de fora, quando na realidade o homem precisa ser iluminado a partir de dentro. Que quer dizer isso?

A partir de Descartes se acentua uma postura reflexiva do homem sobre si mesmo e a preocupação dominante de encontrar não só a si mesmo, mas também a sua própria verdade. Sob o título de "existência", o pensar do homem moderno, o conteúdo de seu pensar e ele mesmo são praticamente idênticos. Kant, ao declarar que a lógica formal, que é independente de todo conteúdo, está perfeita desde Aristóteles, inaugura na Crítica da Razão Pura o que se chama de uma "lógica de conteúdo", reafirmando com isso a identidade entre pensar, leis do pensamento e

coisa pensada. Hegel leva esta lógica de conteúdo a seus limites extremos, seja na "Ciência da Lógica", seja nas "Preleções sobre a Filosofia da História", a qual, como apontamos acima, é idêntica com o próprio processo do espírito filsofante. Assim a História da humanidade não é senão a história do *conceito do homem*, e a *existência do homem não é senão o seu conteúdo espiritual*.

Deixando de lado o universalismo conglobante de Hegel, o mesmo continua em Kierkegaard, enquanto o "instante" interior *constitui a verdade* do homem, a "sua verdade existencial". Neste sentido o conceito que o homem têm de si mesmo e de seu universo, isto é, a verdade de seu "instante", constitui a dimensão e o conteúdo mesmo de sua existência. O mesmo se diga de Heidegger, onde as categorias que apontamos, aparecem não como psicológicas, mas como as dimensões e possibilidades e esperanças do homem no seu ser e existir.

Aqui cabe considerar:

1) Que os filósofos acima citados não chegaram, é verdade, a informar a mentalidade de todo homem que hoje vive.

2) Que, não obstante, sua problemática está vulgarizada e mal difundida. Fruto disso é o relativismo histórico em torno da verdade e dos valores que constitui o comum da mentalidade de nossos dias, bem como a impossibilidade que se encontra de estabelecer os fundamentos da fé.

3) Que, ainda quando esses autores não alcançaram o homem moderno como tal, cabe reconhecer que eles recolheram em sua reflexão o que esse homem de fato

vive, refletiram sobre isso, iluminaram-no metafisicamente, reduziram-no a sistema. Neste sentido pode-se dizer que eles contêm e expressam o pensamento e a atitude espiritual do homem atual. Este homem vive sem dúvida na insegurança, na angústia, na dúvida, entre esperança e desespero, uma existência aberta. Isso se prolonga social e politicamente, e dá, se não a consciência de uma participação ativa na construção da História, mais freqüentemente uma consciência de passividade histórica. A nota de historicidade se torna por isso trágica na existência humana, quando, por exemplo, as revoluções e guerras se sucedem, quando um emprego é apenas uma segurança de dez meses, quando a fé aparece sem nenhuma eficácia social e política.

Aqui não basta para o teólogo aplicar verdades desde fora, seja, p. ex., a doutrina do pecado original, que está certamente à base de todos os problemas humanos, sem, contudo, nada explicar em concreto, ou a doutrina da providência, que igualmente nada esclarece quanto aos fatos do dia a dia.

4) Que, se a teologia se preocupa com uma dimensão antropológica, social e histórica, isso não deve ser considerado como uma concessão à problemática existente "de fato" no homem em geral e na reflexão dos filósofos e sociólogos, mas que, bem ao contrário, isso constitui uma valorização justa de dimensões que lhe são inerentes enquanto quer compreender a *palavra de Deus ao homem*. Toda palavra de Deus "ao homem" fala exatamente *do homem mesmo*. E ainda que assim não fosse, o sim-

ples fato de esta *palavra de Deus* ser dita em *palavras humanas*, e ser dita *historicamente*, mais, o fato mesmo da *encarnação do Verbo* é razão suficiente para imprimir a uma verdadeira teologia essas dimensões. Devemos por isso considerá-las positivamente como o *conteúdo* que hoje se *explicita*, e que não só é inerente ao dinamismo do espírito humano como tal, e por isso também à teologia, mas ao próprio Evangelho. Isso é uma simples decorrência da verdade cristã central: o Cristo Deus-Homem-no-mundo-dos-homens.

