DA 'HUMANI GENERIS'
À 'FIDES ET RATIO'

UMA LEITURA DE 50 ANOS DE TEOLOGIA,
NA COMEMORAÇÃO DOS 50 ANOS DE FUNDAÇÃO
DA FACULDADE DE TEOLOGIA DO CES (*)

Carlos Palácio, SJ

Introdução

Não seria impróprio a uma comemoração como esta começar com loas aos grandes homens que fizeram esta história. É o que na linguagem da eficácia moderna — sem dúvida mais prosaica — se chama fazer um balanço. Esforço este que não pode ser confundido com um fácil saudosismo do passado. É muito menos levar-nos a repousar sobre louros. Fazer memória, resgatar os "*memorabilia*", os fatos dignos de recordação, é, antes de tudo, condição indispensável para darmos graças a Deus por esses 50 anos. E, além disso, é um ato de justiça para com todos aqueles que, de formas diversas, tornaram possível uma vida cuja fecundidade não pode ser quantificada.

Mais difícil, sem dúvida, embora mais condizente com o exercício lúcido da razão teológica — característica que não deveria faltar numa

* Este texto traz a aula inaugural da Faculdade de Teologia do CES em 12 de março de 1999.

Faculdade de Teologia — seria desentranhar a significação desses 50 anos e neles descobrir as exigências do que poderá ser um futuro responsável para a Faculdade. Questão de discernimento, portanto. Pois não há lugar a dúvidas de que, do ponto de vista da história da Teologia, os últimos 50 anos constituem um período único e excepcional. Por uma dessas felizes surpresas que a vida nos reserva, este tempo coincide com a breve história da nossa Faculdade. Breve porque *cronologicamente* insignificante. Que representam 50 anos do ponto de vista da grande história? Mas *qualitativamente* neles se operou uma reviravolta teológica que só encontra paralelo provavelmente no que significou, 7 ou 8 séculos antes, a ousadia de Santo Tomás ao suprasumir a filosofia de Aristóteles na elaboração da Teologia. Saber ler e interpretar os “sinais” do acontecido transforma o que poderia ser apenas um exercício de ficção (como será a Teologia do futuro?) num ato responsável e criador (qual deve ser o futuro da Faculdade de Teologia a partir do acontecido nestes anos?).

Proponho-lhes, pois, uma meditação sobre estes 50 anos em três momentos: no primeiro caracterizarei muito brevemente a história da Faculdade, situando-a neste período; num segundo momento faremos uma retrospectiva do que significaram estes 50 anos do ponto de vista da transformação da Teologia; a partir daí poderemos nos perguntar, prospectiva mas realisticamente, qual futuro se apresenta para a Teologia?

I — Breve história da faculdade

A história da Faculdade de Teologia Cristo Rei — nome inicial da Faculdade ao ser erigida em 1949 — pode ser dividida em duas etapas, claramente delimitadas pela mudança de sede geográfica. São Leopoldo, RS, foi a sede originária da Faculdade e o palco da primeira etapa que se estendeu por 33 anos, de 1949 a 1981. Sediada em Belo Horizonte desde 1982, a segunda etapa da Faculdade acaba de completar apenas 17 anos. Não foram, porém, os acidentes de tempo e lugar os que qualificaram cada etapa, mas as características que, do momento histórico — eclesial e teológico — a cada etapa couberam.

A primeira etapa se abre sob a severa advertência de Pio XII à Teologia, na encíclica *Humani generis* (1950) mas se desenvolverá, em sua quase totalidade, na atmosfera criada pelo Concílio Vaticano II com tudo o que significou: o anúncio surpreendente de sua convocação em 1959, a experiência fascinante de sua realização e a efervescência do que foram os tempos do primeiro pós-Concílio.

Esse contexto explica, em grande parte, as principais características da Faculdade em sua primeira etapa: uma leva de professores que já

tinham respirado outros ares teológicos, a irradiação teológico-espiritual sobre o clero através, principalmente, do curso *Christus Sacerdos* e a criação, em 1968, da revista *Perspectiva Teológica* como instrumento de divulgação e de debate teológico.

A transferência da Faculdade para Belo Horizonte em 1982, a fim de ser integrada no novo complexo acadêmico da Companhia de Jesus no Brasil — CES, Centro de Estudos Superiores — marcou o início da segunda etapa. Tal mudança teve algumas características de refundação. Não por prurido de ruptura com o passado, mas pelo espírito que animava tal decisão: a busca de uma ação apostólica de conjunto por parte da Companhia de Jesus, a começar pela formação de seus estudantes.

A união das forças disponíveis — professores vindos de São Leopoldo e do Rio de Janeiro — permitiu a formação de um corpo docente renovado. A diversificação do corpo discente (não só das Províncias do Brasil mas de outros países da América Latina e mesmo da Europa, aos quais se juntaram logo outros alunos não jesuítas e leigos) deu a conhecer o Centro de Estudos. Os professores foram adquirindo progressivamente projeção nacional e internacional através de cursos, publicações e assessorias. Foram criados os cursos de pós-graduação e consolidadas as Coleções de publicações que contribuíram para dar renome à Faculdade. É esse conjunto de circunstâncias que permite falar de um começo novo.

Do ponto de vista eclesial esta etapa coincide com o agravamento das tensões pós-conciliares. Tanto na Igreja universal quanto na Igreja do Brasil e da América Latina. Os acontecimentos são suficientemente recentes para dispensarem maiores explicações. Com manifestações diferentes foram surgindo dúvidas, interrogações, temores e, aos poucos, uma resistência aberta ao que representou o Concílio como acontecimento eclesial. O Sínodo de 1985, em nível de Igreja universal, e diversos conflitos com a Igreja da América Latina são alguns dos indícios desse momento eclesial.

Situadas brevemente em seu contexto cada uma das fases da história da Faculdade, é possível perguntar-se: qual foi o significado desses 50 anos sob o ponto de vista da Teologia?

II — Retrospectiva

Não seria exagerado afirmar que nesses 50 anos a Teologia sofreu uma verdadeira mutação genética. Essa transformação poderia ser visualizada de maneira plástica na distância que separa duas encíclicas:

a *Humani generis* (1950) de Pio XII, e a *Fides et Ratio* (1998) de João Paulo II. A primeira é um testemunho singular dos sobressaltos produzidos na consciência cristã pela “crise modernista” no início do século: reação defensiva diante da cultura e da razão modernas cujas exigências não cabiam nas categorias do pensamento cristão tradicional¹. No outro extremo do itinerário, a decidida apologia da razão humana que pervade a encíclica *Fides et Ratio* é a expressão reveladora, não só do panorama cultural no qual tem que ser vivida e pensada hoje a fé, mas da radical transformação da consciência cristã diante desta realidade. Afirmar, sem hesitações, que não existe um modo oficial de filosofar na Igreja², é abrir o caminho para que a Teologia possa exercer sua racionalidade própria, em diálogo aberto com as racionalidades características de cada época (n.73). A razão humana é o terreno comum de encontro e de diálogo entre fé cristã e ‘mundo moderno de cada época’ (n. 104).

Os pressupostos desta afirmação são diametralmente opostos aos que inspiraram a encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII. Com efeito, a restauração do tomismo como “doutrina oficial” pretendia oferecer à Igreja um horizonte comum, um pensamento cristão fortemente estruturado, capaz de responder aos desafios — teóricos e práticos — de um mundo que se distanciava cada vez mais da sociedade cristã tradicional. A história está aí para confirmar que essa utopia não passou de um sonho nunca realizado. O ciclo aberto com a *Aeterni Patris*, e que se prolongou até a *Humani generis*, poderia ser designado como o ciclo de um ‘catolicismo intransigente’, um período no qual a Igreja, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático, cada vez mais se distanciou do mundo. Não é por acaso que o problema do *modernismo* foi uma das grandes preocupações da Igreja durante todos esses anos e até hoje é fonte de contínuos sobressaltos. Sinal de que estamos diante de um problema ainda não resolvido.

Foi necessário esperar mais de cem anos para que outra encíclica, a *Fides et Ratio*, declarasse encerrado, de modo oficial, o ciclo de

¹ O acirrado debate que ocupava a Teologia nessa época pôs a nu a raiz da impossibilidade de dialogar com o pensamento moderno: o caráter abstrato e a-histórico da Teologia e da filosofia de escola. Estudos históricos como a tese de H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, mostravam que o pensamento de S. Tomás era mais do que o tomismo oficial. Ao tomar posição no debate, a encíclica não foi capaz de discernir suficientemente a diferença entre a revelação e suas expressões. Por isso pôde ainda exaltar a doutrina tomista como perfeitamente harmonizada com a revelação divina.

² *Fides et ratio*, São Paulo, Ed. Loyola, 1998, p. 39, n. 49. Doravante as referências à encíclica serão feitas indicando o número correspondente no próprio texto.

dependência que durante tanto tempo atrelou o pensamento católico ao tomismo³, devolvendo assim à Teologia a liberdade para dialogar abertamente com a racionalidade moderna tal como se apresenta. Em menos de 50 anos a Teologia passou da segurança que lhe oferecia a solidez do sistema tomista para uma desconfortante situação de desamparo em meio a uma cultura fragmentada. Para avaliar em profundidade o que representa essa mudança é preciso ter presente o papel representado pelo tomismo como “doutrina oficial”.

1 — A Teologia tradicional como sistema

Menos de duas décadas foram suficientes — a partir da *Humani generis* — para que desabasse a majestosa construção da Teologia medieval — recriada pelo Concílio de Trento, realimentada pela Contra Reforma e recuperada pelo neotomismo — cedendo o lugar a outra maneira de conceber a reflexão teológica. Mas seria ingênuo pensar que tudo se reduziu à substituição de uma Teologia por outra. O tomismo de escola⁴ era ao mesmo tempo uma poderosa construção intelectual, uma maneira de entender a Tradição e o suporte teórico de uma concepção da sociedade. Sem um pensamento cristão fortemente estruturado — era o que pensava Leão XIII ao restaurar o tomismo — não poderia haver uma sociedade cristã. Os três aspectos são inseparáveis. Por isso, o ocaso desta ‘doutrina oficial’ tinha que afetar ao mesmo tempo três elementos.

a) Aspectos do ‘sistema’

O aspecto teórico, em primeiro lugar. O tomismo de escola estava mais próximo da Teologia Escolástica do que do próprio Santo Tomás. Deste herdou a concepção da Teologia como ciência. E, talvez, a

³ É o sentido do n. 49 citado na nota anterior. A afirmação de que “a Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras” deve ser estendida também, em boa lógica, ao tomismo, que foi ‘proposto’ e ‘canonizado’ durante muito tempo como filosofia e Teologia oficial. Paradoxalmente, ao destituir o tomismo de qualquer função oficial, João Paulo II — como é o caso também de outros estudiosos hoje — pode recuperar o valor inspirador de Santo Tomás como pensador da fé cristã. Mas o reconhecimento do valor de Santo Tomás, que aparece mais de uma vez na encíclica, tem um sentido bem diferente do que lhe deram a *Acterni Patris* e a *Humani generis*.

