

# 30 anos de teologia: da apologética à teologia fundamental

Arnaldo de Pinho

Num texto recente e como habitualmente duma grande lucidez e grande capacidade de formulação, o cardeal Kasper formulava assim as semelhanças entre a situação da teologia hoje e no tempo da crise modernista:

"Na época, o modernismo, como o anti-modernismo, representavam, no essencial, um problema europeu, enquanto face ao mesmo problema, nós nos encontramos na situação dum pluralismo cultural e religioso confuso à escala planetária. Neste contexto, muitas pessoas consideram que os enunciados dogmáticos com pretensão absoluta não são nem possíveis, nem úteis à necessária tolerância, mas levam, ao contrário, a um choque de culturas. Face a esta situação inédita, o Papa actual percebe o relativismo como um problema a abordar de novo e vai até avisar do perigo duma ditadura do relativismo ético. A questão de princípio permanece então a mesma: como se pode, no seio do pensamento histórico e largamente pluralista de hoje formular enunciados dogmáticos absolutos, tais como são constitutivos para a compreensão cristã – e de maneira diferente judaica e islâmica – da Revelação divina?"<sup>1</sup>

Esta questão permanece hoje como na época do modernismo uma questão de fundo e por ela passa, seguramente, a questão das formulações da Teologia

<sup>1</sup> W. Kasper, *Penser la tradition chrétienne aujourd'hui*, em **Recherches de Science Religieuse**, Julho/Set. 2010, 331.

Fundamental. Vamos seguir, neste texto as suas principais formulações e os seus diversos progressos.

### Etapa do modernismo

Como diz o mesmo Kasper – e se o citamos é porque é uma autoridade do ponto de vista científico e moral – se quisermos compreender a actualidade, devemos principiar pelo Iluminismo que constitui a revolução mais significativa desencadeada pelo Ocidente.

Esse Iluminismo, representa como afirma ainda Kasper, na esteira de Kant, “um processo de emancipação” – *sapere aude!* que levou, por um lado ao desenvolvimento da subjectividade e por outro ao desenvolvimento da história, como lugar do desenvolvimento também, da vida e dos dogmas.<sup>2</sup>

O encontro entre as críticas do racionalismo e das novas conquistas do método histórico, nomeadamente no campo da antiguidade cristã e o método abstracto, dito dogmático, da apresentação do Catolicismo, deu origem a enfrentamentos conhecidos, em todos os países europeus que ficaram conhecidos pelo nome da crise modernista. Por um lado tínhamos os defensores dos dogmas com um método chamado apologético, pelo outro lado um racionalismo mais ou menos positivista, também ele a-histórico. Um e outro esqueciam a tradição, a história, ou aquilo a que se chamou para usar um termo newmaniano o desenvolvimento dos dogmas.

Era compreensível, na época o aparecimento de duas frentes opostas na história das ideias cristãs e mais genericamente da cultura europeia. De facto, se por um lado havia os que se instalavam na tradição recebida e a repetiam como modo de a salvaguardar, enriquecendo-a não raro de novos argumentos ou subtilidades, por outro havia os que sentiam a necessidade de dialogar com as novas ideias e de se abrir ao futuro.

Assim não admira que os dois campos fossem, de certa forma, tomados de vertigem: a defesa apologética do passado e a crítica implacável de qualquer religião histórica. Na sua maneira de julgar, Hegel escrevia que a dialéctica da Ilustração se apresentava como insatisfeita, dado que se apresentava como uma contraposição entre uma fé que renuncia à luz do saber e um saber que perde a profundidade da fé.<sup>3</sup>

Não podemos deixar de chamar a atenção, hoje, para o carácter abstracto e não raro extremista das posturas em confronto, para melhor percebermos o quanto difícil foi, para os primeiros espíritos que entraram por outro caminho, sair dum esquema aparentemente tão glorioso.

<sup>2</sup> Idem, *Introdução à Fé*, (Porto 1973) 14 e s.

<sup>3</sup> Cf. A. Léonard, *La foi chez Hegel* (Paris 1970) 43-67.

Por outro lado convém não embarcar demasiado facilmente naquele juízo segundo o qual todos os sedentos de novidade devem ser qualificados de ateísmo ou mesmo de deísmo ou pior ainda de agnosticismo. Na verdade o ambiente era o de inquietação e alguma ânsia, pelo menos em muitos espíritos de renovação.

G. Gusdorff, tão grande conhecedor deste período, caracterizou o espírito de tempo desta forma:

"A religião dos ilustrados do século XVIII, poderia caracterizar-se como uma espécie de protestantismo liberal aberto ao racionalismo crítico, cuja teoria se esforçavam por elaborar os **neólogos** da Alemanha. Não se trata, longe disso, de uma contestação radical da Religião, mas antes dum neocristianismo, desejoso de integrar as novas certezas do conhecimento científico e filosófico"<sup>4</sup>

As profundas mudanças culturais e os novos dados da crítica histórica, se por um lado levaram muitos a uma apologética que brilhava pela sua clareza aparente, também levaram no campo protestante ao **pietismo** e no campo católico ao aparecimento duma teologia ilustrada segundo os termos de E. Vilanova, que conquanto muito criticada pela escolástica caduca do séc. XVIII e pela neo-escolástica do séc. XIX, teve na renovação católica um importante papel.<sup>5</sup>

### O caminho aberto por Newman e Blondel

Como notou Kasper, no texto citado<sup>6</sup>, os caminhos levados a cabo pelos precursores da teologia contemporânea, Newman e Blondel, coloca no centro da questão a ideia de que o Cristianismo é uma tradição viva e não um sistema abstracto, fixado em dogmas e ahistórico.