### 3 — O que é Teologia?

Na "Summa Theologica" de Santo Tomás, I, q.1, encontramos vários elementos sobre a natureza e alcance da teologia.

Assim, de acordo com I, q.1, a.1, ad 2, a teologia trata de absolutamente todas as coisas, mas a partir da revelação. O saber por ela alcançado já não é um saber puramente humano, mas uma participação do saber divino, não na ordem natural em que todo saber é uma participação de Deus, mas sobrenaturalmente, enquanto Deus comunica, a partir de seu próprio interior, o seu pensamento e plano livremente concebido sobre o homem (q.1, a.2). Uma vez que a teologia tem seus princípios no próprio saber de Deus enquanto comunicado ao homem pela revelação, seu ponto de vista é sempre divino (q.1, a.7). Este é o objeto formal da teologia. E porque este objeto formal é o próprio saber divino, por isso ela trata de todas as coisas, i. e, não só daquilo que é formalmente revelado, mas também de tudo aquilo que, sob outra

luz ou objeto formal, é o objeto da filosofia, das ciências humanas, das ciências da natureza, numa palavra, da criatividade humana total (q.1, a.1, ad 2; a.4). Daí decorre também o fim da teologia: ajudar o homem a realizar a sua felicidade em Deus (q.1, a.4; a.5).

Todo este pensamento de Santo Tomás é válido. A questão apenas é saber se tudo isso não deve ser hoje ampliado e visto noutra luz.

Um primeiro fato a constatar, ainda extrínseco à teologia como tal, que entretanto a atinge em seu sentido, é o seguinte: Santo Tomás vive numa época em que a quase totalidade do saber é teológico, em que a filosofia é realmente "ancilla", em que as ciências naturais e sociais ainda não alcançam um estatuto epistemológico próprio, numa época em que a estrutura social é de "cristandade", em que a consciência histórica é praticamente subsumida na consciência escatológica. O homem se compreendia a partir daquilo que Deus dissera, e Deus dissera aquilo que a Igreja dizia.

Hoje a filosofia já não quer nem pode ser "ancilla", e as ciências, que aliás em grande parte nasceram fora da Igreja, querem ficar com sua autonomia; nem a teologia as quer assumir como partes suas. Aliás o Vaticano II fala da "autonomia" das realidades terrenas. E não obstante cabe à teologia iluminar tudo, a realidade total do mundo do homem, qual seja, a filosofia, as ciências, a política, a história toda.

A partir daqui se nos impõe uma segunda reflexão. A teologia, diz-se, é em primeiro lugar ciência de Deus (q.1, a.6). Mas isto restringe de tal forma o conceito e o objeto

da teologia, que praticamente ela só se pode preocupar ainda da trindade mesma. É puro transcendentalismo. Mas este conceito, que aliás não concorda com o que Santo Tomás já dissera anteriormente, é alargado, assim que a “economia da salvação” passa a ser também verdadeira teologia. E com a “economia da salvação”, também a providência, o pecado, a graça, a criação e a consumação, enfim, todos os tratados clássicos que conhecemos e que constituem o “sistema” da teologia. Não se trata aqui de discutir nem os tratados nem o sistema, nem mesmo se os tratados e o sistema atingem seu objeto material — o real histórico no processo de salvação — ou não. O problema se situa no objeto formal. Este objeto formal é dado por Santo Tomás da seguinte forma: “Na sagrada doutrina (teologia) todas as coisas são tratadas (vistas) sob a luz de Deus” (q.1, a.7).

Segundo se compreender o objeto formal, a “luz de Deus”, os diferentes objetos materiais, os tratados, as questões especiais, etc., tudo terá um outro enfoque. Que significa isso?

