

Teologia e racionalidade moderna

Mário de França Miranda

O tema que me foi proposto consistia em explicitar as relações da teologia com a filosofia e com as ciências da religião no atual cenário cultural. Evidentemente trata-se de um tema demasiado amplo e complexo para ser abordado numa única exposição. Portanto, já de início, comunico minha intenção de abordá-lo numa ótica exclusivamente teológica, a saber, *a partir da própria fé cristã* em busca de uma maior inteligência e vivência. Este enfoque que concebe a teologia na unidade do doutrinal e do ético, da explanação e da vivência, do conceito e da mística, receberá tanto da filosofia quanto das ciências da religião uma ajuda substancial para se constituir como teologia sem mais.

A cultura atual constitui para muitos de nossos contemporâneos sério obstáculo para admitir um Transcendente que responda pelo sentido último da realidade existente e pela orientação básica que devem imprimir a sua existência. Charles Taylor caracteriza esta situação como uma *cultura fechada*, imanente, na qual a preocupação maior é a realização plena do ser humano sem recurso algum a uma realidade que o transcenda¹. Historicamente este desfecho resultou de uma evolução que, do ponto de vista sociocultural, teve seu início no ocidente com o fim da cristandade, com o advento das ciências experimentais, com a autonomia do poder civil, e mais próximo de nós, com o pluralismo cultural e religioso, com o desaparecimento das cosmovisões, com a emergência do individualismo hedonista, do relativismo cultural e da hegemonia esmagadora do fator econômico na vida social.

Esta situação é agravada por certa racionalidade de cunho empírico-formal para a qual só existe a realidade que pode ser objeto de experiência científica. Consequentemente desaparece da cultura, sobretudo, universitária, a temática sobre Deus, confinada exclusivamente ao âmbito da fé individual². Além disso a mentalidade científica hoje dominante tende a transformar indevidamente o ateísmo metodológico das ciências numa

¹ C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007 (*Uma era secular*, S. Leopoldo, Unisinos, 2010).

² H. BOUILLARD, *Transzendenz und Gott des Glaubens*, em: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 1*, Freiburg, Herder, 1981, p. 88-131, aqui p. 117.

afirmação filosófica. Também a crise das representações tradicionais de Deus ainda presentes na Igreja, tanto ocasionam o aparecimento de expressões religiosas de forte cunho emocional, quanto explicam o surgimento de espiritualidades sem transcendência ou a abordagem de verdades cristãs na ótica das ciências da religião.

Reconhecemos que a problemática em torno da transcendência de Deus já tem uma longa história no cristianismo, emergindo especialmente em torno da assim chamada "teologia negativa" em sua vertente tanto neoplatônica quanto aristotélica³, embora com um sentido diferente do de hoje, pois positivamente caracterizava o alcance e o limite de uma afirmação sobre Deus⁴. Hoje com a emancipação do pensar filosófico da tradição cristã, apenas indica uma abertura última do espírito humano ainda que ambígua e imprecisa e assim uma *docta ignorantia* mais radical que a do passado.

Sabemos também que a revelação de Deus não desvenda seu mistério, mas o confirma, como nos atesta a Bíblia, embora suas ações salvíficas na história de seu povo deixem entrever algo de si sem eliminar o mistério de sua liberdade absoluta⁵. Entretanto, o Deus escondido da revelação bíblica é mais visto em nossos dias como o Deus incompreensível, a saber, não mais numa perspectiva histórico-salvífica, mas nos quadros de uma teoria do conhecimento. De qualquer modo o escondimento de Deus abre espaço para a liberdade tanto da opção da fé quanto da opção do ateísmo ou do agnosticismo, enquanto interpelação indeterminada sujeita a diversas interpretações.

Nossa exposição está dividida em três partes distintas pela temática e pela ótica de leitura, mas estreitamente relacionadas entre si. Começaremos examinando a opção de fé subjacente à reflexão teológica. Em seguida veremos a importância da filosofia para o exercício do saber teológico, terminando com a colaboração que este saber deve receber das ciências da religião. Mesmo enfatizando a interdependência das partes não serão silenciadas as dificuldades e as tensões nela presentes.

I. A TEOLOGIA COMO INTELIGÊNCIA DA FÉ

A teologia é caracterizada como a inteligência da *fé*. Entendemos aqui fé em seu sentido bíblico, a saber, a atitude de alguém que fundamenta sua

³ W. KASPER, *Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht*, em: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 22, Freiburg, Herder, 1982, p. 32-57, aqui p. 40-42.

⁴ A. KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg, Herder, 2006, p. 145.