⁴ Tomismo de escola ou Teologia de escola é uma expressão cômoda para designar a Teologia que era ensinada de fato nos Seminários e mesmo nas Faculdades de Teologia até os anos 50. Essa Teologia, destinada antes de tudo à formação dos padres, era, em certo sentido, a ‘Teologia oficial’. Teologia ‘de escola’ também porque privilegiava de modo quase que exclusivo a doutrina tomista (uma escola!) que, mesmo quando batizada com o nome de neo-tomismo, pouco tinha a ver com o pensamento de Santo Tomás.

materialidade de muitos conteúdos. Mas não se pode dizer que tenha assimilado seu espírito. Sua verdadeira força era o formalismo herdado da Escolástica. É o que lhe deu consistência e solidez. A Teologia de escola conseguiu transformar a revelação cristã num sistema de verdades perfeitamente articulado e coerente que apresentava uma visão unitária de toda a realidade. Esta era sua grandeza. E também sua vulnerabilidade. Porque daí decorriam muitas das características dessa Teologia que se tornaram alvo de todo tipo de críticas.

Muitas se concentravam no método: a primazia da razão lógica, dialética, dedutiva; a natureza predominantemente argumentativa da Teologia; o caráter abstrato e especulativo da reflexão. Estilo teológico que, no fim desse ciclo, viria a ser conhecido como a “Teologia das conclusões”. Outras diziam respeito aos conteúdos: se a Teologia era um saber teórico e a priori, constituído à margem da experiência eclesial concreta, a fé corria o grave risco de tornar-se também uma adesão teórica e intelectual a verdades abstratas. A obsessão com a ortodoxia, a absolutização das expressões — teológicas e dogmáticas — como se fossem a tradução perfeita da realidade da fé, e a atitude defensiva que caracterizava a Teologia de controvérsia e a apologética são alguns dos traços da Teologia tradicional que passaram para o inconsciente coletivo católico.

Como sistema estruturado, o tomismo estava dotado de uma profunda coerência interna e possuía uma poderosa força de atração. Não foi outra a razão pela qual Leão XIII julgou encontrar nesse pensamento estruturado uma fortaleza inabalável contra os embates do mundo moderno.

Mas, nos anos 50, os desequilíbrios desta concepção da Teologia se tornaram cada vez mais evidentes e inaceitáveis⁵. E isto porque tal “visão do mundo” só podia ser significativa dentro do horizonte filosófico da razão antiga e de um universo ordenado teocentricamente, dois pressupostos que não existem mais num mundo radicalmente antropocêntrico como o nosso e cuja matriz conceitual é a história. Por isso, a partir desses pressupostos, as relações da Igreja com o mundo moderno estavam condenadas ao fracasso. O diálogo era impossível porque se tratava de dois mundos culturais irredutíveis entre si. O distanciamento, e mesmo a ruptura, eram inevitáveis. “Moderno” era tudo o que ameaçava a visão de fé que deu lugar à sociedade cristã tradicional. E por isso o *modernismo* se tornou um verdadeiro fantasma que persegue a Igreja católica até hoje.

⁵ Cf. o que será dito mais adiante sobre as tentativas de renovação

b) O empobrecimento da Tradição

A Tradição é precisamente o segundo dos aspectos acima mencionados. O tomismo de escola, constituído oficialmente como baluarte da Tradição, morreu, paradoxalmente, de anemia da Tradição, porque era o representante de uma Tradição cada vez mais estreita e petrificada. Tradição curta, para a qual o passado parecia esgotar-se na Escolástica medieval. E, por isso mesmo, empobrecida, porque desconhecia a riqueza e a diversidade da Tradição maior. Era inevitável que o movimento de retorno às fontes — quer no início do século quer nos anos 40 — fosse visto com desconfiança e até com hostilidade pela Teologia de escola. Tudo o que ameaçava *essa* Tradição era descartado como “moderno”. Do ponto de vista eclesial e teológico. Mas também do ponto de vista da sociedade. A cristandade continuou a ser subliminarmente o modelo para a organização da sociedade cristã até à época moderna.

Esse estreitamento da Tradição é um dos problemas mais delicados do catolicismo moderno e contemporâneo. A Tradição foi descaracterizada e mutilada. Descaracterizada pelo uso instrumental que dela fazia a Teologia de escola: a Escritura e os Santos Padres não eram fontes inspiradoras da reflexão; eram utilizados apenas como material auxiliar que confirmava a argumentação dogmática. E foi mutilada porque a Tradição fontal é a vida mesma da Igreja em todas as suas manifestações. Ora, a Teologia de escola, em consonância com seu perfil teórico, privilegiou o aspecto doutrinal. A Tradição era confundida com um depósito de verdades fora do tempo, transmitido de forma invariável.

A concentração da Teologia no dogma foi consequência desse estreitamento⁶. Ela é inseparável do papel que foi assumindo o Magistério eclesiástico na época moderna. Dois fenômenos inseparáveis que modificaram em profundidade a compreensão da Tradição. A dimensão jurídico-formal da Tradição se sobrepôs cada vez mais à legitimação histórico-teológica da mesma, ou seja, à Palavra revelada de Deus — à Escritura — como referência primeira e fundamental. A encíclica *Humani generis* foi, nos anos 50, a manifestação mais clara desse deslocamento na maneira de conceber a Tradição. A Igreja é a depositária da *doutrina* da revelação. E ao Magistério cabe a responsabi-

⁶ O uso da palavra *dogma* no sentido que hoje possui é relativamente recente, remontando talvez ao séc. XVIII. Na linguagem oficial da Igreja entrou, com esse sentido, no séc. XIX. É um conceito marcado por uma atitude defensiva diante do racionalismo moderno, como aparece de maneira evidente no Concílio Vaticano I. Mas as raízes dessa atitude se encontram na retração da Igreja diante da ameaça da Reforma, como se tornaria patente no Concílio de Trento.

lidade de conservar esse depósito da fé⁷. Por isso Pio XII não hesitou em afirmar que o Magistério é a norma próxima e universal da fé⁸.

A questão não é puramente teórica. Suas conseqüências afetam a vida da Igreja. A concentração de poderes em benefício do Papa é uma de suas manifestações. Estendeu-se a todas as áreas do governo da Igreja e tem graves repercussões também na maneira de conceber e de praticar a Teologia. A referência ao Magistério acabou sendo, para muitos, mais importante do que a própria Escritura. Assim a função principal da Teologia consistiria em encontrar fundamentação, na Escritura e na Tradição, para os ensinamentos do Magistério. Era a crítica feita à chamada *Denzingertheologie*, ou seja uma Teologia reduzida à fundamentação das declarações do Magistério. Era, pois, de tal maneira compacta que a Igreja se sentia segura para enfrentar o mundo moderno.

c) *A relação com o mundo*

De fato a idéia que a Igreja tem de si mesma, da Teologia e da Tradição, não é uma questão puramente interna. É algo que condiciona sua missão, sua maneira de relacionar-se com o mundo e de ser presente à sociedade. É o terceiro dos elementos acima apontados: o tomismo como suporte teórico de uma concepção da sociedade.

É inegável que este foi um dos objetivos de Leão XIII ao restaurar o tomismo. Mas, por trás da necessidade de um pensamento estruturado para enfrentar a erosão do mundo moderno, havia ainda a saudade do paraíso — o mito nunca realizado da *Cristandade* — e o sonho nunca abandonado de uma sociedade cristã. O tomismo de escola, porém, não tinha sido concebido como instrumento de diálogo com o mundo moderno, mas sim como um bastião levantado contra a modernidade, o que ficou patente nessa espécie de incompatibilidade congênita entre Igreja e mundo moderno. O fantasma do *modernismo* continua a perturbar o inconsciente eclesial⁹. Não é por acaso que a desconfiança, a crítica e a condenação foram as atitudes que caracterizaram o com-

⁷ O estreitamento do conceito da revelação e da tradição transparece no empobrecimento do conceito de dogma duplamente mutilado: a) porque o momento conceitual da fé (sua formulação doutrinal) foi separado da confissão de fé como experiência totalizante e indivisível, e b) porque o aspecto jurídico-formal acabou prevalecendo sobre o aspecto teológico.

⁸ DS 3884. Um exemplo do que significa essa exaltação do Magistério é a afirmação de Pio XII na mesma encíclica: quando o Papa se pronuncia sobre uma questão teológica disputada, esse assunto não pode ser mais objeto de livre investigação por parte dos teólogos (DS 3885).

⁹ Um indicio revelador é o recente n. 62 (1998) da revista *Catholica* intitulado precisamente *Dossier: le progressisme*. Ver ainda a avaliação totalmente diferente de B. Joassart, 'Le modernisme est entré dans l'histoire', em: NRT 121 (1999) 110-115.

portamento da Igreja diante desse mundo moderno¹⁰. Não só no que se referia à fé cristã mas também no que dizia respeito aos comportamentos e a estruturação da sociedade. 'Moderno' era tudo o que podia pôr em perigo a posse tranqüila da fé tradicional, e com ela, o lugar privilegiado que a Igreja ocupava ou queria ocupar ainda na sociedade. Por isso, 'moderna' podia ser a democracia, o socialismo ou o assim chamado cristianismo social. Tudo era manifestação desse mundo novo que resultava cada vez mais estranho à Igreja.

A explicação última dessa atitude poderia estar na exterioridade radical em que a Igreja se tornou diante do mundo moderno. Mas a solução não podia consistir em negar um mundo que se afastava cada vez mais da sociedade cristã tradicional. E menos ainda em resistir ao movimento da história contrapondo-lhe o mito da *Cristandade* medieval. A Igreja está no mundo como o mundo está na Igreja. E não pode subsistir fora do mundo, porque *fora do mundo não há salvação*¹¹. São alteridade e mútua imanência constitutivas do mundo e da Igreja, e não podem ser suprimidas. Por isso era preciso aceitar a sociedade moderna como 'outra', como diferente, sem necessidade de acolher cegamente tudo o que a caracteriza. Mas esse é o delicado trabalho do discernimento.

Os problemas do mundo moderno, contudo, não entraram na Igreja pelo caminho da Teologia. Não havia cabida na Teologia oficial — configurada como sistema doutrinal acabado — para uma problemática que rompia todos os seus esquemas. Os problemas novos foram invadindo a consciência da Igreja pelo caminho da vida real, através da presença e do compromisso dos cristãos nas mais diferentes áreas da realidade humana e social: a questão social e a perda da classe operária, a tomada de consciência da crescente descristianização da sociedade, a participação ativa e direta de muitos cristãos na política ou a luta pela transformação das estruturas sociais¹². E isto porque a

¹⁰ Essa atitude ficou plasmada de modo paradigmático na encíclica *Quanta cura* (1864) de Pio IX, seguida em dezembro do mesmo ano pela compilação — conhecida como *Syllabus* — de uma série de proposições consideradas errôneas a partir de outros documentos (alocuições, encíclicas, etc.) do mesmo Papa e culminando na encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907) de Pio X, na qual as tendências modernas são articuladas numa espécie de 'sistema' de pensamento. Bastaria passar os olhos pelo *Enchiridion* de Denzinger-Shönmetzer para constatar que esta afirmação não é injusta e que as raízes dessa atitude eram muito antigas. Foi preciso esperar pelo Vaticano II para que houvesse uma mudança de atitude.