As palavras citadas de Santo Tomás são verdadeiras. Com efeito, a teologia quer dar ao homem um conceito de si mesmo, de sua esperança, do mundo em que vive, dos diferentes campos de sua ação: o social, o político, o familiar, a ciência, etc. Este conceito não é derivado de Deus enquanto Ser absoluto e Primeira Verdade, mas é atingido enquanto Deus torna o homens participantes dos planos livremente concebidos, que portanto só podem ser revelados, e como tais se constituem necessariamente

em História. A teologia será portanto sempre teocêntrica, sempre procederá de cima, a saber, daquilo que só é plenamente conhecido por Deus (q.1, a.6). Enquanto ela procede assim de cima, colhendo seu saber na revelação, a teologia procederá sempre de Deus para o homem; e assim procedendo, isto é, nunca atingindo os seus objetivos num processo de reflexão do homem sobre si mesmo, como, por exemplo, o “dubito” de Agostinho ou o “cogito” de Descartes, ela será sempre “objetiva”, nascida de um constante *ouvir a revelação*.

Este é exatamente o ponto problemático que nos preocupa, suscitando um exame que põe em foco dois aspectos básicos: 1) Pode uma teologia ser “objetiva” enquanto vista em si mesma? 2) Pode uma teologia “objetiva”, com relação a seu fim, a pastoral e a salvação do homem (cf. I, q.1, a.4—5), atingir esse mesmo homem? ao menos o homem de hoje?

#### 4 — *Pode uma Teologia ser “objetiva”?*

Comumente chama-se de “objetivo” um saber que expressa aquilo que realmente é, e tal como é. É o saber determinado pelo objeto em sua natureza. Em contraposição, diz-se “subjetivo” um saber que se mede pela interioridade do homem, e não pela evidência do objeto. Nesta conceituação é claro que toda teologia deve ser objetiva, e não subjetiva. Mas não é dentro destes conceitos assim compreendidos que nos devemos mover. Para ilustrar melhor nosso pensamento, tomemos uma reflexão filosófica.

Há uma forma de conhecimento que não é só objetiva, mas objetivante. É todo conhecimento vulgar e mesmo científico das coisas do mundo exterior. Quando o homem estuda a geografia, a botânica, a química, a medicina, a própria sociologia, em tudo isso está estudando não só objetos distintos dele, mas está estudando com um movimento de espírito objetivante, enquanto o seu saber quer apenas apreender o objeto como ele é em si mesmo, e representá-lo idealmente em sua mente. Neste processo o homem como tal não está incluído nem comprometido. Tal é todo saber das coisas categoriais, isto é, o saber de tudo aquilo que se predica univocamente como essência e natureza distinta.

O mesmo não se dá com a pergunta metafísica. Se um primeiro momento o homem tenta perguntar pelo Ser dessa forma objetivante, sua pergunta mesma lhe revela logo que isso é impossível. Pois se é possível perguntar pelo animal sem perguntar pelo homem, não é contudo possível perguntar pelo Ser sem envolver o homem nessa mesma pergunta. O Ser envolve o homem. Isso significa que a *pergunta pelo Ser* não tolera uma semelhante objetivação; pelo contrário, ela se devolve ao homem como sendo a *pergunta pelo homem MESMO*. A partir deste momento a pergunta pelo Ser e sua resposta, enquanto uma resposta é uma "compreensão", não mais pode caminhar independentemente da "compreensão" do homem que fez a pergunta.

Esta mesma reflexão deve ser feita, analogicamente, com relação à teologia. Os tratados teológicos que conhecemos movem-se quase

que exclusivamente dentro de uma forma de saber objetivante. Estuda-se Deus em sua essência, a natureza do pecado e da graça, a natureza do sacrifício de Cristo, o ato criador como tal, e assim por diante. Tudo isso como se fossem categorias que se pudessem distinguir perfeitamente do homem da mesma forma como se distingue dele o mineral. A verdade, entretanto, é que em todas essas questões estamos diante de uma só coisa: o *homem diante de Deus*, ou *Deus abrindo-se ao homem e atraindo-o a si*. De fato, é tão impossível de se pôr teologicamente a pergunta por Deus sem envolver o homem, como o é filosoficamente a pergunta pelo Ser. Se o homem se compreende empiricamente como fundado em si, como livre, como fim em si, no momento em que põe a pergunta por Deus, sua subsistência em si foi surpresa dialeticamente para passar a subsistir em Deus, sua liberdade foi surpresa dialeticamente para passar a se exercer dentro da disposição divina, seu fim em si foi supresso dialeticamente de tal forma que só se realiza em Deus. Vemos que aqui já não nos movemos mais na ordem na "objetividade", nem a forma de pensamento é "objetivante". Toda problemática se re-colocou no homem, a saber, como a pergunta pelo homem mesmo. Teologia é assim a pergunta mais fundamental, mais radical que o homem pode fazer por si mesmo. Acresce que a teologia não é um problema de Deus; é sim o problema humano por excelência, enquanto o princípio é também o fim, o fundamento a própria subsistência, o absoluto o sentido. Sendo Deus o