A grande originalidade de M. Blondel (1861-1949) no que ao nosso tema diz respeito foi a de ter sublinhado que a função da tradição era a de exercer uma espécie de mediação entre a história e o dogma, ser uma espécie de **vívido** e como tal nela se poderem verificar as ideias que tinha traçado na sua obra *L'Action*.

Nesse sentido Blondel pôde escrever que guardar o depósito da fé não se limitava a lutar contra a usura do tempo, mas consistia em fazer frutificar este tesouro transmitido. Há progresso porque há um dom sobrenatural e porque

<sup>4</sup> G. Gusdorff, *la consciencia cristiana en el siglo de las luces* (Estella 1977) 10.

<sup>5</sup> Cf. E. Vilanova *Historia de la teologia cristiana, secs. XVII, XVIII e XIX*, vol. III, (Barcelona, Herder 1997) 445 e s.

<sup>6</sup> Art. cit. 331.

este não se resume a uma bagagem intelectual, consiste numa vida: apela a uma resposta do homem, convida à acção:

"O acto é como a portagem e a passagem da fé supõe a abdicação total do sentido próprio; significa a espera humilde duma verdade que não vem apenas do pensamento só; ele mete em nós um outro espírito que não o nosso. *Fac et videbis.*"<sup>7</sup>

Dando valor à acção como abertura, Blondel não era, apesar disso, um historicista ou seja alguém que erigia a história em critério absoluto como mostra a troca de cartas que teve com Loisy e a discussão mais aberta com o Barão von Hügel.

Num texto intitulado "sobre o valor histórico do dogma", respondendo a um leitor que o advertia sobre o perigo de historicismo, Blondel desenvolve o duplo movimento dos factos à fé e da fé aos factos que tem lugar no Cristianismo. O primeiro movimento tem a ver com a história, mas o segundo movimento tem a ver com uma afirmação positiva dado que a fé implica a afirmação de certas realidades positivas.<sup>8</sup>

Para González-Montes quando a apologética da imanência abre o seu caminho, a filosofia de recorte empirista e positivista volta-se sobre a consciência e a subjectividade, preocupação que não era estranha a Kant. O que é comum a Blondel, Ortega e Dilthey é, segundo Montes, a concepção dinâmica da realidade do sujeito e sua abertura normal à transcendência e desde logo ao sobrenatural.<sup>9</sup>

Newman (1801-1890) enfrenta o mesmo problema de Blondel, mas num contexto muito diferente. Se o tema de Blondel era o do racionalismo continental o de Newman era o da religião da Bíblia dos anglicanos. O problema colocado a Newman era resumidamente o seguinte: ou o Catolicismo era uma religião corrompida por ter dito coisas diferentes das da Bíblia, ou o Anglicanismo tinha razão por ser a religião da Bíblia. Mas neste caso, aonde meter a apropriação pelo crente da religião e como compreender que ela passasse ou não para a história.

Esta questão é enfrentada por Newman no seu célebre ensaio sobre a doutrina cristã<sup>10</sup> da seguinte forma: ou o Cristianismo não existia para os protes-

<sup>7</sup> *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique.* (Paris, Alcan 1893). Nova ed. Paris, PUF, 1950, 1973., 403.

<sup>8</sup> *Histoire et dogme* (Paris, PUF, 1956, 229-245. Versão espanhola, *Historia y Dogma*, Cuadernos Instituto de Teologia Fundamental, nº 7 e 11 S. Cugat de Valés, Barcelona 1989.

<sup>9</sup> Adolfo González-Montes, *Fundamentacion de la fé*, Salamanca 1994, 279 e s.

<sup>10</sup> *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (Londres, Longmans 1878); trad. francesa *Essai sur le développement tde la doctrine chrétienne* (Paris, Desclée 1964).

tantes ou se existia não sabia o que fazer dele. Mas se há um Cristianismo histórico que se há-de fazer com ele? Que lógica preside ao desenvolvimento? E quem melhor o defende?

Esta é a questão do célebre ensaio.

O que é importante para o nosso escopo não é desenvolver ou explicar as ideias de Newman sobre o desenvolvimento do dogma, aliás tão exploradas por vários autores, mas de realçar como um autor fora do continente onde o racionalismo tinha outros cambiantes (embora o Modernismo aí estivesse também muito presente) foi capaz de colocar como Blondel no centro da figura da fé a ideia de História e a ideia de tradição estranha à Apologética tradicional.