¹¹ É a tese fundamental e provocadora do livro de E. Schillebeeckx, *História humana: revelação de Deus*, São Paulo: Paulus, 1994.

¹² Não deixa de ser significativo, na situação da Teologia, que tenham sido as grandes encíclicas as que abordaram por primeiro a problemática moderna no campo social, político e moral. Nesse sentido é inegável que as alocuições tão frequentes de Pio XII sobre os temas mais variados da atualidade foram introduzindo na consciência cristã muitos dos problemas que não podiam ser abordados do ponto de vista teológico-teórico.

existência cristã só pode ser vivida no mundo. E ao mundo é enviada a Igreja em missão.

Paradoxalmente o *anti-modernismo*, a atitude de rejeição intransigente diante do que é 'moderno', acabou mostrando-se mais incompatível com a fé cristã do que o próprio *modernismo*. Porque, a rigor, sua lógica pressupõe que os valores modernos são a priori incompatíveis com a fé cristã, o que tornaria impossível a missão evangelizadora da Igreja, e a inculturação do cristianismo.

Esta rápida caracterização do sistema tomista é suficiente para deixar claro o que estava em jogo no momento em que começou a desabar essa construção. Não se tratava só de substituir uma Teologia por outra. O que ia sendo atingido era a visão do mundo que estava por trás da Teologia tradicional, a transformação de uma mentalidade que atingia ao mesmo tempo a Teologia, a Igreja e sua relação com o mundo. É desse conjunto que se trata quando se fala em esgotamento da Teologia de escola.

2 — O ocaso de uma Teologia

O destino da Teologia tradicional teve muito de uma dessas mortes longamente anunciadas que nunca acabam de acontecer. Entre os primeiros sinais do desenlace, e seu último alento, ainda travou diversos combates contra todas as tentativas de renovação que constituíam uma ameaça a sua soberania. Esta é uma leitura possível dos sobresaltos provocados pela 'crise modernista' no início do século, reeditada de alguma maneira nos anos 40, no *affaire* que se criou em torno da *Nouvelle théologie*. Considerando ainda a década que separa a *Humani generis* da convocação do Concílio Vaticano II, a longa agonia da Teologia de escola terá durado mais de 60 anos. O que nos dá a medida não só das resistências mas do que estava em jogo.

a) Tentativas de renovação

A insatisfação se fazia sentir por toda parte. E não se limitava a alguns aspectos da Teologia. O que estava em questão era seu conjunto. As críticas mais evidentes eram dirigidas ao método. Não menos preocupantes, porém, eram o isolamento em relação à vida da Igreja, o abismo que a separava da experiência espiritual e a falta de sensibilidade para os desafios que o mundo moderno apresentava à fé cristã. Estas eram as preocupações que habitavam as tentativas de renovação protagonizadas por muitos teólogos no início do século. Não é fácil ainda, apesar da distância, um olhar objetivo sobre esse período. São muitos os estereótipos e as emoções que ele ainda desperta. Mas é inegável que aí teve lugar a primeira tentativa de recon-

ciliação entre catolicismo e mundo moderno. Mesmo que tenha sido uma tentativa abortada.

O clima de suspeita e de desânimo que se criou na Igreja por ocasião da repressão antimodernista¹³ abriu, paradoxalmente, o caminho para um trabalho paciente e escondido de investigação. A impossibilidade de uma discussão aberta dos problemas teológicos foi compensada pela riqueza de perspectivas que se abriam no contato direto com a Tradição maior: a Escritura em primeiro lugar, os Santos Padres e a liturgia¹⁴. Esta busca comum era sinal de que algo novo estava eclodindo na consciência eclesial. Mas só com o passar do tempo seria possível reconhecer, no que se estava gestando nessas três áreas — vitais para a reflexão teológica e para a vida cristã —, os três “movimentos de renovação” — bíblico, patrístico e litúrgico —, que ofereceriam as bases para uma transformação da Teologia e do catolicismo contemporâneo. Muitos anos depois, o Concílio Vaticano II consagraria esta renovação com o nome de “retorno às fontes”.

Os frutos dessa investigação paciente e escondida desabrocharam, como que por encanto, nas décadas de 40 e 50. Elas foram as herdeiras naturais de toda essa riqueza acumulada. A prova mais evidente é a série de iniciativas originais que surgiram nesse momento e uma exuberante produção de obras que marcariam os destinos da Teologia contemporânea¹⁵. Esta eclosão simultânea e convergente de publica-

¹³ Símbolo desse clima foi a atividade desenvolvida pela organização secreta “La Sapinière”, verdadeira rede mundial de espionagem criada por U. Beghini, subsecretário de Estado de Pio X, da qual nem o Papa escapou.

¹⁴ Ao início do século remonta a renovação da investigação exegética católica com a aplicação dos métodos modernos (crítica textual, filologia, arqueologia, história, etc.). A figura de M.- J. Lagrange foi, sem dúvida, a de maior destaque. Ele fundou em 1890 a ‘École biblique de Jérusalem’, a *Revue biblique* (1892), a coleção *Études bibliques* (1903), apesar de todas as dificuldades que teve que enfrentar. França e Alemanha foram as pioneiras mas a renovação se estendeu por muitos países. Este foi igualmente o momento de um segundo renascimento da patrística (depois do impulso renovador de J. A. Möller no início do século passado, que seria alimentado depois com a edição dos Padres por Migne na segunda metade do século XIX), sobretudo com a publicação do *Corpus christianorum* pelos beneditinos da Bélgica e as traduções dos textos patrísticos para o grande público. E, finalmente, é também nessa na época que se desenvolveu o moderno movimento litúrgico iniciado por Dom L. Beaudin em 1909.

¹⁵ Seria impossível apresentar aqui um elenco exaustivo. É inegável que a Teologia francesa ocupava um lugar de destaque nesse momento. Mas o fenômeno se estendia a outros países. A título de exemplo lembremos algumas coleções: *Lectio divina* na área bíblica (1947 ss.), *Sources chrétiennes* na área patrística (1942 ss.), *La Maison-Dieu* e *Lex orandi* que foram pioneiras depois da segunda guerra na abordagem teológico-pastoral do fato litúrgico. É surpreendente que essa efervescência teológica se desse precisamente nas três áreas que tinham sido objeto de paciente investigação desde o início do século. A cada uma delas seria possível vincular os nomes de alguns teólogos mais conhecidos. Na área bíblica: A. Robert e A. Feuillet

ções parecia ser o sinal de que 'outra' Teologia podia finalmente ter carta de cidadania na Igreja. Os acontecimentos mostrariam que ainda não era chegado o momento¹⁶. Mas deixaram bem claro também que o que estava em jogo nessa *Nova Teologia* não era a ortodoxia (como dava a entender a acusação de *neo-modernismo*). O verdadeiro confronto se dava entre duas Teologias.

Muitas tinham sido as tentativas de renovar a concepção e a prática da Teologia tradicional. Algumas, acreditando que essa Teologia poderia ser renovada por dentro¹⁷; outras — ao constatar a distância que existia entre a Teologia científica e a pregação — propondo-se como alternativa¹⁸; outras ainda, provocando um amplo debate sobre a natureza, o método e a função da Teologia¹⁹. E alguns, simplesmente, trabalhando fora do 'sistema', o que era outra forma de reconhecer o problema²⁰. Os resultados foram muito poucos. Claro indício de que o tomismo de escola constituía já uma verdadeira fortaleza inexpugnável. Sua lógica não podia ser transformada por dentro. Só podia ser substituída por outra.

com a conhecida *Introduction à la Bible* (1957), L. Cerfaux com o clássico *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (1951), ou os trabalhos tão importantes de exegetas como J. Coppens, J. Dupont ou A. Descamps para citar só alguns. Na área patristica os nomes de J. Daniélou e H. de Lubac estão vinculados à coleção *Sources chrétiennes*. Do primeiro é o conhecido estudo que leva por título *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la théologie biblique* (1950); do segundo vale a pena citar *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au moyen âge* (1944) e *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950). E a lista continuaria com nomes como Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner e outros.

¹⁶ Como veremos logo a seguir, alguns desses teólogos foram reduzidos ao silêncio por ocasião da crise que se criou em torno da *Nova Teologia* mas seriam reabilitados depois por ocasião do Concílio Vaticano II.

¹⁷ É o caso, para não citar mais do que um exemplo, da obra de K. Adam na Alemanha.

¹⁸ Trata-se da chamada *Teologia Querigmática*, movimento iniciado por A. Jungmann em 1936, na Faculdade de Teologia da Universidade de Innsbruck, que teve a adesão de outros teólogos como Lakner e H. Rahner. A repercussão desse movimento foi maior na renovação da catequese e da pastoral do que na Teologia propriamente dita. Talvez porque era mais uma volta à patristica do que uma superação do método da escolástica.

¹⁹ Duas obras devem ser lembradas aqui: a corajosa crítica da *Teologia das Conclusões* feita por L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuilles, 1938, e o escrito programático de M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir, 1937, pro manuscripto*, que seria reeditado em 1985, com uma série de estudos sobre a situação da época e o papel desempenhado por esta obra. Ambas se anteciparam ao que a consciência eclesial da época podia suportar, e por isso, foram postas no famoso *Index* dos livros proibidos em 1942. O que por si só diz tudo sobre o clima da época.

²⁰ O exemplo mais significativo é, sem dúvida, o do grande solitário que foi R. Guardini, pensador intuitivo, cuja inteligência privilegiada unida a uma vastíssima cultura, trouxe novo alento e revigorou aspectos e temas da Teologia tradicional, ao mesmo tempo que impregnou com sua reflexão cristã diversas áreas da cultura.

b) A *Nova Teologia*

É o que se tornou evidente no que viria a ser conhecido como o movimento da *Nouvelle Théologie*²¹. De maneira imprópria, mas reveladora. Imprópria porque, de fato, a *Nouvelle Théologie* nunca existiu como movimento articulado, a não ser na cabeça de seus opositores²². E menos ainda como escola de Teologia. Mas esta suposição era reveladora, porque deixava bem claro qual era o problema. O que nela vinha à tona era uma mentalidade diferente da que reinava na Teologia dominante, uma fina sensibilidade para os problemas da época e uma vontade decidida de encontrar-lhes respostas adequadas. Nesse sentido, tratava-se, como bem perceberam seus críticos, de uma *nova* Teologia, de uma alternativa real à Teologia tradicional. Em certo sentido, de maneira involuntária, porque o debate sobre o método e os limites da Teologia tradicional viria depois, no ardor da polêmica.