problema do homem em sua totalidade, e sendo o problema humano o do ser homem, segue que a teologia é a operação humana por excelência, não apenas enquanto trata das "coisas mais dignas" como diria Aristóteles, mas enquanto, respondendo com Deus, responde nisto mesmo o que o homem é e qual sua esperança.

Segundo o que estamos acostumados a estudar nos manuais de teologia, nunca se atinge este problema teológico fundamental como problema do homem. A causa disso está no fato de o estudo se mover dentro de uma perspectiva objetivante. A subjetivação, onde a teologia se deve tornar vida, fé, compreensão do homem mesmo, esta subjetivação é feita então em "corolários práticos", onde se põe, a partir de fora, a dimensão existencial naquilo que foi anteriormente exposto. O mesmo ocorre com relação à teologia "da" História, "do" desenvolvimento e progresso, "da" política, etc. Uma semelhante teologia que apenas "empresta" o "sentido" ou o "significado", não supera nunca o dualismo, e conseqüentemente é inútil, pois em definitiva não atinge a realidade mesma.

É apenas este vício fundamental do pensar que precisamos superar. A subjetivação não se deve fazer por corolários práticos, como que procurando introjetar o valor existencial a partir de fora. Isso só tem como resultado uma dicotomia no homem, que gera por um lado uma esfera intelectual, e, por outro, um pseudo existencialismo. O sentido ou porte existencial, social, político ou está na verdade e na realidade mesma, ou simplesmente não existe. Com outras palavras: a

teologia ou é vida do espírito e exercício de fé e mundaneidade em si mesma, ou ela não o é e nem se tornará depois por nenhum acréscimo. E então é supérflua. Aqui é o lugar de se fazer, analogicamente, a reflexão que fizemos acima, número 2, sobre a lógica de conteúdo: a existência do homem não é senão o seu conteúdo espiritual.

Vemos que a esta altura o pensamento de Santo Tomás de I, q.1 a.6 e a.7 alcançou outra dimensão, porque incorporou em si a dialética do perguntar. Já não nos movemos dentro da oposição objetivo-subjetivo da caracterização inicial destes conceitos, e sim noutro plano, superior. Movemo-nos entre *objetividade da verdade divina e da revelação e subjetividade da apreensão e exercício desta mesma verdade no espírito humano*. Transcendemos portanto a pura objetividade e a forma do pensamento objetivante, bem como o subjetivismo (idealismo, existencialismo). Movemo-nos num pensamento teocêntrico, em que tudo é explicado e compreendido a partir do saber que Deus tem de si e da História, saber que ele nos comunicou na revelação, e que, como revelado, é objetivo e transcendente. Mas este pensamento é ao mesmo tempo antropocêntrico, enquanto o ato de encontrar esse Deus e essa revelação, o ato de o compreender e a fé que se lhe dá, constituem ao mesmo tempo a vida do espírito, o conteúdo ou a substância desta vida, a autocompreensão divina que o homem alcança de si mesmo.

Com isto está também atendida a segunda pergunta que fazíamos anteriormente relativa à pastoral.

Como consequência da reflexão que acabamos de fazer, a pastoral aparece como uma questão de formação de consciência, no sentido de superar o "objetivismo" do pensar, para o homem chegar à identidade entre o conteúdo e a consciência de fé e autocompreensão em Deus e na História.

Depois dessas reflexões queremos voltar-nos em concreto para os temas que apontamos no início como devendo informar uma teologia em nossos dias: a preocupação antropológica, social e histórica.

##### 5 — *O caráter antropológico da teologia*

É conhecida a redução que Kant faz do problema filosófico às seguintes perguntas: "Que posso saber?", "Que devo fazer?" e "Que posso esperar?". Estas três perguntas são reduzidas por Heidegger a esta outra: "Que é o homem?".