Newman parte para fazer uma busca na história com uma ideia na cabeça: deve haver um desenvolvimento dogmático, em continuidade, sem perder a identidade e com esta ideia descobre algumas notas que comandam este desenvolvimento (a permanência do tipo, a força da ideia, etc.,).

Newman prova que a ideia da Revelação encarnou, teve força, progrediu, deu força, mas esta prova, não é meramente intelectual, é uma espécie de dinamismo de ordem moral. A ideia tinha em si uma forte probabilidade e enraizou-se. A probabilidade antecedente é verificada nas notas apresentadas e que são uma espécie de teste às doutrinas em exame. Não dominam os factos, mas guiam o seu percurso.

Qual foi o mérito de Newman num período de discussões acaloradas sobre o objecto da Teologia, ou da Teologia dentro dos limites da simples razão?

Foi o ter entendido a importância dos estudos históricos na compreensão alargada da fé e assim ter respondido, antes, a numerosas questões que o pluralismo de abordagens ia colocar à Revelação, e que um método do unanimismo racionalista não podia, de facto, abarcar.

Sabemos como a noção de longa duração foi colocada hoje em relevo por historiadores tais como J. Le Goff, R. Chartier, Ph. Ariès<sup>11</sup>. Newman de certa forma, precedeu estes autores ao compreender ideia de história e a ideia de tradição num sentido muito largo.

Fazendo caminho entre a Apologética e o racionalismo da época, Newman e Blondel, por caminhos diferentes, integram a ideia de História na compreensão da fé e também a ideia de transcendentalidade do espírito humano contra o historicismo. A sua reflexão para a Teologia fundamental, foi inestimável.

Na verdade, como reconhece Walter Kasper “a teologia funda-se sobre uma revelação positiva e histórica que não nos é acessível senão pelo testemunho histórico da Igreja apostólica. O argumento histórico de autoridade tem portanto um valor constitutivo para a Teologia, diferentemente da Filosofia.”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Cf. Os contributos destes autores em *La Nouvelle Histoire* (Paris, Retz, 1978).

<sup>12</sup> W. Kasper, *Renouveau de la méthode théologique* (Paris 1968) 35.

Mas como reconhece também Kasper, a forma demasiada apologética do pensamento tornava “estéreis os melhores trabalhos, mesmo sobre os pontos em que se impunham correcções e ideias novas”.<sup>13</sup>

De facto a Teologia fundamental tardou em impor-se devido precisamente ao uso e abuso do método apologético.

### **A contributo de K. Rahner para uma teologia formal vinculada aos preâmbulos da fé**

Segundo Hilberath, na obra que consagrou a K. Rahner, a proposta rahneriana surgiu numa época em que a teologia de escola dominada pela neo-escolástica se tinha tornado completamente estéril e o importante teólogo jesuíta, herdeiro de Kant via Maréchal, sentiu a necessidade de uma nova fundamentação.<sup>14</sup>

Talvez melhor que nenhum outro autor que conhecemos, Adolfo González-Montes em sua Teologia Fundamental, dita **Fundamentação da Fé**, analisa o intento de Rahner classificando-o como uma proposta da teologia formal, como teologia transcendental que está na origem da pergunta por Deus e sua Revelação.

Ao encarar assim a questão, já vemos como Rahner vai ao encontro da reviravolta antropológica da Modernidade e naturalmente do retorno à subjectividade que, por caminhos diversos, Blondel já tematizara em *L'Action*.

Rahner desenvolve este tema primeiro em *Espírito no Mundo* (1936) e *Ouvinte da Palavra* (1941) com outros autores da mesma corrente tais como Lotz, Coreth e M. Muller, além do americano B. Lonergan. Como o próprio Rahner confessa foi importante para todos estes autores a obra de Maréchal sobre a metafísica tomista, arrancando este autor esta da cosmovisão fixista em que a escolástica tinha caído.<sup>15</sup> Rahner voltará a esta reflexão em vários textos de seus *Escritos* e sobremaneira em sua obra de síntese *Curso Fundamental sobre a Fé*.<sup>16</sup>

Segundo Rahner e na feliz formulação de González-Montes, a corrente teológica de inspiração transcendental, cujo impulso decisivo se deve ao jesuíta alemão vê na experiência transcendental, o ponto de apoio da reconstrução dos

<sup>13</sup> Ibid., 38.

<sup>14</sup> Bernard Jochen Hilberath, *Karl Rahner, Gottgeheimnis Mensch* (Mainz 1995) 24 e s.

<sup>15</sup> A obra de Maréchal *Le point de départ de la Métaphysique* foi traduzida em castelhano com o nome *El punto de partida de la Metafísica* (Madrid) 1957) 5 vols.