Dois traços peculiares caracterizavam a intenção do que poderia ser considerado o grupo inicial da *Nouvelle Théologie*: a convicção da força inspiradora que tinha para a Teologia o contato com os Santos Padres e a importância da história das doutrinas para um tratamento renovado dos temas teológicos²³. Traços significativos que estavam relacionados com dois dos aspectos problemáticos do tomismo de escola: a questão da Tradição e a incapacidade de abrir-se ao que havia de 'moderno' no método histórico.

O reencontro com os Padres significou a descoberta de uma Teologia plural, de uma linguagem simbólica, de uma Tradição diferenciada. Ou seja, o encontro com uma Tradição *longa*, que não terminava na Escolástica. Mas o que interessava não era a pura arqueologia do

²¹ A expressão parece que deve ser atribuída a R. Garrigou-Lagrange, de cujas intervenções na polêmica, publicada em 1946, na revista *Angelicum* dos dominicanos de Roma, uma se intitulava precisamente: "La *nouvelle théologie*, où va-t-elle?"

²² É o que afirma sem hesitar Y. Congar, testemunha privilegiada deste incidente, no livro *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris: Cerf, 1967, p.14: *L'inquiétude soulevée était en grande partie artificielle. Certains se sont forgé alors l'idée fantastique d'une 'théologie nouvelle' qu'ils étaient d'ailleurs incapables de définir, ainsi que nous en avons fait cent fois personnellement l'expérience entre 1946 et 1950.*

²³ Havia afinidades de interesses e de trabalho que permitem falar na existência de um 'grupo' inicial sem necessidade de transformá-lo em 'movimento'. Por um desses caprichos insondáveis da história, a polêmica acabou configurando-se como um duelo entre duas tendências opostas: a de alguns tomistas rigorosos – Guérard des Lauriers, Labourdette, Nicolas, Guillou – vinculados à *Revue thomiste* e a do conhecido grupo de teólogos jesuítas – de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar – que procuravam revitalizar a Teologia a partir de uma redescoberta das fontes. Duas coleções por eles iniciadas naqueles anos eram o símbolo dessa preocupação: *Sources chrétiennes*, para o encontro com a patrística, e *Théologie*, para a história das doutrinas.

passado. Não se tratava de substituir a 'Neo-escolástica' por uma 'Neopatrística', mas de encontrar outra maneira de abordar a Tradição: passar do 'uso instrumental' e interessado da Tradição para uma leitura dos Padres *em si mesmos*. Descobri-los em seu contexto e com a problemática que era a deles. Não para imitá-los, numa anacrônica reconstrução do passado, mas para que a *experiência deles* pudesse iluminar e inspirar a busca de respostas próprias para a *experiência do presente*²⁴. Mas esta volta à Tradição *maior* era perigosa e ameaçadora, porque, para a Teologia de escola, a Tradição era *extrínseca* à razão teológica. O uso da Escritura e dos Santos Padres só vinha confirmar o que a razão teológica sabia por outros caminhos. Sem pretendê-lo, essa nova maneira de fazer Teologia acabava ficando mais próxima da autêntica Tradição do que a Escolástica.

Ao mesmo resultado chegava, por outros caminhos, a abordagem histórica das doutrinas teológicas. Descobrir os diferentes condicionamentos da reflexão teológica é aceitar suas possíveis variáveis e, portanto, a possibilidade de uma evolução. O que só podia ser sentido como uma ameaça ao 'sistema acabado' do tomismo. A Teologia de escola não esgotava a Teologia. Se existiram outras Teologias, era possível sair de um esquema de pensamento que não era mais atual. Era possível fazer Teologia no presente. Tal conclusão, porém, já era resultado do 'espírito histórico', inassimilável para a Teologia tradicional.

Ambas abordagens da *Nouvelle Théologie* resultavam ameaçadoras para a Teologia de escola porque não podiam ser assimiladas por ela. Assumir a perspectiva aberta pela pesquisa histórica das fontes equivaleria a pôr em questão a totalidade do método e do sistema da *Teologia das conclusões*. No fundo se tratava de duas lógicas incompatíveis. Para a *ratio theologica* da Escolástica tudo o que não provinha da razão dedutiva era *pré-teológico*. A chamada Teologia *positiva* — ou seja os dados obtidos na investigação histórica e exegética — só poderia adquirir valor teológico sendo assumida dentro da lógica dedutiva que caracterizava a argumentação de escola nas teses e nos tratados. Por isso, a perspectiva aberta pela *Nova Teologia* nunca poderia afetar *por dentro* a *ratio theologica* tradicional. Nem, por conseguinte, transformar seu modo de conceber e de fazer a Teologia. Eram, na verdade, Teologias alternativas, dois caminhos, não só paralelos mas opostos e mesmo irreconciliáveis.

²⁴ Esta era a intuição nova do segundo renascimento da patrística no início do século. Até então o 'uso dos Padres' estava claramente a serviço da dogmática, segundo a clássica argumentação *ex traditione*. Mas esse conceito de tradição já começava a ser posto em questão. Ver a esse respeito J. Ratzinger, *Teologia e história. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca: Sígueme, 1972, pp. 129-138.

No entanto, a leitura que prevaleceu foi a que identificava Teologia tradicional com ortodoxia para desqualificar a *Nova Teologia*. De fato não era normal que a criatividade teológica de que dava provas a *Nova Teologia* se processasse totalmente à margem da Teologia oficial. Até quando seria possível manter esse bilingüismo teológico, esse paralelismo estéril de duas concepções teológicas irreduzíveis entre si? Situação anômala e potencialmente explosiva que poderia voltar-se — como de fato se voltou — contra a própria Teologia.

O detonador imediato da polêmica foi um estudo histórico sobre um tema particular: a Teologia da graça em Santo Tomás²⁵. O tratamento histórico dado à questão permitia descobrir que houve uma evolução da problemática. Santo Tomás foi elaborando sua reflexão em função dos contextos culturais com os quais entrava em diálogo. Mas como conciliar essa leitura com um tomismo cristalizado que tinha transformado o pensamento de Santo Tomás num sistema a-histórico e imutável, que desconhecia a gênese concreta de toda reflexão e seus condicionamentos históricos? O Tomás descoberto pela história era uma ameaça para a fé incondicional que a Teologia tradicional depositava no 'sistema tomista'.

Da hermenêutica de Santo Tomás o debate derivou para questões mais amplas sobre o método teológico (a Teologia dedutiva ou das conclusões), sobre a natureza da Teologia de escola (especulativa, abstrata, desvinculada da vida da Igreja e da experiência espiritual) e sobre a relação entre as expressões teológicas e a revelação²⁶. Problemas que afetavam não só os especialistas mas a existência cristã e a vida da Igreja. E que sob muitos aspectos lembravam os debates da crise modernista. Mas o espírito e o objetivo eram outros.

A perspectiva histórica abria uma brecha na solidez inabalável de uma construção teológica que acabou identificando-se com a revelação. A partir daí, o questionamento dessa Teologia só podia ser sentido como um perigo para a própria fé: aceitar a evolução das expressões da fé era pôr em questão a imutabilidade da fé e do dogma. Assim, das acusações de relativismo histórico passou-se em seguida às suspeitas de relativismo doutrinal e dogmático. E o que era uma questão de natureza histórico-teológica transformou-se em problema dogmático de fidelidade à Tradição. *Neo-modernismo* foi a incriminação fatal contra essa Teologia. O que mostra como estavam

²⁵ Trata-se da tese de H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*, Paris, Aubier, 1944.

²⁶ A revelação fora reduzida a um sistema de verdades e identificada com as traduções que dela fazia a *Teologia*. Esse perfil intelectual tornava impossível qualquer diálogo com a cultura histórica e antropocêntrica

vivas ainda as marcas deixadas pela 'crise *modernista*'. Mas como definir com clareza os termos da acusação? O que se devia entender por *neo-modernismo* quando nunca se soube exatamente em que consistia o *modernismo*?²⁷

c) *Um compasso de espera: a Humani generis*

Era difícil imaginar a capacidade de evocação desse velho fantasma. É o que explica a violência da polêmica²⁸ e o tom admoestatório da *Humani generis*. Em contraste com as primeiras grandes encíclicas do pontificado de Pio XII, que desempenharam um papel tão importante na renovação da Teologia²⁹, a *Humani generis* está escrita num registro diferente e persegue outra finalidade. Trata-se de um severo alerta contra algumas "novidades" — filosóficas e teológicas — que a encíclica considera irreconciliáveis com a fé católica. Mas como identificar esse inimigo? E onde encontrar os "frutos venenosos" dessas "novidades"?³⁰

A *Nouvelle Théologie* carecia de contornos claros. Não era fácil definir com nitidez o que não passava de um desejo generalizado de renovar a Teologia. Foram os opositores, no ardor da polêmica, os que forjaram o caráter heterodoxo da *Nova Teologia*. Essa imagem tinha o poder de delimitar o perigo para melhor exorcizá-lo. Ao entrar no debate, a *Humani generis* ajudou a fixar essa imagem, atribuindo a lógica e a coerência de um *sistema* ao que não passava de um movimento difuso. Ao tomar partido numa discussão essencialmente teológica, a encíclica não soube discernir que o confronto não se dava entre heterodoxia e fidelidade à Tradição, mas entre duas maneiras de entender a Teologia. Só uma Teologia que chegou a identificar de maneira indevida sua construção teórica com a revelação podia qualificar de heterodoxas as propostas da *Nouvelle Théologie*.

Não é por acaso que a *Humani generis*, na esteira de Leão XIII, proclamou de novo a doutrina de Santo Tomás como a mais condizen-

²⁷ *Modernismo* foi a palavra utilizada na passagem do século passado para o nosso século pelos guardiães de uma ortodoxia míope para estigmatizar tudo o que podia ser identificado com a mentalidade moderna. Levada ao paroxismo essa atitude acabou identificando a ortodoxia, em todos os níveis teóricos e práticos, com as posições mais conservadoras. É lícito suspeitar, a partir desse momento, que essa visão em nada ajudava a resolver o problema.

²⁸ Basta passar os olhos pelo "dossiê" desse episódio para perceber-se de que o ardor da polêmica tinha incendiado os ânimos a tal ponto que a carga subjetiva dos argumentos impedia a objetividade necessária para um verdadeiro diálogo.

²⁹ Basta lembrar o que significou a *Mystici Corporis* (1943) para a eclesiologia, o novo alento e o clima de maior confiança que trouxe aos exegetas católicos a *Divino afflante Spiritu* (1943) e a *Mediator Dei* (1947) que se tornou a carta oficial do movimento litúrgico.

³⁰ DS 3890.

te com a revelação. O que a encíclica foi incapaz de perceber é que a restauração do tomismo — mesmo quando batizado de “neo” — não era uma garantia de possuir o pensamento de Santo Tomás. E que o seqüestro que os manuais de escola tinham feito do ‘pensamento tomista’ eram um obstáculo para descobrir a atualidade inspiradora de Santo Tomás. E além disso, mais de 70 anos de ‘restauração’, eram suficientes para provar que o tomismo, longe de constituir uma alternativa capaz de entrar em diálogo com o pensamento moderno, tinha contribuído para aumentar o abismo que se abria entre a Igreja e o mundo.