De fato isso é assim. As três perguntas de Kant, ou a única de Heidegger, devem também ser feitas na teologia. Elas são imanentes à teologia pelas razões apontadas acima (número 4), onde se mostrava que a pergunta por Deus se devolve ao homem como uma pergunta pelo próprio homem, e como a teologia, sem deixar de ver tudo a partir de Deus, já não deve conhecer um antagonismo entre teocentrismo e antropocentrismo, mas, pelo contrário, só pode ser uma síntese de ambos os aspectos. Com efeito a revelação, e portanto também a teologia, é em sua totalidade uma palavra de Deus ao homem e sobre o homem.

Mas para que essa palavra sobre o homem tenha um verdadeiro sentido, não basta interpretar e

sintetizar a Escritura. É preciso colher os conteúdos igualmente em sua atualidade histórica, i.é., no concreto da existência. A palavra da Escritura não é portanto, em si mesma, uma chave de interpretação suficiente, mas ela mesma precisa ser interpretada a partir da realidade presente em cada momento. Ela não dá, portanto, a inteligência histórica concreta do homem, mas é apenas um lugar típico e simbólico da compreensão teológica do real histórico. Neste processo é entretanto necessário advertir que não se pode em absoluto esvasiar a Escritura, nem é lícito projetar para dentro dela o que primeiro se extraiu duma fenomenologia do real, para depois tornar a extrai-lo dela e apresentá-lo como palavra e sentido de Deus. Isso significa que uma inteligência teológica do real só pode ser alcançada através dum concurso dialético entre Escritura, entre palavra dogmática e fenomenologia do real. Só neste tratamento dialético é que categorias como finitude, tentação, pecado, angústia, morte, mundo (estar-no-mundo), trabalho, criação humana, sociedade (estar-com), liberdade e determinismo, pressão social, massificação, interioridade, natureza, espírito, revelação, fé, graça, vida no Espírito, disponibilidade, confiança, historicidade e risco, etc., que constituem sem dúvida os conteúdos principais da antropologia hodierna, adquirem uma verdade, seja sobre Deus; seja sobre o homem. Qualquer outro tratamento só se constituirá numa teologia de conceitos.

Cumprido, portanto, sempre ver como cada verdade da teologia tem assento no espírito humano. Não

se trata portanto de uma "espiritualização" romântica da verdade. Trata-se, sim, de entender como a verdade cristã responde a uma dimensão ontológica e existencial do homem. Só assim a teologia deixará de ser uma super-estrutura mal ajustada vinda de fora, um sistema imposto ao homem. A reflexão dialética entre Escritura e realidade, tal como a esboçamos, mostra como o homem se realiza ontológica e fenomenologicamente, como cada momento da existência histórica constitui a atualização de sua existência em Deus.

#### 6 — O caráter social da teologia

O social é no mundo de hoje uma preocupação universal e comum. Ele constitui mesmo uma dimensão interior a toda antropologia. Não obstante deve ser também distinguido do aspecto antropológico como tal.

Aqui se concretiza mais o que ficou dito em geral do aspecto antropológico, e não basta iluminar a teologia com reflexões sociais mais ou menos ocasionais e extrínsecas. O problema em absoluto não deve ser visto como uma relação de objeto material (social, sociologia) para objeto formal (revelação, teologia). É necessário que a teologia seja em si mesma uma reflexão de caráter social, e isto porque a revelação e a verdade divina são em sua essência um fato histórico e social.

Num primeiro momento, parece que o atendimento deste aspecto pode ser feito através da própria Escritura, p. ex. nos grandes profetas do A. T. Mas isto não basta, pois a mensagem profética é —

sempre historicamente condicionada. Sua validade universal está apenas no caráter típico que como tal envolve o povo escolhido e a humanidade toda. Adão, Abraão, Davi, o povo como tal, Cristo, são semelhantes personagens típicos. Ao lado de sua realidade em seu presente histórico e em seu mundo, sua situação não deixa de lhes imprimir uma "relatividade" histórica em relação a todo futuro. É exatamente esta "relatividade" histórica que lhes dá o caráter "típico" em relação ao futuro, i. é, o valor "real" para qualquer outra situação.