<sup>16</sup> K. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de Cristianismo* (Barcelona 1979).

prolegómenos da fé, vistos como filosofia da religião, ou seja os novos preâmbulos da fé são a abertura do homem à transcendência pelo conhecimento e pela liberdade. Aí se legitimam os acontecimentos reveladores, ao perderem a sua exterioridade e aí a revelação ganha significado salvífico. Isto seria impossível sem uma concretização histórica, em que o homem encontra o objecto categorial da transcendência a que se abre.<sup>17</sup>

Na verdade para Rahner a história é concebida como acontecer da transcendência.<sup>18</sup> E nesta afirmação, Rahner demora-se a precisar em várias ocasiões que o transcendentalmente necessário e o historicamente contingente é inseparável. E assim para chegar a Deus transcendente tem de se passar por reconhecer os seus vestígios na história. Pois e por isso a abertura transcendental do homem a Deus, e à sua auto-comunicação livre, nem é qualquer coisa de abstracto e de a-histórico, mas desenvolve-se numa história subjectiva aberta à transcendência.

Aplicando este esquema a uma Cristologia, Rahner dirá: "Uma Cristologia transcendental pressupõe uma compreensão da relação **mútua** de condicionamento e mediação que, na existência humana como tal se dá entre o necessário a nível transcendental e o histórico, concreto e contingente. Estes dois níveis da existência humana hão-de aparecer sempre juntos. Por isso o histórico – apesar de contingente – constitui um dos pilares da existência. Mas nenhum dos dois níveis apesar da sua unidade é redutível ao outro. A sua relação tem uma história aberta: o histórico abarca por igual a história do passado e a tarefa do futuro".<sup>19</sup>

Encontramo-nos assim – talvez seja exagerado afirmá-lo – em Rahner uma nova circularidade não já entre fé e entendimento, mas entre história e transcendência, por onde passa a revelação categorial de Deus através da transcendentalidade do humano, sendo que a credibilidade da Revelação se joga como que numa harmonia entre o que é aceite e o que é revelado. E portanto mostrar a racionalidade do Cristianismo ou talvez melhor a sua plausibilidade, consiste em mostrar como a Revelação histórica consiste em preencher as aspirações mais profundas do coração humano.

Escrevendo sobre a compreensão da ressurreição de Jesus, Rahner não falará apenas ou não se referirá apenas à experiência pascal dos discípulos, mas falará da "experiência apostólica da ressurreição e nossa própria experiência".<sup>20</sup> Para Rahner ao afirmar a ressurreição de Jesus "não nos situamos à margem do testemunho apostólico sobre a ressurreição nem nos opomos a essa experiência". Na verdade "se aceitamos que existe uma esperança transcendental na ressurreição e que esta esperança busca sempre a sua atestação

<sup>17</sup> o. cit., 295.

<sup>18</sup> K. Rahner, cit., 174 e seg.

<sup>19</sup> Karl Rahner/Wilhelm Thüsing, *Cristologia, Estudo teológico y exegetico* (Madrid 1975) 26.

<sup>20</sup> Ibid., 46.

e compreensão categorial (...) então a dita esperança não poderá dar a sua própria expressão categorial a seu fundamento e objecto senão através do testemunho apostólico acerca de Jesus ressuscitado".<sup>21</sup>

E num texto muito a levar em conta, sobre a formação de futuros sacerdotes, após várias considerações sobre os diversos saberes teológicos, Rahner acha muito incompleta aquela formação que não vá até "à realização moral da verdade". "Trata-se, diz Rahner, de elevar e de repensar com cientificidade metódica essa fundamentação da fé não reflexa, mas "vivida", tal como se dá actualmente no caso normal de um crente com nível espiritual académico na situação espiritual de hoje"<sup>22</sup>

Condicionado pelo método antropológico-transcendental, certamente pós-kantiano, na linha de Maréchal, o projecto de Rahner merece o maior respeito, pela sua coerência e pela forma como ultrapassa o racionalismo apologético, abrindo o sujeito ao mistério do Absoluto a que chamamos Deus.

### A revelação como "glória" em Hans von Balthasar

Embora von Balthasar não tenha, explicitamente, pretendido fazer uma Teologia Fundamental, o essencial da sua obra *Glória* (1961-69), *Teodramática* (1973-1983) e *Teológica* (1985-1987), visava essencialmente mostrar a figura do Cristianismo e por tanto induzir, como logo se mostra no 1º volume de *Glória* a percepção da forma.

Compreendida original e na totalidade como forma, **Gestalt**, desde logo se compreende que o conjunto da Revelação não é redutível a uma doutrina, senão como reflexão segunda. E por isso dentro deste princípio fundamental, ganha relevo, tal como em Rahner, embora diferentemente, a questão da experiência e da mediação.<sup>23</sup>

Esta mediação da experiência é, em von Balthasar mediatizada pelo Amor, como escreve, a propósito da necessidade dum encontro original e arquétipo: "Mas anteriormente ao encontro entre o homem individual e o amor de Deus em qualquer ponto da história, é requerido um outro encontro original e arquétipo que faz parte das condições de possibilidade da aparição do amor divino na humanidade. Um encontro no qual este movimento unilateral do amor de Deus para com o homem é entendido como tal, o que quer dizer também, recebido como convém e acolhido por uma resposta correspondente".<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Ibid., 47.

<sup>22</sup> Em *Escritos de Teologia*, VI (Madrid 2007) 138.