Eis por que a *Humani generis* deu novo alento à atitude *anti-modernista*. Mas não por muito tempo. Na verdade ela foi apenas um compasso de espera que duraria menos de uma década. Porque o problema que estava por trás da ‘crise *modernista*’ continuava sem solução: o tomismo, como doutrina oficial da Igreja, não podia dar mais de si; e a Teologia de escola, nos limites de suas possibilidades, estava entrando em sua fase terminal. Por isso a ‘outra’ Teologia era uma ameaça para a Teologia oficial. Não por questões de ortodoxia (relativismo histórico e doutrinal) mas como alternativa teológica. A aplicação dos métodos histórico-críticos à Teologia e ao pensamento de teólogos, como Santo Tomás por exemplo, introduzia a variante histórica na Teologia, abria para outras interpretações possíveis e relativizava uma leitura estática do tomismo. Nesse sentido a *Nova Teologia* era ‘moderna’ mas não *modernista*, porque utilizava métodos modernos que punham em questão o método da Teologia Escolástica e sua maneira de interpretar a *Tradição* ³¹.

O que estava em jogo nessa crise não era um novo surto de *modernismo*, como queriam os críticos da *Nova Teologia*, mas a agonia de um modelo teológico alheio à vida concreta da Igreja, distante da experiência de fé dos cristãos e insensível aos desafios que a cultura moderna apresentava à fé cristã. Foi necessário esperar o anúncio do Concílio para que toda essa problemática pudesse ser abordada a partir de outros pressupostos.

³¹ Método e tradição estavam, de fato, intimamente unidos na *Teologia* de escola. A Escritura e a tradição ofereciam apenas os ‘materiais’ – os ‘dicta probantia’ como eram chamados – dos quais lançava mão a razão teológica para estabelecer suas afirmações dogmáticas. As ‘teses’ eram provadas com argumentos tirados da Escritura, da tradição (entendida inicialmente como patrística e, mais modernamente, como Magistério eclesiástico) e da razão. Daí a carga apologética do argumento católico da ‘tradição’ como ‘continuidade ininterrupta’. Perigosa inversão que se acostumou a ler de maneira ‘dogmática’ a Escritura e a Patrística quando é o dogma que tem que ser lido à luz da Escritura e da tradição.

3 — A 'revolução' do Vaticano II

Não seria exagerado afirmar que o Concílio Vaticano II assumiu os pressupostos, a perspectiva e os resultados da *Nouvelle Théologie*, superando definitivamente a maneira tradicional de fazer Teologia e inaugurando assim uma "nova era da Teologia"³². Em pouco mais de dez anos mudou completamente o panorama teológico.

À medida que passam os anos se faz mais necessário distinguir entre a intenção de João XXIII ao convocar o Concílio, o acontecimento conciliar propriamente dito e o tempo pós-conciliar com as reações de todo tipo que ele provocou e ainda provoca hoje. É claro que, como acontecimento histórico, o Concílio tem uma consistência própria. Mas a difícil tarefa de sua interpretação não se esgota na letra nem pode refugiar-se nas interpretações oficiais. É preciso voltar sempre à intenção que está em sua origem para não cairmos numa espécie de "Escolástica do Concílio" que evita perguntar-se o que o Espírito quis e quer dizer à Igreja através dessa história.

a) O Concílio como acontecimento teológico

A intenção de João XXIII poderia ser qualificada como voluntariamente moderna. Com a intuição e a simplicidade que o caracterizavam, João XXIII deixou bem claro que o objetivo do Concílio era *pensar a fé* de tal forma que ela possa se tornar *significativa* para o homem de hoje. A volta à autêntica Tradição não podia ser confundida com a obsessão pelo passado, assim como a vontade de atualização em nada se opunha à seriedade doutrinal do Concílio. Esse era o sentido de caracterizá-lo como 'pastoral'. Na preocupação de 'fazer-se compreender' estava inscrito o desejo de aproximação e de diálogo com o mundo. Ao distinguir entre o *depósito da fé* e suas *expressões* o Papa abria as portas para um trabalho teológico livre dos entraves e da rigidez da Teologia oficial. A relativização da linguagem teológica não é necessariamente relativismo doutrinal. A preocupação pastoral que levou o Papa a falar em 'salto à frente', a questão tão moderna da linguagem, o incentivo a utilizar os métodos modernos, são alguns indícios de que o Papa não estava paralisado pelo fantasma do modernismo, abrindo a Igreja e a Teologia para uma reconciliação com o mundo moderno³³.

³² Título sugestivo de um livro que apresenta precisamente alguns traços do perfil da *Teologia* a partir do Concílio: Cl. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris: Cerf, 1972.

³³ João XXIII se distanciou explicitamente do que ele mesmo chamou os "profetas de calamidades", ou seja a visão pessimista e negativa do mundo de hoje. E quis, desde o início, que o Concílio não se transformasse num tribunal de acusações contra o mundo moderno. Optando pela "medicina da misericórdia" o Papa reagia intencionalmente contra o espírito condenatório que caracterizou predominantemente a atitude do Magistério católico com relação ao mundo moderno.

Mas não foi fácil assimilar essa mudança de atitude. Os debates conciliares foram a melhor prova dessa dificuldade. O Concílio foi o palco do confronto de duas mentalidades que representavam duas Teologias. As marcas desse confronto ficaram para sempre inscritas nos documentos. Ninguém ignora o tumultuado processo de preparação dos esquemas prévios, sua substituição por outros radicalmente novos e a penosa elaboração dos textos conciliares. É difícil explicar por que caminhos se deu a lenta transformação da 'minoría' em 'maioría' conciliar que tornaria possível a aprovação dos textos. Não se pode afirmar que a mentalidade do Concílio tenha sido totalmente assimilada. As resistências a sua recepção no tempo pós-conciliar estão aí para prová-lo. Apesar de tudo ninguém poderia negar que o Concílio foi uma virada teológica, um divisor de águas, que permite falar de um 'antes' e um 'depois'. Não só pela obra teológica que levou a cabo³⁴ como também pela atividade teológica que desencadeou.

De maneira talvez esquemática, mas não inexata poderíamos resumir o Concílio nos dois grandes temas que separaram a *Nouvelle Théologie* da Teologia tradicional: o da Tradição e o do encontro com o mundo moderno.

O Concílio representa o reencontro com uma Tradição maior cuja referência primeira e fundamental é a Palavra de Deus revelada na história. As três grandes constituições dogmáticas do Concílio — a *Dei Verbum*, a *Lumen gentium* e a *Sacrosanctum Concilium* — são, de alguma forma, o resultado desta primeira e fundamental descoberta. A primazia da Palavra de Deus ficou consagrada de maneira definitiva na constituição sobre a revelação: sem ela seria impossível definir a identidade da Igreja e é dela que vive a comunidade eclesial na celebração litúrgica do mistério cristão. O Concílio foi o primeiro a beneficiar-se do 'retorno às fontes' por ele promovido. É o que lhe permitiu inovar no tratamento dos grandes temas teológicos que abordou.

O outro grande tema foi a abertura ao mundo. A constituição pastoral *Gaudium et spes* foi a expressão mais elaborada desta nova atitude da Igreja. Mas ela se faz presente em outros documentos conciliares. Apesar das críticas que lhe possam ser feitas, nessa constituição estão presentes as grandes intuições teológicas do Concílio e suas opções

³⁴ Pode ser útil lembrar, sobretudo para as gerações mais jovens (para as quais o Vaticano II aparece tão distante como podia sê-lo para nós o concílio de Trento), que, nas quatro sessões que duraram três anos e dois meses, o Concílio promulgou 4 Constituições, 9 Decretos e 3 Declarações. Basta passar os olhos pelos títulos de cada documento para dar-se conta da importância e da atualidade dos temas abordados

mais inovadoras. Foi o único esquema querido formalmente por João XXIII. E, nesse sentido, o coração do Concílio tal como ele o sonhava. De fato, o acontecimento conciliar como totalidade representou a grande virada da Igreja contemporânea. Virada que é inseparável da consciência que a Igreja tomou de si mesma. E, portanto, de sua missão. A abertura ao mundo não foi uma opção oportunista. Os problemas do mundo são da Igreja porque são os problemas colocados a sua missão evangelizadora. Faz parte da identidade da Igreja sua relação com o mundo como missão. Nessa tomada de consciência reside uma das mudanças mais radicais do Concílio.

Mas essa consciência vinha sendo preparada por uma reflexão teológica inusitada para a Teologia de escola: *Teologia do mundo* ou *Teologia das realidades terrestres* como era chamada. O formalismo da Escolástica não oferecia espaço para pensar a contingência da história, as provocações da realidade social ou os questionamentos da cultura moderna. Por isso tinham que se desenvolver à margem da Teologia oficial. Era a atualidade do mundo entrando na Tradição. Não era só questão de sensibilidade. O problema era teológico. É o que queria significar a categoria conciliar de "sinais dos tempos". O que estava em jogo na tensão entre Tradição e presente histórico era a função "reveladora" da atualidade. Problema que exigia pensar a teoria cristã — a Tradição elaborada — em função da vida e da práxis. Foi esse o desafio assumido pelas *Teologias da ação* nos anos pós-conciliares: *Teologia da esperança, da política, da revolução*. E o significado, na América Latina, da *Teologia da libertação*.

Tradição e atualidade foram os dois pilares da revolução teológica protagonizada pelo Concílio. Primeiro como experiência do 'teologizar' em ato. A realização do Concílio foi o exercício concreto de uma nova maneira de fazer Teologia. Depois porque ao optar por uma Teologia o Concílio reconduziu a Teologia a seu devido lugar: a Teologia pressupõe a revelação e a experiência de fé, mas não se confunde com elas. Finalmente, pelo dinamismo teológico desencadeado pelo Concílio. Todos os temas da Teologia foram atingidos de certa forma pela reviravolta conciliar. Em poucos anos operou-se uma verdadeira metamorfose da Teologia e do panorama teológico. Isso nos situa de cheio no tempo pós-conciliar.

b) A Teologia depois do Concílio

Vistos de fora e como totalidade única, os resultados do Concílio foram, em certo sentido, desconcertantes, porque neles se mistura o entusiasmo inicial e a perplexidade que foi tomando conta de muitos cristãos à medida que passava o tempo. Mas essa constatação corre o risco de ser mal interpretada se não for situada dentro da mutação cultural sofrida pela sociedade ocidental nesses anos. A vertiginosa

rapidez das transformações modificou não só a fisionomia do mundo mas a situação da fé e da Teologia nesse novo contexto. Por isso seria um erro crasso de perspectiva histórica atribuir ao Concílio a responsabilidade dessa situação.

À medida que o tempo passa, faz-se necessário matizar cada vez com mais rigor o que, de maneira muito genérica, costuma ser designado como 'pós-Concílio'. Os primeiros tempos pós-conciliares foram tempos de um entusiasmo avassalador e da euforia reformista que tomou conta da Igreja. Foi o momento da assimilação inicial e do aprofundamento dos textos através dos grandes comentários da obra conciliar.