⁵ K. RAHNER, *Über die Verborgenheit Gottes*, *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln, Benziger, p. 285-305.

vida em Deus, deixe que Ele dela disponha, considera-O como o absoluto de sua existência. Fé implica assim uma opção, uma entrega livre de toda a existência. Entretanto aquele que crê procura iluminar, esclarecer e aprofundar o que lhe oferece a revelação de Deus na história. E esta reflexão o teólogo sempre a realiza a partir de sua fé pessoal, pois a teologia mais ainda do que as ciências humanas, não pode prescindir do *sujeito*, pois nunca se trata de um conhecimento impessoal⁶. Além disso, na opção da fé está implicada a *totalidade*⁷ do que crê já que ela parte do mais íntimo da pessoa onde se encontram unidas suas diversas faculdades (inteligência, vontade, afetividade, memória), portanto devidamente presentes no ato de fé. Se alguma destas faculdades se apresenta como a totalidade então haverá certamente uma deformação da fé autêntica, pois esta última implica sempre o compromisso e o envolvimento de toda a pessoa⁸.

Se temos presente que Deus se revela enquanto salvação e realização plena do ser humano, enquanto constitui sua felicidade última, Ele se manifesta atraindo o ser humano todo para si, como Sentido e Fim último de sua existência. Esta atração divina presente na autocomunicação de Deus atinge o ser humano em sua *totalidade* de tal modo que sua resposta na fé a este gesto divino implica sua inteligência, sua liberdade e sua afetividade que, por estarem enraizadas no mais íntimo da pessoa, elas se condicionam mutuamente. Sabemos já como a inteligência humana é influenciada pela liberdade e pela afetividade. Igualmente a liberdade é iluminada pela inteligência e estimulada pela afetividade⁹. Deste modo a resposta do que crê consiste na "fé que opera pelo amor" (Gl 5,6), é uma resposta livre a um amor prévio que a possibilita e dinamiza, de tal forma que a caridade que a informa realiza o dinamismo inerente à fé¹⁰. Portanto por se tratar de Deus que não pode ser objeto de conhecimento, este amor prévio desencadeia uma atração, um instinto, uma intuição, que possibilita a própria fé¹¹.

E é exatamente na opção de fé, a saber, na entrega confiante à atração divina, que a *luminosidade* da verdade cristã brilha para a inteligência.

⁶ Ch. TAYLOR, *ob. cit.* p. 285s.

⁷ P. TILLICH, *Dynamics of Faith*, London, G. Allen&Unwin, 1957, p. 4.

⁸ *Ibid.* p. 30; 39s. Daí a afirmação deste autor: "All decisions of faith are existential, not theoretical decisions" (*Ibid.* p. 66).

⁹ J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, Aubier, 1952, p. 256.

¹⁰ *Ibid.* p. 327.

¹¹ H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p. 73.

Tanto Maurice Blondel¹² quanto Pierre Rousselot¹³ afirmam esta verdade embora, devido ao modernismo da época por um lado e pelo intelectualismo tomista reinante, por outro, ambos se preocuparam mais com a certeza da fé, sem desconhecer, entretanto, a riqueza presente no interior da própria fé. Nosso objetivo, entretanto, é explicitar o que nos *oferece a mais* o exercício da própria fé e que não é conseguido em sua ausência, naqueles que se ocupam com as mesmas verdades reveladas.

Vejam. Tanto Blondel quanto Rousselot concordavam que a ação de Deus acontecia não posteriormente, mas no interior mesmo da opção de fé¹⁴. Rousselot observa que o amor com tudo o que implica, afetiva ou emotivamente, orienta interiormente o próprio dinamismo do conhecimento, fazendo-o perceber o que outros que dele carecem não podem ver. Quem ama vê com novos olhos e quanto mais ama melhor percebe novos aspectos do que conhece. Como explica H. de Lubac, trata-se de uma intuição nascida da experiência, não de um raciocínio, embora possa ser explicitada na reflexão teológica posterior¹⁵. A vivência do amor acarreta um crescimento da inteligência. Esta nova perspectiva presente no que crê, Rousselot considera mesmo um outro objeto formal¹⁶. Ele chama tal percepção de "conhecimento simpático" e explica assim o conhecimento por conaturalidade em Santo Tomás de Aquino¹⁷.

Daí uma *melhor percepção* da credibilidade e da própria verdade de fé por parte daqueles que vivem mais autenticamente sua própria fé, sejam eles simples ou doutos, pois aqui tem papel decisivo a obediência à ação do Espírito Santo¹⁸. Se o principal fruto do Espírito é o amor (Gl 5,32), então quem ama conhece a Deus (1Jo 4,7). E como Paulo afirma que "ninguém conhece o que é de Deus a não ser o Espírito de Deus" e como nós "recebemos o Espírito que vem de Deus para conhecermos os dons que Deus nos concedeu" (1Cor 2,11s), também para Blondel uma verdade melhor praticada é melhor conhecida¹⁹.

¹² M. BLONDEL, La philosophie de l'action et la crise moderniste, em: Id., *Oeuvres complètes, Tome II*, Texte établi et présenté par Claude Troisfontaines, Paris, PUF, s/d, p. 113.

¹³ Ver H. HOLSTEIN, Le théologien de la foi, *RSR* 53 (1965) p. 86-125.

¹⁴ M. OSSA, Blondel et Rousselot: point de vue sur l'acte de foi, *RSR* 53 (1965) p. 186-207, aqui p. 201.

¹⁵ H. DE LUBAC, *Les chemins de Dieu*, p. 131.