<sup>23</sup> Cf *Glória I. La percepcion de la forma* (Madrid, ed. Encuentro 1985) 201 e s.

<sup>24</sup> Idem, *L'Amour seul est digne de foi* (Paris 1966) 96-97.



Como Rahner encontramos-nos com uma mediação histórica oferecida e um acolhimento subjectivo, longe portanto duma mera compreensão racional. Da mesma forma a credibilidade da fé provém não da evidência da demonstração, mas da evidência da figura que se apresenta à percepção.

A beleza é para o teólogo suíço o que resplandece da forma e origina uma estética teológica que é verdadeira forma da teologia (e não propriamente uma teologia estética que seria um capítulo dela), beleza que resplandece no Verbo, segundo a compreensão joânica de von Balthazar.

A fé tem a sua racionalidade a partir da "compreensão" desta forma, que dá unidade a todos os fragmentos, sendo verdadeiramente a totalidade (Das Ganze), um pouco à maneira do sentido ilativo de Newman ou dos "olhos da fé" de Rousselot.

Desenvolve von Balthazar o conceito de "lúmen fidei", segundo o qual existe um "a priori" religioso natural, "dado com a essência da criatura e coincidente com a sua capacidade de entender todo o ente à luz do ser análogo que remete para Deus".<sup>25</sup>

Essa luz natural abre-se para o mistério da Revelação dado na história. E o que é decisivo "é que esta forma se apresenta a si mesma como a revelação da profundidade interior de Deus e não já essencialmente através de simples asserções verbais, que mais tarde poderiam ter-lhe colocado na boca alguns discípulos para divinizá-la mas através da figura de sua existência mesma, através da correspondência entre palavra e existência e, de um modo ainda mais profundo, através da unidade incontestável e indissolúvel do testemunho activo-passivo:

o Filho dá testemunho do Pai e, neste mesmo acto, o Pai dá testemunho do Filho".<sup>26</sup>

E assim como afirma expressamente o nosso autor "a questão central da chamada "apologética" ou "teologia fundamental" é, pois, a questão da visão da forma, um problema estético".<sup>27</sup>

E foi o desconhecimento deste, continua ainda o teólogo suíço que leva a que este "sector da teologia se atrofiasse muito, nos últimos anos".<sup>28</sup>

Segundo escreve na obra citada *L'Amour Seul est digne de foi*, existe no pensamento ocidental uma redução cosmológica e uma redução antropológica desde o Iluminismo e a teologia não superou esse reducionismo.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> *Glória*, cit., 155.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 160.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *O. Cit.*, 13-59.

Ora este trágico reducionismo, de que é vítima a teologia protestante, como escreve, atinge também a apologética católica.<sup>30</sup>

Partindo desta constatação, o projecto baltasariano duma estética teológica não poderia deixar de influenciar a Revelação e a maneira de a conceber: convencido como está de que o projecto apologético impunha um modelo racional ao Catolicismo, opta por uma forma que se imponha ela mesma à razão e que lhe proponha os seus próprios limites. Decidindo não apoiar-se sobre outra coisa senão essa própria figura:

"Porque, na verdade, o ser cristão é forma. Como poderia na verdade ser de outro modo, sendo como é a graça possibilidade existencial que nos foi aberta por Deus que nos justifica e mais ainda, pelo Deus feito homem que nos redime?"<sup>31</sup>

Por este simples apontamento se compreende como na Teologia de von Balthazar também está presente o intuito de Rahner e doutros pensadores da Teologia fundamental abandonar uma visão extrinsecista da credibilidade, ou ao menos de não separar a razão de crer da fonte donde dimana.

Este intuito visa especialmente apresentar ao mundo ateu ou descrente o contributo específico do Cristianismo, como escreve o mesmo von Balthazar ao terminar a sua obra *L'Amour seul est digne de foi*:

"Para discernir o carácter específico do Cristianismo" o melhor é talvez partir da hipótese que vivemos já num círculo totalmente ateu, antropológico e – no que diz respeito ao cosmos – evolucionista.

Este mundo não esperará de nós, cristãos, contributos nem psicológicos, nem cosmológicos, nem biológicos, porque os produzirá suficientemente.

Qual será então o objecto da tarefa autenticamente cristã? Certamente não as "questões-fronteira", mas unicamente as verdades procedendo do centro."

Este centro é justamente a luz que brilha desde o mistério pascal.

A teologia fundamental, esteve aí indubitavelmente presente, sobretudo na Constituição sobre a Revelação *Dei Verbum*.

O projecto de Latourelle apareceu em língua francesa em seis volumes a partir da obra *Théologie de la Révélation*, em 1966 tendo terminado em 1986 com uma obra sobre a teologia do milagre.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> *Glória*, cit., 161.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>32</sup> A obra *Théologie de la Révélation* apareceu em S. Paulo, Paulinas, 2ª ed. 1981. Além disso Latourelle consagrou vários artigos a esta matéria de que destacamos: *La révélation comme parole, témoignage et rencontre*, **Gregorianum**, 43 (1962) 39-54; *Miracle et Révélation*, **Gregorianum** 43 (1962) 492-509; *La sainteté, signe de la Révélation*, **Gregorianum** 46 (1963) 225-262; *La Révélation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum*, **Gregorianum** 47 (1966), 5-40.