Mas esse espaço de tempo foi muito curto. A crise cultural de 68, simbolizada pela revolta estudantil, não podia deixar de ter repercussão na Igreja. A atormentada figura de Paulo VI na última década de seu pontificado pode ser considerada como a expressão mais evidente das preocupações que essa crise despertava na Igreja³⁵. A partir desse momento começou, em muitos setores da Igreja, um movimento de reação, surda mas crescente. Não contra o Concílio, mas contra sua interpretação. Se o Concílio não podia ser anulado, era necessário pelo menos encontrar critérios para controlar seus efeitos. Daí a necessidade de normas "sobre o bom uso do Concílio". Um momento crucial desse esforço foi a penosa gestação do novo Código de Direito Canônico até sua promulgação em 1983. O Sínodo extraordinário de 1985, por ocasião dos 20 anos do Concílio, deu outro passo decisivo na mesma direção ao apresentar uma espécie de interpretação 'oficial' do Concílio. De formas diferentes, e com as mais variadas manifestações, as duas últimas décadas estão marcadas por esse movimento de restauração.

Há, portanto, vários pós-concílios. A novidade do Concílio como acontecimento não tomou corpo de uma vez nem de maneira homogênea. A assimilação do Concílio encontrou resistências e teve que abrir caminho através de todo tipo de obstáculos. As tensões duram até hoje. A prova é que ainda persiste a luta pela posse do verdadeiro 'espírito' do Concílio. Essa preocupação teria que ser submetida a uma pergunta prévia: que quis dizer o Espírito à Igreja naquele momento de sua história? Há muitos indícios de que por trás da necessidade de certezas se esconde o medo da busca e a rejeição da insegurança que provoca a situação de transição ou de passagem na qual se encontram a Igreja e a Teologia. Por isso é grande a tentação de voltar ao passado

³⁵ Crise de vocações, de identidade cristã, de contestação da autoridade, das estruturas, etc.

das seguranças, das clarezas e da uniformidade que o modelo tradicional tornava possível. A Teologia está no centro dessas tormentas.

Inegavelmente nos anos pós-conciliares assistimos a uma verdadeira 'explosão da Teologia' que não podia ser prevista pelo Concílio. Um dos aspectos mais visíveis dessa explosão é o contraste entre a uniformidade da Teologia pré-conciliar e a diversificação cada vez maior da Teologia depois do Concílio. Já não existe uma Teologia única. E muito menos unidade na Teologia. A diversidade começou pela interpretação dos textos conciliares e foi acentuando-se à medida que surgiam outros problemas que o Concílio ou não tratou ou não pôde aprofundar. A unidade da Teologia se desfez quando desapareceu o horizonte comum que oferecia o tomismo. E ficou mais patente com o declínio da razão metafísica.

Foi o momento do fascínio da Teologia pelas ciências humanas como interlocutoras principais. Esse encontro provocou um deslocamento rápido dos interesses, da temática e dos métodos na Teologia. A proliferação das chamadas *Teologias em genitivo*³⁶ foi uma de suas manifestações mais evidentes. O pluralismo crescente foi a prolongação natural da diversificação interna da Teologia.

Um dos resultados inesperados do pluralismo foi a emergência de outros pólos teológicos que abriram uma brecha na hegemonia inquestionável da Teologia européia. A entrada na cena teológica, primeiro da Teologia da libertação na América Latina e depois da Teologia asiática e da Teologia africana, foi uma afirmação do pluralismo de fato: a reflexão teológica tem que ser feita a partir do contexto cultural e social no qual é vivida a fé. O mito de uma Teologia única e universal caiu por terra. A chamada Teologia universal nunca passou de uma Teologia particular indevidamente universalizada.

Mas a razão última dessas sucessivas e profundas metamorfoses da Teologia era de natureza epistemológica. É o que não percebem os que só podem ver nessa evolução uma sucessão de efêmeras modas teológicas. Ou aqueles para os quais a volta ao passado seria a única maneira de introduzir um pouco de ordem no caos no qual teria se perdido a Teologia. Essas leituras não vão além dos fenômenos de superfície.

A situação de desamparo no qual se encontra a Teologia é o resultado — necessário mas provisório — de uma opção: abandonar defini-

³⁶ Trata-se de movimentos teológicos, típicos dos anos 70, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos, como o da *Teologia da secularização, da morte de Deus, da revolução, da esperança, a Teologia política* e outros.

tivamente o universo teórico e racional, no qual nasceu e se constituiu a Teologia cristã, para recuperar sua racionalidade própria em contato com uma razão plural e fragmentada. Essa de-cisão significou para a Teologia uma verdadeira ruptura. Porque teve que renunciar à segurança de um sistema estruturado como o tomismo e aceitar que a reflexão teológica se realize no mesmo contexto em que é vivida a fé: dentro de um universo cultural e humano cujos pressupostos não são mais os da razão clássica.

A crise da Teologia é a crise do próprio cristianismo, obrigado a tomar distância do mundo e da cultura ocidentais com os quais se tinha identificado historicamente. Por isso, a crise da razão ocidental é também a crise da razão teológica e da majestosa construção que se deu na Teologia tradicional. Esse momento de des-construção é a condição necessária para que a Teologia possa descobrir sua racionalidade específica: ser razão e ser teológica. Sem refugiar-se no gueto do fideísmo ou do iluminismo carismáticos. O que equivaleria a renunciar à razão e a aceitar que a fé não passa de um grito desarticulado. E, portanto, tornar-se subjetiva e deixar de ser universal. Mas também sem diluir-se em todo tipo de racionalidade de plantão. Como se a especificidade de sua palavra própria tivesse que lhe ser dada pelos 'outros': as filosofias, as ciências humanas, as culturas. A função da Teologia não é ser uma ciência como as outras. E menos ainda afirmar-se em oposição às outras. Basta-lhe poder mostrar que a proposta da fé é plausível e tem sentido. E que sua proposta — uma experiência particular ao lado de outras — pode dilatar a busca da razão humana e iluminar a questão do sentido. É o que parece ter intuído com extrema lucidez a encíclica *Fides et Ratio* ao retomar, de maneira magistral, o velho problema das relações entre fé e razão que acompanharam o cristianismo desde suas origens.

A Teologia não é mais o que foi. Para alguns ela não está onde deveria estar; para outros deixou de estar onde gostariam ou esperariam que estivesse. Entre a nostalgia do passado e a saudade do futuro, uma vaga sensação de caos parece tomar conta do presente. Terá sido a evolução da Teologia nestes anos um irreparável distanciamento do espírito do Concílio? Estaríamos assistindo a uma diluição natural e inevitável da fé na antropologia?

Este tipo de juízo unilateral desconhece a verdadeira raiz do problema. A situação de desamparo de que dá provas a Teologia atual é inseparável da radical transformação de seu horizonte teórico. É o que explica também o mal-estar deste momento de transição cuja duração não pode ser decidida a priori nem encurtada por um decreto de vontade. Antes de reconstruir o edifício é preciso passar por entre as ruínas, fazer a travessia. Com todos os riscos da passagem. Entre o

momento da des-construção e o da reconstrução a Teologia terá que aprender a ser mais humilde e despretensiosa. E dessa maneira estará aproximando-se, talvez, daquilo que deve ser.

III — Prospectiva

A situação da Teologia no fim destes 50 anos é muito semelhante ao que foi sua origem no séc. I e seu renascimento no séc. XIII. Na passagem do judaísmo para o helenismo — primeiro grande êxodo do cristianismo — a fé cristã teve que formular sua experiência em categorias estranhas ao húmus judaico do qual provinha. Por isso a “apologia” foi uma das formas primitivas da Teologia cristã. Ela tinha que defender-se, necessitava provar sua coerência. As obras dos grandes pensadores cristãos dos sécs. III e IV e as acirradas disputas cristológicas e trinitárias que se prolongaram, pelo menos, até o séc. VII são a prova mais clara do que significou a elaboração de um *logos* cristão, da racionalidade própria da Teologia.

A ciência teológica propriamente dita — tal como era praticada e se apresentava até o Vaticano II —, a elaboração rigorosa da fé como inteligibilidade, tem sua origem na Idade Média. E sua expressão modelar foi a concepção da Teologia como ciência, tal como a definira Santo Tomás no séc. XIII. Esse renascimento não se deu sem profundos sobressaltos. A descoberta de Aristóteles significou o encontro com ‘outra’ filosofia (diferente do neoplatonismo) e com uma racionalidade à qual a Teologia não estava acostumada. Essa mudança de perspectiva deixou marcas muito concretas: o abandono das antigas ‘escolas’, a substituição da Teologia monástica por uma Teologia nova, ‘científica’, e a entrada da Teologia na Universidade.

Menos de um milênio depois a Teologia está sendo obrigada a reformular seus pressupostos diante das exigências da racionalidade moderna. Condição indispensável para que a fé cristã possa ser anunciada nessa cultura. O que significa fazer inteligível a mensagem. Do contrário o cristianismo estaria condenado ao silêncio.

Esse é o dilema angustiante que estava por trás do distanciamento entre catolicismo e mundo moderno. Não faltariam motivos para interpretar a situação de orfandade em que se encontra hoje a Teologia como simples desintegração ou como capitulação diante do mundo. As lições da história, contudo, permitem ler esse momento histórico como um renascimento similar ao do séc. XIII. Sem cair no pessimismo dos ‘profetas de calamidades’ nem deixar-se seduzir pela engodo das sínteses precipitadas, mas expondo-se à intempérie dos momentos criadores.

É cedo ainda para decretar como será a Teologia de amanhã. Contudo, para estar à altura desse momento crítico, ela terá de incorporar as lições destes últimos anos. Sem ocultar as ambigüidades da situação atual mas com a lucidez que torna possível olhar a história “pelas costas”. Seja qual for o futuro, a Teologia terá que definir sua situação na Igreja, a idéia mesma do trabalho teológico e os destinatários do mesmo. São os três aspectos sobre os quais serão tecidas, a modo de conclusão, algumas considerações.

1 — O lugar da Teologia ou sua eclesialidade primeira

O cristianismo é, antes de tudo, a referência a um acontecimento histórico. Sua inteligibilidade e sua oferta de sentido estão vinculados à experiência de Jesus de Nazaré. Por isso, a Teologia não pode ser um saber constituído a priori. Nem tampouco a interpretação teórica de textos fundacionais ou de um corpo doutrinal. O que está em jogo na Teologia é a inteligibilidade da experiência vivida pelos cristãos, seu caráter racional como gostava de dizer a Teologia tradicional, ou, numa linguagem mais próxima de nós, a sensatez dessa opção. É tarefa da Teologia mostrar que a proposta cristã faz sentido, que o possui em si mesma, que suscita e cria sentido na história. Desse ponto de vista, o lugar primeiro e fundamental da Teologia é a vida da comunidade eclesial. É algo que a Teologia tradicional tinha perdido de vista, e que, por outros motivos, pode estar sendo esquecido pela Teologia atual.