A partir daí é necessário entender que o processo de redenção e salvação sempre caminha nesta polaridade: povo (humanidade) e indivíduo. Esta polaridade se deve conservar sempre, sem fazer concessões a um pseudo existencialismo, exagerando p. ex. a vocação individual, a graça pessoal, etc. A verdade é que toda vocação pessoal está em relação com todo o corpo social. O fundamento disso está no fato de Deus não reconhecer nenhum homem senão no seu único Filho, e a saber como encarnação no corpo social da humanidade. "A cada qual é dada a manifestação do Espírito para que redunde em vantagem comum" (1 Cor 12, 7).

Esta polaridade entretanto só se atende suficientemente na medida em que se supera todo dualismo. Assim por exemplo é de todo extrínseca a série de comparações que comumente se encontram: sociedade — Igreja; vínculo social — graça; autoridade civil — autoridade eclesialística; responsabilidade política do cidadão — responsabilidade e iniciativa do leigo;

Como consequência da reflexão que acabamos de fazer, a pastoral aparece como uma questão de formação de consciência, no sentido de superar o "objetivismo" do pensar, para o homem chegar à identidade entre o conteúdo e a consciência de fé e autocompreensão em Deus e na História.

Depois dessas reflexões queremos voltar-nos em concreto para os temas que apontamos no início como devendo informar uma teologia em nossos dias: a preocupação antropológica, social e histórica.

### 5 — *O caráter antropológico da teologia*

É conhecida a redução que Kant faz do problema filosófico às seguintes perguntas: "Que posso saber?", "Que devo fazer"? e "Que posso esperar?". Estas três perguntas são reduzidas por Heidegger a esta outra: "Que é o homem?".

De fato isso é assim. As três perguntas de Kant, ou a única de Heidegger, devem também ser feitas na teologia. Elas são imanentes à teologia pelas razões apontadas acima (número 4), onde se mostrava que a pergunta por Deus se devolve ao homem como uma pergunta pelo próprio homem, e como a teologia, sem deixar de ver tudo a partir de Deus, já não deve conhecer um antagonismo entre teocentrismo e antropocentrismo, mas, pelo contrário, só pode ser uma síntese de ambos os aspectos. Com efeito a revelação, e portanto também a teologia, é em sua totalidade uma palavra de Deus ao homem e sobre o homem.

Mas para que essa palavra sobre o homem tenha um verdadeiro sentido, não basta interpretar e

sintetizar a Escritura. É preciso colher os conteúdos igualmente em sua atualidade histórica, i.é, no concreto da existência. A palavra da Escritura não é portanto, em si mesma, uma chave de interpretação suficiente, mas ela mesma precisa ser interpretada a partir da realidade presente em cada momento. Ela não dá, portanto, a inteligência histórica concreta do homem, mas é apenas um lugar típico e simbólico da compreensão teológica do real histórico. Neste processo é entretanto necessário advertir que não se pode em absoluto esvasiar a Escritura, nem é lícito projetar para dentro dela o que primeiro se extralou duma fenomenologia do real, para depois tornar a extraí-lo dela e apresentá-lo como palavra e sentido de Deus. Isso significa que uma inteligência teológica do real só pode ser alcançada através dum concurso dialético entre Escritura, entre palavra dogmática e fenomenologia do real. Só neste tratamento dialético é que categorias como finitude, tentação, pecado, angústia, morte, mundo (estar-no-mundo), trabalho, criação humana, sociedade (estar-com), liberdade e determinismo, pressão social, massificação, interioridade, natureza, espírito, revelação, fé, graça, vida no Espírito, disponibilidade, confiança, historicidade e risco, etc., que constituem sem dúvida os conteúdos principais da antropologia hodierna, adquirem uma verdade, seja sobre Deus; seja sobre o homem. Qualquer outro tratamento só se constituirá numa teologia de conceitos.