Para Latourelle, a visão teológica da Revelação deve preceder a Apologética, devendo ser a apologética, apologética da revelação, ou seja tratado da credibilidade da Revelação: "A Revelação o facto primeiro, o primeiro mistério e a primeira categoria do Cristianismo".<sup>33</sup> E ainda: "contudo por mais sólido que fosse o estudo apologético do facto da Revelação não esgotaria a riqueza dessa realidade que, como já o dissemos, não é somente um facto, mas um mistério".<sup>34</sup>

No projecto de Latourelle ocupa um lugar importante o estatuto da comunicação e da palavra, como sendo absolutamente distintivo do Cristianismo o que dá à sua teologia fundamental um carácter digamos mais personalista do que as tentativas apresentadas por Rahner e Balthazar que revestem um carácter mais ontológico.

Todavia isso não quer dizer que a reflexão de Latourelle se fixe na mera apologética. Na medida em que Latourelle elege a palavra como categoria fundamental "a revelação ou a palavra de Deus à humanidade é a primeira realidade cristã. O primeiro facto, o primeiro mistério, a primeira categoria" – ultrapassa a Apologética tradicional, para situar a Teologia Fundamental dentro do método dogmático."

Os diversos comentários do Vaticano II, nomeadamente a sua dimensão ecuménica, reforçam esta concepção, dado que sempre concebe a Revelação desde a obra *Teologia da Revelação*, como palavra, testemunho e encontro, escrevendo a propósito: "considerada em sua totalidade, a revelação se apresenta como um fenómeno de palavra, evidentemente com grande variedade de formas e de meios de comunicação".<sup>35</sup>

## Sínteses da teologia fundamental

Com as orientações apresentadas – fundamentalmente uma nova relação entre verdade e história contra o extrinsecismo da Apologética e uma importância dada à palavra como veículo da Revelação – a Teologia Fundamental renovou-se profundamente, aparecendo uma série de sínteses derivadas desta nova metodologia.

Assim em 1985, Heinrich Fries publicava a sua *Fundamentaltheologie*<sup>36</sup> em que dava muita importância aos condicionamentos antropológicos da fé e ao conceito de Revelação. Dentro deste capítulo da Revelação, um dos mais importantes do livro (p. 195-269) encontramos uma larga reflexão sobre a palavra

<sup>33</sup> *Teologia da Revelação*, cit., 6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>35</sup> *O. cit.* 419.

<sup>36</sup> Tradução castelhana, Barcelona, Herder, 1987.

como veículo da Revelação, o lugar da consciência e a dimensão reveladora da história.

A obra inclui também um capítulo sobre a Igreja como tema da Teologia Fundamental (405-659) incluindo aqui os complexos problemas do Modernismo sobre as relações Jesus Igreja, estruturas da Igreja, Igreja e Magistério e relações ecuménicas.

No mesmo ano começa a publicar-se em Freiburg o *Handbuch der Fundamentaltheologie*<sup>37</sup> da responsabilidade de Seckler e Pottmeyer, com uma quarentena de colaboradores, católicos e evangélicos, entre os quais W. Kasper, W. Pannenberg, K. Lehmann, H. Waldenfels.<sup>38</sup>

Nas observações finais a esta obra, hoje clássica, reconhecendo o valor da Apologética, reconhece a necessidade de passar duma posição extrinsecista a uma atitude mais intrinsecista, sendo a primeira a atitude da apologética clássica e a segunda a atitude da apologética futura. Curioso em Sekler é a distinção entre a teologia fundante (que seria a Fundamental) e uma Apologética. À primeira competiria situar-se à volta da palavra e do sentido e à segunda à volta da racionalização em função duma racionalidade abstracta e universal.<sup>39</sup>

No mesmo ano de 1985, aparece a teologia fundamental pensada em contexto na obra de Hans Waldenfels.<sup>40</sup>

Os contextos apresentados são muitos e o autor mostra-se sensível sobretudo à dimensão hermenêutica a que obrigam os diferentes contextos não apenas no domínio da Teologia Fundamental, mas em toda a Teologia.

Entre os contextos aparecem enumerados com maior relevo: a relação verdade/absoluto; a condição do homem como "ouvinte da palavra" a diversidade das culturas; a situação da secularização; a sede de salvação e as diversas "salvações" apresentadas ao homem, etc.

Uma teologia fundamental atenta aos contextos, é também uma teologia atenta ao ouvinte e portanto à comunicação privilegiando o Cristianismo como Palavra.

Em continuidade com o esforço de Rahner de fundar uma teologia fundamental relacionando homem/espírito no mundo e necessária abertura à transcendência surge o trabalho de Hansjürgen Verwey *Gottes letztes Wort* aparecido em 1961.<sup>41</sup>

A obra de Adolfo González Montes,<sup>42</sup> antigo professor da Universidade Pontifícia de Salamanca e actual Bispo de Almeria, mostra as suas antigas

<sup>37</sup> Verlag Styria, Graz, Viena, Colonia 1985. Trad. espanhola, Herder, Barcelona, 1987.