¹⁶ Ver A. V. FABRIZIANI, L'epistemologia di "Les yeux de la foi", tra induzione scientifica e ruolo cognitivo dell'"amore", *Gregorianum* 96 (2015) p. 749-769, aqui p. 760s.

¹⁷ P. ROUSSELOT, Les yeux de la foi, *RSR* (1910), p. 241-259; 444-475, aqui p. 458-463.

¹⁸ *Ibid.* p. 464; LUBAC, *ob. cit.* p. 130s Ver ainda J. McDERMOTT, De Lubac and Rousselot, *Gregorianum* 78 (1997) p. 735-759, aqui p. 752s.

¹⁹ M. BLONDEL, *ob. cit.* p. 163.

Porém o élan da fé, enquanto decorrente da atração divina na comunicação de si ao ser humano, não se dirige simplesmente a um mistério sempre inalcançável e inexprimível, pois a fé cristã se fundamenta em última instância em *Jesus Cristo*²⁰. Pois essa autocomunicação é a do *Deus de Jesus Cristo* pela ação do Espírito Santo enquanto *Espírito de Cristo*. Consequentemente a opção de fé é sempre intrinsecamente *crística*, não pode prescindir da pessoa de Jesus Cristo como sua revelação e mediação histórica. Vejamos como explicitar essa afirmação.

A pessoa de Jesus Cristo revelou um relacionamento peculiar com Deus a quem invocava como seu Pai, ao qual orientava sua vida e ao qual obedecia. Este é também o relacionamento do Filho eterno do Pai, já que Jesus Cristo é o único acesso que temos ao interior da Trindade. A geração eterna do Filho indica haver na Trindade alguém distinto do Pai, que pode sair de Deus e se encarnar salvaguardando a transcendência de Deus. Esta verdade possibilita toda a criação fundamentada em Cristo e, de modo especial, o ser humano, criado à imagem de Filho eterno de Deus para assumir em sua existência o mesmo relacionamento filial com Deus.

Consequentemente o amor do Pai pela humanidade tem seu fundamento no amor eterno do Pai por seu Filho, no qual somos amados. A autocomunicação divina é sempre *crística*. Mas pela mesma razão, tendo sido criados em Cristo e tendo nele nossa matriz, nossa fé enquanto entrega total a Deus também é intrinsecamente *crística*. Trata-se do lado objetivo da fé que não consiste apenas num sinal ou num simples indício ou traço de Deus, como podemos inferir da natureza ou de eventos históricos, mas de uma "figura histórica" que sintetiza em si a realidade da opção de fé²¹. Poderíamos dizer mais. A pessoa de Jesus Cristo pelo que ela é e se manifestou na história já interpela e atrai a si todo ser humano levando-o a sua realização plena na vivência autêntica da fé ao Pai comprovada no amor a seu próprio semelhante. Mencionemos ainda, para completar o quadro, que Jesus Cristo em sua entrega filial ao Pai sempre foi animado pelo Espírito Santo. Este mesmo Espírito Ele nos prometeu e enviou para que possamos conformar nossa vida com a sua na entrega filial ao Pai. Com outras palavras, só Deus pode nos fazer chegar a Deus²².

Esta afirmação ganha mais força quando temos presente que a encarnação do Filho eterno do Pai não elimina a inacessibilidade da transcendência de

²⁰ Já observado por H. Bouillard, J. Alfaro e G. Colombo. Ver J.-B. LECUIT, Y a-t-il un désir naturel de Dieu? *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* (2010) p. 57-81, aqui p. 69.

²¹ H. v. BALTHASAR, *La Gloire et la Croix I*, Paris, Aubier, 1965, p. 149-153.

²² Ou como afirma mais incisivamente BALTHASAR, *ob. cit.* p.151: "Dieu n'est connu que par Dieu".

Deus para o ser humano. Pois o que foi criado não pode ser considerado divino sem mais. Pode, isto sim, assinalar a presença de Deus entre nós, apontar para o Transcendente, remeter o ser humano ao Mistério. Assim foi Jesus Cristo em sua pessoa e em sua vida a revelação única e definitiva do Pai na história, mas enquanto Ele é Deus só é acessível em sua identidade (1Jo 1,1) através da fé acionada pelo Espírito Santo (1Cor 12,3), a qual permite um crescente “conhecimento interno” de Jesus Cristo²³.

Da encarnação do Filho decorrem todas as demais realidades que sinalizam a presença ativa, salvífica, amorosa de Deus em nossa história: a Palavra de Deus, os sacramentos, a comunidade eclesial, o testemunho da caridade vivida, as espiritualidades, a própria teologia, realidades que não têm sentido em mesmas, pois seu sentido é serem ultrapassadas ao nos remeter ao Transcendente. Daí a necessidade absoluta do *olhar da fé* para que elas sejam o que devem ser. Devido ao olhar da fé estas realidades não só nos levam a Deus, não só são sinais que mediatizam a imediatidade de Deus nos que creem, mas ainda desvelam existencialmente na fé vivida novos aspectos do Mistério (DV 8). Assim vemos como não podemos separar a característica subjetiva da característica objetiva da fé sob pena de cairmos num mero psicologismo.