Cumpra, portanto, sempre ver como cada verdade da teologia tem assento no espírito humano. Não

se trata portanto de uma "espiritualização" romântica da verdade. Trata-se, sim, de entender como a *verdade cristã responde a uma dimensão ontológica e existencial* do homem. Só assim a teologia deixará de ser uma super-estrutura mal ajustada vinda de fora, um sistema imposto ao homem. A reflexão dialética entre Escritura e realidade, tal como a esboçamos, mostra como o homem se realiza ontológica e fenomenologicamente, como cada momento da existência histórica constitui a atualização de sua existência em Deus.

#### 6 — O caráter social da teologia

O social é no mundo de hoje uma preocupação universal e comum. Ele constitui mesmo uma dimensão interior a toda antropologia. Não obstante deve ser também distinguido do aspecto antropológico como tal.

Aqui se concretiza mais o que ficou dito em geral do aspecto antropológico, e não basta iluminar a teologia com reflexões sociais mais ou menos ocasionais e extrínsecas. O problema em absoluto não deve ser visto como uma relação de objeto material (social, sociológica) para objeto formal (revelação, teologia). É necessário que a teologia seja em si mesma uma reflexão de caráter social, e isto porque a revelação e a verdade divina são em sua essência um fato histórico e social.

Num primeiro momento, parece que o atendimento deste aspecto pode ser feito através da própria Escritura, p. ex. nos grandes profetas do A. T. Mas isto não basta, pois a mensagem profética é —

sempre historicamente condicionada. Sua validade universal está apenas no caráter *típico* que como tal envolve o povo escolhido e a humanidade toda. Adão, Abraão, Davi, o povo como tal, Cristo, são semelhantes personagens típicos. Ao lado de sua realidade em seu presente histórico e em seu mundo, sua situação não deixa de lhes imprimir uma "relatividade" histórica em relação a todo futuro. É exatamente esta "relatividade" histórica que lhes dá o caráter "típico" em relação ao futuro, i. é, o valor "real" para qualquer outra situação.

A partir daí é necessário entender que o processo de redenção e salvação sempre caminha nesta polaridade: povo (humanidade) e indivíduo. Esta polaridade se deve conservar sempre, sem fazer concessões a um pseudo existencialismo, exagerando p. ex. a vocação individual, a graça pessoal, etc. A verdade é que toda vocação pessoal está em relação com todo o corpo social. O fundamento disso está no fato de Deus não reconhecer nenhum homem senão no seu único Filho, e a saber como encarnação no corpo social da humanidade. "A cada qual é dada a manifestação do Espírito para que redunde em vantagem comum" (1 Cor 12, 7).

Esta polaridade entretanto só se atende suficientemente na medida em que se supera todo dualismo. Assim por exemplo é de todo extrínseca a série de comparações que comumente se encontram: sociedade — Igreja; vínculo social — graça; autoridade civil — autoridade eclesial; responsabilidade política do cidadão — responsabilidade e iniciativa do leigo;

reciprocidade das consciências — comunhão dos santos, e assim por diante.

Este dualismo só se supera na medida em que se alcança uma compreensão do que seja a *unidade na diferença de natural e sobrenatural*. Esta unidade na diferença consiste, ao nível da expressão lingüística, na transformação de todo “e”: Igreja “e” mundo, sociedade “e” indivíduo, etc. para se passar a uma outra conceituação: Igreja “em” mundo, pessoa “em” sociedade, reciprocidade das consciências “como” comunhão dos santos. Esta mudança entretanto não deve ficar apenas ao nível da expressão verbal. Ela deve responder, como toda linguagem, à forma bem como ao conteúdo da consciência ou auto-compreensão do homem. Isto significa que em última análise não tem sentido falar em “autonomia” das realidades terrenas, pois que essa “autonomia” só pode ser compreendida *em relação à autonomia da Igreja ou da fé* — e isso é a afirmação mais pura de um dualismo irredutível. A igreja e a fé não têm “autonomia” frente à realidade do mundo, e vice-versa o mundo não tem “autonomia” frente à realidade da fé. Isso significa que mundo e Igreja, sociedade e comunhão eclesial são apenas “polaridades” ou “momentos” de uma e mesma realidade total. Qualquer compreensão de uma ou outra em separado é apenas uma abstração, e a autocompreensão daí resultante (se isso é existencialmente possível) é irremediavelmente dualista.