Reconhecer que o lugar natural da Teologia é a comunidade eclesial é reconhecer que a eclesialidade lhe é inerente. Não se trata, certamente, de contrapor a experiência à razão. A distinção entre o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão só é útil na medida em que acena para uma peculiaridade da razão teológica. Radicalizá-la significaria aceitar a irracionalidade da experiência de fé. Nem se pretende com isso confinar a Teologia ao âmbito limitado do intraeclesial, como se o eclesial fosse sinônimo de estranhamento e separação do mundo. A Igreja não existe sem o mundo, porque a missão faz parte de sua essência, e o mundo é sua missão. Esta é uma das lições da história destes últimos anos.

O sentido da eclesialidade é outro. Eclesial não se confunde com eclesiástico. O primeiro é constitutivo e, portanto, essencial; o segundo é derivado e, portanto, pode variar. Afirmar a eclesialidade fundamental da Teologia é defender que a vida e a experiência são anteriores à Teologia. E que esta é a tradição viva que alimenta a reflexão. A Teologia será sempre um ato segundo, suscitado pela experiência e a ela referido. Experiência inseparável do contexto social e cultural da comunidade. O esquecimento deste dado fundamental está na origem

da crescente separação, que acabaria em ruptura, entre Teologia e vida. Chame-se ela divórcio entre Teologia e experiência espiritual, distância entre teoria e práxis ou simplesmente isolamento do teólogo em seu trabalho profissional e científico. Essa cisão marcou a Teologia desde o fim da Escolástica até a época atual. Não seria inexato afirmar que Santo Tomás foi o último teólogo que ainda soube manter unidas essas duas dimensões numa síntese pessoal e teórica.

A eclesialidade da Teologia, assim entendida, é o que justifica sua diversificação. A Teologia nasce como reflexão sobre uma experiência particular e é necessariamente plural, porque a experiência cristã não subsiste fora de suas encarnações. A universalidade da fé e da Teologia não é abstrata mas concreta. A fé é universal não quando prescinde do particular mas porque não se esgota em nenhuma experiência particular. Esse é o sentido cristão da universalidade: reconhecer a própria experiência na multiplicidade e na diversidade de outras manifestações concretas nas quais se encarna a mesma experiência cristã.

A Teologia é, portanto, intrinsecamente plural. Isto nos obriga a pensar de outra forma a unidade da fé. A unidade, à qual o modelo tradicional de Teologia nos tinha acostumado, era ilusória, porque não passava da uniformidade imposta de um modelo particular que se tornou único e universal. Se essa unidade se partiu em pedaços não é unicamente porque desapareceu o horizonte comum — filosófico e teológico — no qual se apoiava a fé cristã a partir da Idade Média. É, sobretudo, porque ela confundiu e quis reduzir a unidade da fé à uniformidade da Teologia. Ora, a unidade da fé é a unidade da mesma confissão na diversidade de suas expressões. O NT é o primeiro e mais lídimo testemunho dessa unidade plural.

Esta questão nos devolve à problemática da Tradição, que foi um dos pivôs da crise modernista e continua sendo um dos pontos nevrálgicos da transição atual, porque põe o dedo na delicada questão das relações entre Magistério, Tradição e Teologia. Essa é outra das grandes lições do período analisado. A descoberta da Tradição longa e maior, a afirmação absoluta da primazia da Palavra de Deus na Igreja, significa submeter a Teologia, o dogma e o próprio Magistério a essa instância decisiva. Não se trata de cair no princípio unilateral da *sola Scriptura*. Mas quem poderia negar que o princípio da Reforma é até hoje um desafio mal assimilado pelo catolicismo?

A exaltação unilateral do Magistério no catolicismo moderno foi, do ponto de vista teológico, um fator de desequilíbrio para a Tradição e para a Teologia. Para a Tradição, porque o Magistério acabou sendo a referência primordial, numa sutil substituição — não teórica mas prática — da Tradição maior. O que não deixa de ser uma perigosa

anomalia porque desvia a atenção da Palavra de Deus, expressão primeira e fundamental de toda tradição. Não é por acaso que o catolicismo moderno foi terreno fértil para todo tipo de 'tradições secundárias': revelações particulares, visões, aparições, fenômenos extraordinários que acabam ocupando na experiência cristã e na vida eclesial um lugar que caberia à Palavra revelada de Deus. E para a Teologia tal exaltação unilateral do Magistério foi igualmente fator de desequilíbrio, porque desfigurou sua função e o estatuto do teólogo na Igreja. A Teologia de escola se tornou, em certo sentido, a Teologia oficial: uma *Teologia do Denzinger*³⁷, como era chamada, reduzida à explicação e defesa do Magistério, da doutrina comum e da unidade da fé.

A onipresença do Magistério penetrou no inconsciente coletivo da Igreja como fonte de segurança e garantia de certezas. Pio XII o expressou de maneira lapidar na encíclica *Humani generis*: "junto com as fontes sagradas Deus deu a sua Igreja o Magistério vivo, para esclarecer e desenvolver tudo aquilo que está contido no depósito da fé de maneira obscura ou implícita"³⁸. Essa afirmação pressupõe que os textos da Escritura e da Tradição não são 'evidentes', carecem de interpretação e, por isso, sua autoridade seria 'discutível'; o sentido dos textos do Magistério, pelo contrário, seria algo evidente, por se tratar de um ensinamento 'vivo'.

Este texto é extremamente revelador do papel que o Magistério foi adquirindo na consciência eclesial. Na lógica dessa argumentação o Magistério acaba sendo mais claro e, por isso, mais importante que a própria Escritura. Essa é ainda a mentalidade dominante na Igreja. E aí reside a dificuldade de passar de uma 'Teologia das certezas' para uma 'Teologia hermenêutica', porque a compreensão de todo e qualquer texto — tanto do passado como do presente — requer uma hermenêutica. Mas que a Teologia seja, por necessidade, hermenêutica não significa que seja a-dogmática ou anti-dogmática, mas apenas que é consciente da historicidade da verdade e da relatividade de suas formulações.

Magistério e Teologia são funções diferentes na comunidade eclesial. Para que elas possam conviver de maneira sadia e construtiva é indispensável que apareça com clareza que relação mantém cada uma com a confissão de fé. Essa experiência comum é maior do que o Magistério e do que a Teologia. Ambos se encontram e nela comungam. É a partir da unidade dessa fé comum que se diferenciam as funções. A

³⁷ Alusão à compilação dos textos da tradição e do Magistério de onde eram tirados os textos para provar as teses teológicas.

³⁸ Cf. DS 3886. O sublinhado é nosso.

preocupação com a integridade da fé é responsabilidade tanto do Magistério quanto da Teologia. Mas de modos diferentes.

Poderíamos dizer que ao Magistério caberia antes de tudo a “preocupação *pastoral* do doutrinal”. Ou seja, o doutrinal encarado não teoricamente mas com a sensibilidade dos pastores que estão a serviço do povo e se preocupam com suas necessidades: os desafios que encontra a fé, seus pontos nevrálgicos, a maneira de encarná-la com fidelidade. Nem tudo tem o mesmo valor. E cada momento tem suas urgências que devem ser atendidas com prioridade. À Teologia caberia mais a “dimensão *reflexiva* do doutrinal” que também tem incidências pastorais. Mas as perspectivas são diferentes. Para apresentar a fé de uma maneira compreensível e atual a Teologia tem necessidade de liberdade: para aprofundar, discutir, investigar e confrontar-se com os novos problemas.

Não é, portanto, a Teologia que garante ou ameaça a unidade da fé. Pelo contrário, é porque há uma unidade de fé e de experiência comum que podem existir Teologias diferentes, discursos ‘regionais’, construídos a partir da diversificação cultural e social em que é vivida a experiência de fé. A unidade da fé não exige a uniformidade da Teologia. Mas não parece que seja esse o pressuposto de certas manifestações recentes do Magistério. Há bastantes indícios de que o vazio deixado pela antiga ‘Teologia de escola’ – que em certo sentido era ‘oficial’ – está sendo preenchido por um substitutivo: a Teologia que emana das instâncias romanas. Teologia com direito a existir, sem dúvida, mas particular também, como as outras. E, portanto, *uma* visão da fé, da Igreja e do mundo que não pode nem deve ser imposta a toda a comunidade eclesial *em nome da fé comum*, porque então estaríamos caindo de novo na antiga identificação entre fé e Teologia que tantos problemas causou³⁹.

A eclesialidade da Teologia, no sentido acima estabelecido, é importante igualmente para definir o estatuto do teólogo. Assim como a Teologia não pode ser puro reflexo do Magistério, também não pode ser transformada em instrumento de objetivos pessoais, porque então a Teologia nada mais seria que autobiografia intelectual de cada teólogo. Este não é um pesquisador independente. Nem é indiferente para a Teologia o modo dele situar-se com relação à fé e à experiência eclesial. Também para o teólogo a experiência precede a reflexão. Do contrário a Teologia não passaria de especulação à margem da vida.

³⁹ Do ponto de vista institucional a distinção entre as duas funções foi sabiamente sancionada por Paulo VI ao criar, com objetivos diferentes, a Congregação para a doutrina da fé e a Comissão teológica internacional. Essa separação parece tornar-se cada vez menos clara nas circunstâncias atuais.

Sem negar com isso o caráter pessoal de toda Teologia. Por caminhos diferentes os grandes teólogos são os que apontam para a autêntica Tradição, sem deter-se em si mesmos. O que fazem — de maneira original e criativa — é recriar a Tradição. Porque a Teologia é reflexão sobre uma palavra que tem história e que faz história. E o contato com a Tradição é inspirador. O que nem sempre é o caso na retórica de muitas Teologias.

2 — A idéia do trabalho teológico

Se o lugar natural da Teologia é a comunidade eclesial, seu lugar cultural foi, a partir do séc. XIII, a universidade. Com tudo o que isso significava. Enquanto durou o universo cultural medieval, a Teologia era a 'rainha das ciências', o saber que coroava a totalidade do conhecimento humano. Assim se explica o estatuto privilegiado das Faculdades de Teologia na Universidade até, pelo menos, o séc. XVI.

A situação começou a se mudar com o advento da ciência moderna. Os pressupostos kantianos do saber introduziram uma verdadeira ruptura epistemológica no conhecimento: só existe ciência do que aparece, do fenômeno como dizia Kant, do que pode ser observado e submetido a experiências. Por opção metodológica a ciência moderna se move dentro do campo do verificável, e a ele se limita. Não há conhecimento 'pelas causas', como diziam os antigos. Na perspectiva da ciência moderna, qualquer outro tipo de conhecimento é destituído de valor.

Essa revolução copernicana do conhecimento deixou marcas indeléveis na Teologia moderna. A Teologia deixou de ser a 'rainha das ciências'. Mais ainda, perdeu o estatuto de ciência. O recurso à Tradição ou o argumento de autoridade são totalmente estranhos ao conhecimento científico. Razões políticas vieram se juntar a essa situação cultural para que, a partir do século passado, a Teologia fosse banida aos poucos das Universidades que foram encampadas pelo Estado.