Mesmo buscando uma maior inteligência da ação salvífica de Deus na história em vista de melhor comunica-la às sucessivas gerações de cristãos, também a reflexão teológica não termina em si mesma, mas enquanto remete ao Transcendente ela só chega à sua realização última ao conduzir à imediatidade de Deus todos aqueles que a ela se dedicam. Se consideramos a mística em seu sentido amplo de busca de Deus acionada pelo próprio Deus, então devemos afirmar que toda verdadeira teologia é também mística, como igualmente toda verdadeira mística é teológica. Pois Deus em sua transcendência não pode ser objeto do conhecimento e da vontade humana, mas sim Alguém que desencadeia um dinamismo na inteligência e na liberdade para mais conhecê-lo e desejá-lo²⁴. Tarefa da teologia é procurar explicitar e tematizar com conceitos historicamente condicionados, incompletos, sujeitos a aperfeiçoamentos e correções a busca que nunca se detém, pois se encontra Deus buscando-o sempre²⁵.

²³ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Bilbao/Santander, Mensajero/Sal Terrae, 2009², p. 349: conhecimento interno tanto porque atinge o centro da pessoa quanto porque vai além do relato evangélico.

²⁴ B. LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, em: W. RYAN/B. TYRRELL (ed.), *A Second Collection*, Philadelphia, Westminster Press, 1975, p. 117-133, aqui p. 123.

²⁵ H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, p. 191. Como dizia São Gregório de Nissa: “...cujus inventio est ipsum quaerere. Non enim aliud est quarere, et aliud invenire: sed exquirendi lucrum est ipsum

II. A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA PARA A TEOLOGIA

Desde o início filosofia e teologia caminharam juntas, pois a própria filosofia nasce como reflexão crítica à religião e aos seus mitos, embora recebendo da religião suas problemáticas²⁶. Na era do cristianismo até a Idade Média a fé suprassume a filosofia dando lugar à teologia. Nos tempos modernos a filosofia procura explicar, criticar ou mesmo, em certos autores, superar a religião²⁷. Assim nasce a filosofia da religião que apresenta distintos tipos: o especulativo, o crítico, o fenomenológico, o linguístico e o hermenêutico²⁸. De um modo geral sujeito a posteriores explicações podemos dizer que tanto a teologia quanto a filosofia tratam da *totalidade* da realidade, buscam o *sentido último* do mundo, procuram trazer a multiplicidade para a unidade da compreensão, seja a partir da razão, seja a partir da fé. A teologia, ao tratar do Deus revelado, considera-o como origem de toda a realidade, caracterizando-a conseqüentemente como contingente. Por outro lado, também uma concepção do mundo, estática ou dinâmica, determina a representação de Deus. De qualquer modo sem sua relação à totalidade do mundo o vocábulo "Deus" se torna uma palavra vazia ou mero produto de sonhos humanos²⁹ e uma religião que renunciasse a tudo integrar em sua compreensão simplesmente perderia seu significado e pertinência³⁰.

Entretanto a razão filosófica dos gregos se caracterizava pela sua abertura transcendental ao Ser e pela sua total flexibilidade em si mesma, que lhe permitia uma unidade analógica na pluralidade de suas formas e de seus usos³¹. Pois a razão filosófica era a forma paradigmática a que se referiam as demais formas. Infelizmente esta estrutura analógica se rompeu nos tempos modernos e nenhuma das racionalidades atuais (físico-matemática, dialética, lógico-linguística, fenomenológica, hermenêutica) consegue, apesar de pretende-lo, unificar o campo da Razão. Há, portanto, uma distinção entre Razão e racionalidade. A primeira é universal e a segunda, particular. A Razão está voltada para o Ser em sua totalidade; as

quaerere" (PG XLIV, 720). Para textos semelhantes em Santo Agostinho, ver: G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998, p. 92s; 144; 166.

²⁶ W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1996, p. 13.

²⁷ H. VAZ, *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*, S. Paulo, Loyola, 1997, p. 224.

²⁸ J. GREISCH, La philosophie de la religion devant le fait chrétien, em: J. DORÉ (dir.), *Introduction a l'étude de la théologie I*, Paris, Desclée, 1991, p. 243-514, aqui p. 259.

²⁹ K. LEHMANN, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, em: J. RATZINGER (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg, Herder, 1973, p. 116-140, aqui p. 122s; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg, Herder, 1976, p. 54-61.

³⁰ L. DUPRÉ, *L'autre dimension. Essai de philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1977, p. 30.