<sup>38</sup> Herder, 1985-1988.

<sup>39</sup> O. Cit. IV, 454 e seg.

<sup>40</sup> H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985)

<sup>41</sup> Düsseldorf 1991.

<sup>42</sup> *Fundamentación de la Fé*, Salamanca 1994, 623 p.

preocupações com o marco fundamental do Iluminismo, sem o qual o pensamento moderno resulta completamente incompreensível. Daí a importância dada à perda e ao encontro do objecto da Teologia na Modernidade e o lugar charneira ocupado por Kant.

Consideramos a obra de González Montes uma das melhores que se escreveu justamente pelo acerto da problemática e sua contextualização na Modernidade, devido a um bom conhecimento da Filosofia e também a um bom conhecimento do pensamento de Rahner.

De facto os capítulos consagrados quer à perda e recuperação do objecto da Teologia, quer à experiência do objecto em teologia e critérios que a regem (p. 221-441) revelam um tratamento que não conhecemos em nenhum outro manual.

Adolfo González Montes, viria a publicar, na BAC, em 2010, um novo tratado de Teologia Fundamental, intitulado *Teologia Fundamental de la Revelación y de la Fé* (43), obra extensa em que o autor, bastante distante do trabalho anterior se detém com menos acuidade no marco do Iluminismo, passa também sem grande reparo sobre o período da apologética para se deter dobre sobre a especificidade da Revelação como ponto de partida da fé, entendida esta dentro do modelo interpessoal e dialogal.

Escolha feita conscientemente na convicção, como escreve, “de que a fé se auto-fundamenta por ser obra da graça procedendo à maneira do teólogo evangélico Karl Barth, convencido de que o Cristianismo não necessita de outra justificação do que a que tem por si mesma a palavra de Deus”<sup>44</sup>

Na primeira parte da obra (até à pág. 313) o autor explora de forma sistemática e exaustiva a fenomenologia da Revelação cristã tal como se dá na História a partir das fontes bíblicas; na segunda parte desenvolve a resposta do homem à Revelação, tratando do perfil da fé, como graça, fé e reconhecimento; numa terceira desenvolve a figura de Jesus com amplo recurso à teoria dos sinais (semiótica); numa quarta parte trata da Igreja como sinal da Revelação.

González Montes assimilou todo o trabalho de investigação que se fez na área da Teologia fundamental desde Rahner, sem colocar de parte o recurso aos sinais como o fez Latourelle, mas indo mais longe, com melhor recurso à semiótica, conseguindo uma fundamentação do Cristianismo que responde a uma credibilidade exigente, mas feita a partir da palavra da Revelação, como o fez a *Dei Verbum* que, ela sim, funda a única verdadeira objectividade de Deus, segundo a temática barthiana.

<sup>43</sup> Madrid, BAC 2010, 1079 p.

<sup>44</sup> Cit. XXIII.

A posteridade de Latourelle, que foi professor da Universidade Gregoriana tem tido a sua continuidade nos trabalhos de Fisichella e Salvador Pié-Ninot, continuadores do seu labor na mesma Universidade.

A teologia tem como tarefa face ao mundo ler os sinais num contexto de esperança<sup>45</sup>.

O trabalho de João Duque, muito bem informado da bibliografia alemã, orienta-se no sentido duma teologia da fé. A sua obra *Homo credens* consta de dois grandes capítulos um dedicado à fenomenologia da fé e um outro à fundamentação da fé. A obra revela abertura às várias dimensões da fé, sem contemplar ou se fixar numa dimensão específica.<sup>46</sup>

Na série de obras sistemáticas na área da Teologia Fundamental, merece ainda atenção o trabalho de Christoph Böttingheimer *Lehrbuch der Fundamental Theologie Die Rationalität – Offenbarungs-und Kirchen*<sup>47</sup> que tenta responder ao repto da Conferência Episcopal alemã de apresentar a fé, "como dado da Revelação perante o saber e a consciência social nas suas diversas configurações".

Este escopo que encontramos na ante-capa da obra, é exemplarmente seguido ao longo da obra extensa do professor Eichstätt-Ingolstadt e representa metodologicamente a conjugação entre a luz que nasce da Revelação e a racionalidade que a pode tornar credível a uma época.

Dentro destes dois parâmetros a Teologia Fundamental é compreendida como saber de base ou seja **Grundwissenschaft**, com dimensões metodológicas específicas impostas pelo seu objecto que impõe ao saber regras que lhe vêm de dentro de si mesmo e não de qualquer filosofia ou ideologia. Estamos perante a ideia que vem da Escola de Tübingen de que a Revelação cria ela mesma a sua especificidade ou figura, que encontra depois em von Balthazar mais desenvolvida (p.23-107).

Segue-se um segundo capítulo, encadeado neste sobre os princípios teológicos a que o autor chama doutrina do reconhecimento, reflexão muito bem estruturada sobre a palavra, a inspiração e a relação entre a palavra de Deus e a Tradição (p.115-163).