Só neste século, com a criação das Universidades da Igreja, ou católicas, é que a Teologia retornaria a seu primitivo lugar. Mas de outra maneira. Nesse sentido a encíclica *Deus scientiarum Dominus* (1931) de Pio XI foi um importante esforço para dar um caráter científico e acadêmico ao estudo da Teologia. Mas a concepção e a prática da Teologia católica estavam à margem do que tinha sido a evolução histórica da Teologia no séc. XIX. O primeiro objetivo da Teologia católica naquele momento não era a investigação nem a publicação mas o ensino, a preparação dos padres para o ministério. O que fazia dela uma Teologia fortemente marcada pela controvérsia, sistemática e dogmática.

Foi alto o preço pago pela Teologia para entrar no clube das ciências — aliás pela porta das ciências humanas que já eram derivadas — e ter reconhecido seu estatuto acadêmico. Em certo sentido teve que vender sua alma: renunciar, ou, pelo menos, pôr entre parênteses sua racionalidade própria. E poucos foram os resultados. Nada indica até hoje que ela goze de muito prestígio no mundo acadêmico. Mas é certo que, sob muitos aspectos, ela foi contaminada pelos mesmos males que afetavam a universidade de modo geral.

Verdadeiro impasse que constitui, ao mesmo tempo, um desafio para o futuro. A Teologia não pode renunciar ao exercício de uma racionalidade exigente. Mas isso não quer dizer que tenha que submeter-se à tirania da racionalidade dominante, a das ciências positivas. Nem deixar-se seqüestrar pelo que foi historicamente a universidade como lugar cultural do exercício da razão, mesmo porque eram bem diferentes o sentido e a função do saber no mundo medieval que viu nascer a universidade.

A Teologia não pode deixar de ser moderna e positiva quando utiliza, por exemplo, os métodos histórico-críticos. Mas não também não pode diluir-se na lógica inerente a esses métodos. A questão não é puramente teórica. Porque ela acaba configurando o tipo de presença da Teologia na universidade. Foi o que aconteceu no século passado quando as chamadas “ciências da religião” — equiparadas às ciências humanas — ocuparam o lugar deixado pela Teologia ao ser expulsa da universidade. E não é por acaso que hoje vemos proliferar de novo cursos de “ciências da religião” também nas universidades católicas. O fenômeno mereceria uma análise mais atenta. Trata-se de um estratagema para ter um estatuto oficial reconhecido ou estamos diante de uma sutil metamorfose do modo como é entendida a Teologia?

Esses são apenas alguns dos desafios do que significa para a Teologia recuperar sua racionalidade própria no contexto das racionalidades regionalizadas do pensamento moderno. É verdade que a primazia e a exclusividade da razão científica e instrumental são cada vez mais contestadas. Como é também evidente que a universidade não é hoje — pelo menos automaticamente — o foro onde são discutidos os verdadeiros problemas e o lugar social da criação de sentido. A Teologia é obrigada a refletir sobre esses deslocamentos no momento em que se pergunta como ser razão sem deixar de ser Teologia.

Nem o lugar físico nem a equiparação às ciências humanas são garantia de que a Teologia esteja respondendo aos desafios da racionalidade moderna. Ela tem que mostrar quais são as exigências de uma fé pensada com rigor. É urgente abandonar os ressaibos do velho racionalismo ou do positivismo pseudo-teológico: Deus não pode

ser 'provado'. Mas é necessário mostrar — contra todos os fideísmos e fundamentalismos — que significa assumir a racionalidade no interior da própria fé. A Teologia não pode contentar-se com o que dela dizem os outros (sejam eles filósofos, historiadores, psicólogos ou sociólogos). E não poder deixar-se transformar em pura retórica cultural da ideologia eclesiástica — de direita ou de esquerda — que vigore em cada momento. O que se espera dela é uma palavra própria e específica. Sua justificação social e sua pertinência só aparecerão na medida em que, ao lado de outros discursos, o discurso dos teólogos for capaz de mostrar que a proposta da fé é pertinente para a aventura na qual está metida a humanidade. Para entrar nesse debate a Teologia não pode ficar só no nível das doutrinas ou das idéias; tem que descer à arena dos problemas reais: ser obra de homens situados e comprometidos.

3 — Os destinatários

Um dos efeitos da supressão das Faculdades de Teologia da Universidade, no século passado foi a clericalização da Teologia. Os 'estudos eclesiásticos' foram confinados aos Seminários e Casas de Formação dos religiosos. Ensinar Teologia era fundamentalmente preparar os candidatos ao sacerdócio para a pregação e para o ministério. Essa situação se prolongou pelo menos até o Vaticano II. E até certo ponto persiste até hoje. Só a partir do Concílio é que as Faculdades se abriram a outro tipo de alunos.

A desclericalização da Teologia está relacionada com a emergência do leigo na Igreja. Também nesse ponto os anos 50 foram pioneiros. A Ação católica e a Teologia do laicato desembocaram na nova eclesiologia do Vaticano II. O acesso do leigo — homem e mulher — à Teologia é uma dessas mudanças que deverá marcar em profundidade a Teologia do futuro. Tanto do ponto de vista do estatuto do leigo na Igreja quanto do ponto de vista dos conteúdos e da produção da Teologia.

O afastamento dos leigos do estudo da Teologia era expressão de sua menoridade eclesial. A rígida distinção entre *ecclesia docens* e *ecclesia discens* mantinha os cristãos numa total dependência dos que detêm o saber e o poder na Igreja. Essa concepção hierárquica da Igreja foi corrigida pela eclesiologia de comunhão do Vaticano II. Mas a afirmação da igualdade fundamental dos cristãos só se tornará efetiva na prática eclesial quando os leigos puderem dialogar em pé de igualdade com a hierarquia. É o que, a longo prazo, irá tornando-se real com o acesso dos leigos ao conhecimento teológico.

Os efeitos se farão sentir de maneira mais imediata na própria Teologia. A começar pelos conteúdos. A Teologia tradicional, voltada prioritariamente para a formação doutrinal do clero, era de fato uma

reflexão à margem das perguntas urgentes, dos problemas da vida, da realidade social concreta. Não é por acaso que uma das críticas feitas à Teologia era sua alienação, seu distanciamento da comunidade eclesial. Querendo ou não, os leigos hão de introduzir na Teologia as próprias urgências e interrogações. A Teologia terá que estar lá onde se encontram os desafios para uma vida cristã encarnada. Mas também, em segundo lugar, a presença dos leigos se fará sentir no modo de fazer Teologia. E nesse sentido a presença da mulher na Teologia é reveladora e cheia de promessas. A experiência é ainda muito curta mas suficiente para mostrar a revolução que poderá significar uma Teologia no feminino.

Essas mudanças, porém, não se farão sem tensões. O reconhecimento da igualdade fundamental dos cristãos ou da vocação cristã comum como sendo primeira e fundamental tem repercussões inevitáveis na definição da identidade das outras vocações. É mais fácil definir-se a partir do que distingue e separa do que a partir do que nos é comum. Por isso, a afirmação da vocação do leigo afeta também a Teologia. Desclericalizar a Teologia em seus conteúdos, em sua problemática e em sua destinação é pôr em questão a identificação entre Teologia e clero. Mas é, ao mesmo tempo, atingir o modelo de formação do clero e o tipo de padre que se pretende formar. O que evidentemente está relacionado com a questão dos ministérios na Igreja.

O modelo de formação teológica do clero, ainda hoje vigente, tem suas raízes e inspiração na instituição dos seminários pelo Concílio de Trento. A experiência atual mostra quão longe está esse modelo das exigências de uma formação diversificada segundo as necessidades pastorais e segundo os contextos sociais e culturais que o anúncio do evangelho exige. Por outro lado, o ensino acadêmico, tal como existe hoje nas Faculdades de Teologia, não parece o mais adequado ao atual perfil dos candidatos ao sacerdócio, nem às características intelectuais dos mesmos.

É possível desvincular Teologia e formação dos candidatos ao sacerdócio? Essa é uma questão que a Teologia do futuro não poderá eludir. A separação poderia resultar benéfica para ambos. A Teologia ganharia em liberdade para definir melhor seu estatuto acadêmico, suas exigências e seus objetivos. Sua finalidade seria o confronto e o diálogo com outras racionalidades; suas preocupações, os problemas reais que encontra a fé no mundo atual; seu público imediato, os cristãos leigos, e mesmo os não cristãos que buscam e se interrogam pelo sentido. Assim a Teologia poderia estar presente, de maneira real e efetiva, onde se decidem hoje as questões de sentido. Mas com uma condição: que o estatuto acadêmico não perverta seu exercício. Para isso será necessário que a Teologia não se afaste do solo eclesial, ou seja, da experiência viva da comunidade cristã, que é seu lugar natural.

Diversificar a formação não significa necessariamente criar um clero de segunda classe. A uniformização da formação sacerdotal só era possível numa sociedade igualmente uniforme e estável. O modelo tradicional de formação parece ter esquecido que sempre houve vocações diversificadas na Igreja. E que essa diferenciação exigia processos diversificados de formação. Sempre houve espaço no ministério eclesial para 'os Santo Tomás de Aquino' e para 'os cura d'Ars'. Ou para um tipo de presbítero mais intelectual e outro mais pastoral, como diríamos hoje. A convivência heterogênea de todo tipo de alunos nos atuais cursos de Teologia é anômala e deveria dar o que pensar. Não só por motivos pedagógicos, mas sobretudo por razões teóricas e intelectuais. Nem todo presbítero está chamado a ser teólogo, embora todo teólogo tenha que ser pastoral, no sentido que este termo recebeu no Concílio Vaticano II. Seriedade e rigor não se confundem com um falso academicismo. Mas seria um ledor engano pensar que a fé cristã pode prescindir do rigor da reflexão em nome de uma falsa e enganadora dimensão pastoral da Teologia.

Os três aspectos aqui lembrados são uma amostra das dificuldades e dos desafios que terá que enfrentar a Teologia se quiser tirar as lições destes últimos 50 anos. Mostrar o fundamento da leitura aqui apresentada exigia ir ao essencial deste período excepcional da Teologia sem perder-se em pormenores históricos. Cabe aos historiadores resgatar e pôr em relevo os acontecimentos decisivos que tornaram possível a metamorfose pela qual passou a Teologia neste meio século.

Uma Teologia responsável não pode estar separada da vida cristã e da vida humana em sua totalidade. Nem dos problemas reais que elas apresentam. Fazer Teologia é levar a sério essa situação e refletir – em nome da fé em Jesus Cristo – sobre as exigências que ela apresenta para a Igreja. Essa é a raiz 'pastoral' da Teologia. Ao comprometer-se com toda a vida nessa reflexão, a Teologia se torna proclamação da fé e anúncio em ato de Jesus Cristo.

Endereço do Autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2.127
31720-300 Belo Horizonte — MG