³¹ O que se segue deve muito ao texto de H. C. LIMA VAZ, Ética e razão moderna, em: M.L. MARCILIO/E.L. RAMOS (cord.), *Ética na virada do século*, São Paulo, Ltr, 1997, p. 53-86.

racionalidades participam desta Razão de forma peculiar e limitada. Hoje a racionalidade-matriz é a racionalidade lógico-matemática, que reduz a metafísica a um sítio arqueológico e avalia as demais racionalidades pela maior proximidade com este modelo, a começar pela racionalidade empírico-formal, própria das ciências da natureza, como a Física, cujo objeto técnico é considerado como realmente "objetivo" por nossos contemporâneos. Mas também a racionalidade hermenêutica própria do campo da cultura se desenvolve numa tensão entre a racionalidade empírico-formal e a herança recebida das representações tradicionais. Porém a própria racionalidade filosófica atualmente se organiza em torno do polo lógico em detrimento do polo metafísico. Deste modo se ocupa primeiramente consigo mesma: método, estrutura epistemológica, limites de seu discurso. E conseqüentemente provoca sérias dificuldades ao relacionamento filosofia e teologia.

Por outro lado, a razão filosófica continua ainda em nossos dias a ser estimulada por questões provindas da fé cristã, como já se deu no passado com a noção de pessoa, de liberdade ou do sentido da história³². Pois quando a razão busca se libertar de todo o capital simbólico, sempre presente mesmo quando combatido e criticado, ela se confina ao campo fechado da imanência, se compraz na crítica negativa, no jogo da desconstrução sem fim, no relativismo cultural, e aponta no horizonte para o niilismo destruidor³³. Sem falar que a razão não pode jamais prescindir da herança que a história lhe legou, que constitui, queira ou não, o solo no qual se encontra³⁴. Neste patrimônio histórico estão intimamente presentes muitos elementos religiosos, embora se apresentem hoje numa formulação secularizada. Uma razão que exclua sem mais a contribuição da fé ficará sem poder responder às questões vitais postas pelo ser humano sobre sua própria existência, vácuo que tenderá a ser preenchido por crenças irracionais de todo gênero, pelo fanatismo ou por religiosidades de forte cunho emotivo.

Por sua vez a fé não pode igualmente prescindir da razão, por ser uma opção livre, uma opção racional e consciente de seu ato, assim como a teologia ao buscar compreender o que crê e espera, goza também de um procedimento racional e crítico. Portanto a razão é princípio constitutivo

³² M. SECKLER, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie, *Theologische Quartalschrift* 184 (2004) p. 77-91, aqui p. 83s.

³³ P. VALADIER, *Un philosophe peut-il croire?* Nantes, Ed. Cécile Defaut, 2005, p. 32.

³⁴ J.-L. MARION, La relation philosophie-théologie, *RSR* 87 (2013) p. 109-113, aqui p. 110: "la philosophie ne peut pas se séparer de l'histoire de la philosophie".

intrínseco à fé e à teologia, com grande impacto em ambas como veremos a seguir.

Não nos compete entrar na complexa evolução histórica da metafísica clássica do ser para a metafísica da subjetividade, ou da onto-teologia para a onto-anthropologia com a perda da noção analógica do ser reduzida à uma noção monossêmica, juntamente com a transformação da metafísica como ciência estruturalmente aberta e inquisitiva para um sistema fechado regido pelos princípios de causalidade e de razão suficiente³⁵. Importante é constatar como esta inflexão filosófica iniciada com Descartes irá influenciar fortemente a própria teologia.

O chamado “giro antropológico” implica abordar a questão de Deus a partir da subjetividade, da abertura do ser humano ao Transcendente³⁶. Deste modo ao se falar de Deus se está necessariamente falando de si. O discurso sobre Deus implica uma compreensão determinada do ser humano. Ou como se costumou exprimir: toda teologia é também uma antropologia teológica³⁷. Portanto é importante que, na reflexão teológica, as características marcantes de uma antropologia sejam reconhecidas, pois elas tanto iluminam e aprofundam a compreensão das verdades reveladas quanto a condicionam e limitam, como nos mostram as teologias de cunho transcendental, existencial, hermenêutico, ou fenomenológico, para citar as mais expressivas³⁸. Mas o giro antropológico implica também o fazer emergir numa reflexão de cunho fundamental a base antropológica das próprias verdades reveladas como se deu, por exemplo, na compreensão da ação salvífica de Deus com a rejeição do supranaturalismo, no devido reconhecimento da humanidade de Cristo, nas condições para uma autêntica comunidade de fé na eclesiologia³⁹, na importância dos símbolos para a vida humana na sacramentologia, na consideração do entorno cultural e histórico da Bíblia, na ampla noção de salvação cristã que implica uma nova sociedade⁴⁰.

³⁵ Para esta questão ver H. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 342-367.

³⁶ Já Blondel observara que, devido ao princípio da imanência filosófica da modernidade, não se pode falar de uma realidade fora do ser humano que não apresente no mesmo uma conexão, uma exigência, um apelo. Ver R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, Warny, 1945, p. 278.

³⁷ Ver K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln, Benziger, 1967, p. 43-65. Poderíamos igualmente mencionar E. Schillebeeckx, P. Tillich, B. Lonergan, W. Panneberg, J. Moltmann e outros.

³⁸ Ver a introdução de J. GREISCH e G. HÉBERT (ed.) à obra *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine IV*, Paris, Cerf, 2011, p. 13-64.

³⁹ J. A. KOMONCHACK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston, F. Lawrence (ed.), 1995.