Resumindo: Teologia “da” sociedade, teologia “do” fato político, etc. não existe. Nem existe teologia

“da” Igreja que não seja ao mesmo tempo uma compreensão teológica do fato social tal como ele se apresenta em sua universalidade mundana.

#### 7 — O caráter histórico da teologia

Também o problema histórico é um dos problemas centrais da antropologia. Historicidade é a característica fundamental de tudo o que é humano. Não só o encontro da verdade e a conversão se realizam historicamente, mas a revelação mesma é um “fato” histórico. Toda existência humana é “ser-histórico”, isto é, a historicidade é da essência mesma do homem — e portanto também da essência do cristianismo e da teologia.

Segue daí que o atendimento da historicidade na teologia não pode ser alcançado por meio de um método histórico, seguindo por exemplo a sucessão dos concílios, dos pronunciamentos eclesiásticos e das opiniões dos teólogos. Isso não seria mais que uma “história do dogma”, o que está para a “historicidade” apenas como o elemento material para o formal, assim como a sociologia está apenas materialmente para o aspecto social do dogma ou da teologia.

Como em toda análise ou pesquisa, também aqui é entretanto necessário partir da facticidade da história. Neste nível de compreensão, a história é impulsionada por Deus no movimento da revelação. Enquanto a revelação se identifica com os fatos históricos, esses fatos adquirem um sentido salvífico imediato para Israel, e tipicamente salvífico para a salvação universal em Cristo. É a “História

da Salvação". O aspecto formal da historicidade entretanto só é alcançado quando isso é realizado como forma da consciência. Quer dizer, é necessário passar da catalogação de fatos, que dá origem às ciências históricas, à apreensão da historicidade como horizonte e nível da consciência. Isso só se realiza na apreensão da consciência mesma, da liberdade, da opção, da conversão, dentro do contexto dos fatos objetivos. Mas a historicidade como tal só é atingida quando, transcendendo a ordem dos fatos objetivos, o homem apreende sua originalidade, assim que um determinado momento histórico se torna idêntico, na ordem da interioridade, com o grau de consciência, de liberdade, de verdade de que o homem goza então.

A "História da Salvação" deve portanto ser buscada no "progresso" da consciência ou do espírito humano. Esta consciência se realiza e expressa na vivência da verdade-liberdade dos filhos — de Deus — concretamente, na passagem da heteronomia da lei mosaica à autonomia humana em Cristo.

Aqui é o lugar de reassumir o que se dizia acima sob o número 4, sobre a relação objetivo-subjetiva. É igualmente o lugar de assumir no seu justo valor o "instante" interior de Klerkegaard, e, enfim, o pensamento de Hegel, a História como o processo do espírito no advento a si mesmo na posse da verdade e liberdade. Isto entendido cristãmente vem a ser o estado de uma consciência que não apenas crê verdades transmitidas na história (objetivamente), mas que se

autocompreende "como" crente, num condicionamento objetivo e subjetivamente diferente em cada época. O aspecto teológico da teologia não se põe portanto na interpretação das opiniões ou doutrinas em sua sucessão no tempo, mas ele coincide com a *interpretação da consciência cristã em sua "atualidade"*.

## 8 — Conclusão — Teologia e Realidade

Até aqui pusemos as linhas mestras ou coordenadas de uma teologia concreta da realidade. Depois de tudo que dissemos, resta apenas acrescentar um pensamento sobre "teologia e realidade".

Como conclusão de tudo que ficou dito segue que um "confronto" entre teologia "e" realidade é perturbador, pois é essencialmente dualista, e tende a "aplicar" a teologia à realidade desde fora. Com isso nunca se conseguirá "compreender" a realidade mesma teologicamente, e, portanto, nunca se conseguirá um verdadeiro conceito divino dessa realidade. Ela ficará sempre sendo uma realidade em si mesma indiferente à teologia.

Certo que sociologia não é teologia, que ciência e técnica, não são teologia, que a realidade política, a realidade social, a realidade familiar não são teologia. Mas daí não segue que a teologia se deve "projetar" sobre essa realidade ou "confrontar" com ela. Entretanto, essa problemática de uma teologia-em-realidade, em concreto, nos leva muito longe. Por isso ela deverá ser estudada em especial num segundo artigo.