⁴⁰ G. LOHFINK, *Deus precisa da Igreja? Teologia do Povo de Deus*, S. Paulo, Loyola, 2008.

Outro fator filosófico que teve forte repercussão na teologia diz respeito à hermenêutica. Pensamos sempre a partir de uma história anterior que nos condiciona, que nos fornece uma consciência histórica na qual nos encontramos confinados, tendo em seu bojo uma tradição, uma cultura, uma linguagem que acabam por determinar nossas pré-compreensões da realidade. Trata-se do conhecido "círculo hermenêutico", ou mais propriamente, um círculo helicoidal já que evolui no curso da história. O procedimento hermenêutico esteve sempre presente no cristianismo desde o seu início⁴¹, embora ultimamente estejam os teólogos mais conscientes de sua importância⁴².

De fato, o conhecer a realidade implica não só a própria realidade conhecida, mas necessariamente o sujeito que a conhece. E este está inevitavelmente inserido numa cultura com sua própria visão do mundo, seus padrões de comportamento, seus interesses e suas orientações, numa palavra, ele conhece sempre no interior de um horizonte de compreensão que lhe é previamente dado e que permite o conhecimento. Isto significa que ele conhece a realidade interpretando-a partir de seu horizonte. Em sua apreensão atuam conjuntamente sujeito e objeto de tal modo que não existe verdade fora desta correlação. Assim a realidade é *aberta* (inteligível), pois seus modos de existir correspondem aos modos de acesso a ela. E modos de acesso implicam horizontes diversos de compreensão⁴³.

A teologia enquanto voltada para um evento histórico, Jesus Cristo, ao qual só temos acesso através das expressões de fé da primeira geração de cristãos, os quais, por sua vez, estavam inevitavelmente inseridos em seu "mundo", só pode conhecê-lo a partir de seus respectivos horizontes históricos de compreensão, o que implica inevitavelmente o processo de novas interpretações e novas linguagens, processo este mais conhecido como a "inculturação da fé".

Para a teologia esta conclusão é fundamental. Pois o cristianismo nasceu da experiência salvífica com Jesus Cristo por parte de seus discípulos. Portanto não se trata propriamente de tornar atuais as expressões passadas que a buscam tematizar, mas de possibilitar hoje as experiências salvíficas feitas pelos primeiros cristãos e expressas nos textos sagrados. Deste modo a transmissão da fé implica mais propriamente interpretar a mensagem

⁴¹ W. JEANROND, *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London, SCM Press, 1991.

⁴² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, S. Paulo, Loyola, 1994.

⁴³ L. B. PUNTEL, art. Wahrheit, em: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe 6 (Studienausgabe)*, München, Kösel, 1974, p. 1649-1668; M. FRANÇA MIRANDA, Verdade cristã e pluralismo religioso, em: *Id., A Igreja numa sociedade fragmentada*, S. Paulo, Loyola, 2006, p. 297-314.

evangélica de tal modo que possibilite ao longo da história experiências salvíficas com Jesus Cristo⁴⁴.

Portanto, toda autêntica opção de fé traz embutida uma interpretação se realmente é autêntica. Naturalmente essa conclusão não só exclui a pretensão fundamentalista ou a ilusão de uma teologia universal, mas implica mais seriamente uma pluralidade de expressões e práticas da mesma fé, cuja unidade deve respeitar a diversidade. Esta conclusão indica também a *historicidade* do conhecimento humano, o desvelar-se da verdade num processo, a consciência histórica condicionada à linguagem disponível, a sucessão de configurações históricas do cristianismo e a emergência na teologia da dimensão escatológica de qualquer verdade cristã⁴⁵.

Entretanto o giro antropológico, o advento da hermenêutica, a crise das representações tradicionais de Deus, o fato de uma sociedade pluralista e de uma cultura secularizada, a influência dos mestres da suspeita, e outras razões acabaram por tornar problemático o discurso sobre Deus enquanto dirigido a uma Realidade Transcendente. Historicamente a questão nasce com a crise da metafísica clássica que, até então, via o ser humano voltado para a universalidade do Ser possibilitando-lhe experimentar o Absoluto. A problemática da transcendência era, portanto, “pensar o Absoluto transcendente na imanência do sujeito”⁴⁶. E enquanto experiência do Ser se desdobrava em experiência noética da verdade, experiência ética do Bem e experiência metafísica e religiosa do Uno ou do Absoluto⁴⁷. E porque a raiz da metafísica grega era teológica pôde haver uma teologia metafísica no cristianismo. Devemos, entretanto, reconhecer que uma filosofia cristã que fale do Transcendente *como Deus* implica já uma perspectiva cristã de leitura⁴⁸, já que só a razão lá não chega. Santo Tomás percebeu bem isto quando coloca no final das cinco vias a observação “que *nós* dizemos Deus” (S.Th. I q.2 a.3 c).

Por outro lado, este fato não elimina que só podemos falar de Deus em relação ao Mundo, pois um Deus totalmente Outro não permitiria discurso

⁴⁴ M. FRANÇA MIRANDA, *Inculturação da fé. Uma abordagem teológica*, S. Paulo, Loyola, 2001, p. 63-85.

⁴⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Diálogo e Anúncio*, S. Paulo, Paulinas, 1996: “A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos, individualmente, a garantia de terem assimilado de modo pleno essa verdade” (49). Nem individualmente e nem eclesialmente pois a compreensão da tradição da fé cresce pela percepção, pelo estudo, pela contemplação, pela experiência espiritual, pela pregação, como afirma o Concílio Vaticano II (DV 8).

⁴⁶ H. VAZ, *Escritos de Filosofia III*, p. 198.

⁴⁷ *Ibid.* p. 209.

⁴⁸ H. BOUILLARD, *Transzendenz und Gott des Glaubens*, p. 108-119.

algum sobre si. Se não podemos conceber Deus como um “objeto de conhecimento” como os demais, necessitamos, entretanto de certa experiência do mesmo para justificarmos um discurso teológico, mesmo que seja uma experiência negativa da consciência da *contingência* da realidade, que indica Deus como a última explicação da totalidade do mundo⁴⁹, a saber, como aquele sem o qual nada existe⁵⁰. De fato, a filosofia não trata de Deus em si, mas da relação do mundo e do ser humano para com ele⁵¹.

Também a experiência antropológica de estar remetido a um horizonte infinito que possibilita seu conhecimento e sua liberdade, ultrapassando os objetos finitos ao conhece-los e quere-los por um dinamismo que os transcende, oferece uma possibilidade de uma certa *consciência* de Deus, como uma interpelação indeterminada e sujeita a diversas interpelações. Mesmo Descartes que acabou com o conhecimento analógico do ser reconhecia que a *ideia do Infinito* era imanente ao sujeito pensante. Daí acontecer o conhecimento do finito sempre através de uma negação. Tanto o que crê como o que não crê se encontram inevitavelmente com o mistério da vida, daquele que a opção de fé permite ser denominado Deus. Também, num enfoque mais existencial, vemos o ser humano como alguém que não consegue viver sem um sentido que ilumine e motive sua existência. O ser humano anseia por um *sentido último* que oriente e justifique sua busca de realização e de felicidade⁵². Ao recusar um sentido último transcendente a pessoa viverá um “vazio existencial” (V. Frankl) ou buscará substitutivos (Ersatz) efêmeros, como vemos em nossos dias.

Numa perspectiva teológica aberta pela revelação alguns teólogos como Karl Rahner afirmam que a atração experimentada no horizonte da transcendência vem a ser o próprio Deus se autocomunicando ao homem, do qual o cristão tem somente certa *consciência* porque Deus é e será sempre Mistério para o ser humano⁵³. Já Henri de Lubac vê no dinamismo para o Transcendente uma nostalgia pela fonte da vida, um élan místico que busca levar à sua plenitude o dinamismo do espírito humano explicitado

⁴⁹ H. KRINGS, art. Gott 3, em: H. Krings/H.M, Baumgartner/C. Wild (Hrsg.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe 3*, München, Kösel, 1973, p. 629-641, aqui p. 632.

⁵⁰ P. KNAUER, Eine Alternative zu der Begriffsbildung “Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit”, *ZKTh* 124 (2002) p. 313s.

⁵¹ W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie*, p. 363.

⁵² A. KREINER, *ob. cit.* p. 484-500.

⁵³ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 122-139.

pela filosofia⁵⁴. Mesmo admitindo que reflexão metafísica e élan místico se distinguem por seu modo de proceder e por sua finalidade, estando, entretanto, enraizados no mesmo sujeito sob a ação do Espírito Santo, afirma de Lubac que “o esforço filosófico se desenvolve no élan místico”⁵⁵. A mística, entendida como união ao Mistério, aparece assim como a realização plena do ser humano, meta última, latente, mas sempre ansiada pelo ser humano tanto na filosofia como na teologia. Observemos apenas que esta mística não se reduz à interioridade do cristão, pois se dirige a um Deus que ao se encarnar se tornou solidário com a humanidade, invalidando qualquer mística que desconsidere o próximo, como já afirmaram Paulo (1Cor 13,1-7) e João (1Jo 4,7s).

III. TEOLOGIA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS

Não pretendemos entrar nesta hoje já tão debatida questão⁵⁶, mas apenas confrontá-la com nossa reflexão. Dito bem brevemente: entendemos por ciência da religião a abordagem e o estudo do fenômeno religioso a partir de outra ótica da ciência que não a teológica. Neste sentido este ramo do conhecimento aparece como uma ajuda efetiva e mesmo necessária para a reflexão teológica. Pois a teologia enquanto ciência da fé não pode prescindir do sujeito que a pensa. E esse se encontra inevitavelmente inserido numa época histórica, num contexto sociocultural determinado, numa sociedade com sua linguagem disponível⁵⁷. Quanto mais seus componentes são conhecidos, tanto mais se enriquece a opção de fé e a compreensão da própria revelação⁵⁸. A história atesta a importante contribuição da filosofia para o cristianismo nascente. E constatamos hoje como as ciências humanas (sociologia, antropologia cultural, psicologia, filologia, história) têm sido importantes para a reflexão teológica. Observemos ainda que as ciências da religião interpelam a teologia ao confrontá-la com questões que agitam a sociedade ou com críticas à fé cristã, impedindo assim que a reflexão e a pesquisa teológica se limitem à formação sobretudo do clero, privando-as deste modo de sua pertinência social e pública.

⁵⁴ H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu*, p. 173: “Ne convient-il pas plutôt de reconnaître que, sous le raisonnement du philosophe se cache une dialectique anagogique, dont le ressort est autre que le désir de savoir?”.

⁵⁵ *Ibid.* p. 175.

⁵⁶ Ver J. SÉGUY, *Théologie et sciences des religions: hier et aujourd’hui*, *Arch. de Sc. Soc. des Rel.*, n. 118 (2002), p. 21-28; ver ainda *RSR* 88, n°1 et n°2 (2000) p. 1-321.

⁵⁷ Ver, por exemplo, F. AQUINO JUNIOR, *O caráter social da teologia*, *PT* 43 (2011) p. 333-352.

⁵⁸ Ver, entre outros, H. LEGRAND, *Les théologies et leurs partenaires dans l’Église et la société*, em: O. H. PESCH/J.-M. VAN CANGH (dir.), *Comment faire de la théologie aujourd’hui? Continuité et renouveau*, Paris, Cerf, 2003, p. 237-256.

Por outro lado, vivemos hoje numa sociedade pluralista e secularizada que tem dificuldade em aceitar uma mensagem confessional, que implica particularismo, e que acolheria melhor uma ciência da religião que respeitaria melhor a laicidade da sociedade e a objetividade própria da ciência, embora, digamos de passagem, tanto uma como a outra estejam bastante desacreditadas em nossos dias, seja pela persistência do religioso na sociedade, seja pela diversidade de hermenêuticas e paradigmas presentes nas ciências. De qualquer modo há, sem dúvida, uma pressão cultural para substituir a teologia pelas ciências da religião, sobretudo no âmbito universitário como constatamos em algumas Universidades Católicas.

Faz-se mister esclarecer melhor a questão. As ciências da religião não tratam do que se ocupa a teologia, a saber, de Deus. Elas apenas podem estudar os *sinais* da ação salvífica divina manifestados nas pessoas e na história. Enquanto sinais todo o seu sentido é serem ultrapassados em direção ao Transcendente que sinalizam⁵⁹. Tais fenômenos podem naturalmente ser abordados a partir de outra ótica, que não a da fé, própria da teologia. O problema surge quando o cientista da religião, que metodologicamente pode prescindir da fé, ultrapassa seu âmbito epistemológico com afirmações sobre fenômenos religiosos lidos numa perspectiva imanente como produções meramente humanas⁶⁰. Neste caso o cientista ultrapassa seu âmbito epistemológico e deforma o sentido da verdade revelada, por carecer da intencionalidade própria da fé, como constatamos em alguns cientistas em nossos dias⁶¹.

Na sociedade e na universidade a teologia tem um papel indispensável e único. Pois não se contenta apenas em estudar o fenômeno religioso, comparando-o com outros ou analisando-o sob diversos aspectos. Pois a teologia afirma a *fonte* da qual ele brotou. Ao reivindicar ser Deus o sentido último para a existência humana, não deixa de fora ou entre parênteses a *questão da verdade*⁶². Ao manter sua identidade sem sacrificá-la a leituras “de fora”, ela surge no atual pluralismo cultural como uma instância que efetivamente responde às questões básicas do ser humano sobre a vida e a morte, a totalidade da realidade e a orientação correta da

⁵⁹ Já S. Tomás observara: “Sacra Scriptura non proponit nobis divina sub figuris sensibilibus, ut intellectus noster ibi maneat, sed ut ab his ad invisibilia ascendat” (*In Boetium de Trinitate*, q. VI, a.2, ad 1).

⁶⁰ O. RIAUDEL, *Sciences humaines, philosophie et théologie: des exigences communes?*, RSR 87 (2013) p. 463-474, aqui p. 473.

⁶¹ Ver, por exemplo, H. KÜNG, *O princípio de todas as coisas*, Petrópolis, Vozes, 2007.

⁶² I. U. DALFERTH, *Öffentlichkeit, Universität und Theologie*, em: E. ARENS/H. HOPING, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* Freiburg, Herder, p. 38-71, aqui p. 67-70.

existência. A tais aspirações não satisfazem de modo algum as ciências da religião. Além disso, enquanto voltada para uma realidade transcendente, a teologia indica à razão seus limites e à sociedade sua relatividade por se tratarem de realidades penúltimas⁶³.

Naturalmente esta exposição não passou de uma introdução a um tema amplo e complexo. Daí o significado das demais conferências e seminários deste importante Simpósio.

Mario de França Miranda

⁶³ H. HOPING, Orientierungsaufgaben christlicher Theologie in der pluralen Öffentlichkeit, em: ARENS/HOPING, *ob. cit.* p. 148-170, aqui p. 159-166.