Só depois do enunciado o método próprio e os princípios que se desprendem da luz da Revelação e sua hermenêutica o autor desenvolve em sucessivos capítulos as questões ou perguntas do âmbito da experiência religiosa (165-230), as questões da crítica da religião em tempos de Modernidade, com particular relevância para o Ateísmo (233-349).

Trata a seguir o importante compêndio da questão da Revelação (p. 351-477) passando pelas questões da fenomenologia da Revelação às questões da

<sup>45</sup> R. Fisichella, *La Revelazione: evento e credibilità* (Bologna 1985; Salvador Pié-Ninot, *La Teologia Fundamental* (Salamanca 2001).

<sup>46</sup> João Duque, *Homo credens. Para uma teologia da fé* (Lisboa, Universidade Católica, 2004).

Revelação na Escritura e no Magistério, com particular relevo no Concílio Vaticano II.

O capítulo IV é consagrado à relação entre o Cristianismo e as religiões do Mundo, também com particular incidência na doutrina do Concílio.

Merecem ainda reflexão no âmbito da Teologia Fundamental as questões da Igreja (p. 545-593) da relação Igreja-Cristo (596-663) e do Movimento ecuménico (668-707).

A obra termina com uma bibliografia essencial toda de língua alemã, que deixa de parte toda a Apologética entendida no sentido da defesa e um índice de locais bíblicos, de autores citados e um índice sistemático.

Trata-se duma obra de extraordinário interesse sistemático e pedagógico, que tem em conta toda a investigação feita neste domínio, particularmente em língua alemã, que deixa de parte toda a Apologética entendida no sentido de defesa da racionalidade da fé, para se apresentar como verdadeira teologia fundamental, isto é como ciência que parte do facto de que é Deus e sua palavra que se justificam a si mesmos, mas que essa palavra se apresenta como revelação credível para o homem de hoje.

Cumpra assim esta obra, totalmente a finalidade apontada na citação que traduzimos (livremente) no início do texto da Conferência Episcopal alemã, a saber que o objectivo dum estudo destes é apresentar a identidade da Revelação tal como se apresenta nas suas fontes perante a razão e a consciência (conhecimento) social e científico nas suas configurações mutáveis.

## A problemática de ontem e de hoje

Referindo-se, com a sua conhecida capacidade de formulação e síntese, aos problemas que se vão colocar no futuro à tradição cristã, ou seja à fé no seu conjunto ou seja à figura do Cristianismo, o Cardeal Kasper, no texto que já citámos<sup>48</sup> afirmava que "na época o Modernismo e anti-modernismo representavam, no essencial, um problema europeu, enquanto, face ao mesmo problema nós nos encontramos na situação dum pluralismo cultural e religioso confuso à escala planetária. Neste contexto, muitos consideram que os enunciados dogmáticos com pretensão ao absoluto não são nem possíveis, nem úteis à necessária tolerância, mas levam, ao contrário, a um choque de culturas"<sup>49</sup>.

E daí a questão fundamental que se coloca ao futuro da teologia fundamental: como fazer para que as questões do sentido absoluto sejam afirmadas num mundo pluralista e historicamente dividido em diversas tradições. É como

<sup>47</sup> Freiburg, Herder, 2009, 736 p.

<sup>48</sup> *"Penser la tradition chrétienne aujourd'hui"*, cit., 329 e s.

<sup>49</sup> Cit. 330.

se o pluralismo cultural do Modernismo se tivesse passado para um pluralismo cultural e religioso bem mais exigente.

A resposta dada por Kasper é a de que os resultados das grandes investigações levadas a cabo por tantos espíritos no século XIX e XX de Blondel a Rahner e von Balthazar é de que o Cristianismo não é um conjunto de dogmas fixos, mas uma tradição viva. Esta visão das coisas, continua Kasper foi preparada pelos precursores da Teologia contemporânea J. Adam Möhler (escola de Tübingen), J. H. Newman e M. Blondel<sup>50</sup> a que demos ao longo deste trabalho o devido relevo.

Para o futuro, Kasper propõe pensar Deus dentro da proposta da Teologia negativa de Plotino, Agostinho e Boaventura (51), caminho também seguido por von Balthazar ao reflectir sobre Deus crucificado e portanto como "Deus absconditus".<sup>52</sup>

Colocando o problema em perspectiva de futuro, na conferência citada no capítulo das relações entre fé e saber, Kasper acaba por render-se à posição de Habermas<sup>53</sup> da necessidade dum maior diálogo entre fé e saber, cabendo à fé não o lugar de regular os saberes, mas de reserva humana, provinda do mistério insondável de Deus.

Na nova situação, escreve Kasper, não se trata mais como no século XIX de lutar contra o obscurantismo e as mentiras dos padres, mas de fazer luz sobre as luzes, de pedir razão à razão esclarecida e de reflectir aquilo que nós consideramos como sagrado.

Tendo abandonado a polémica típica da primeira Apologética, concentrando-se no mistério da Revelação como seu lugar próprio de partida, a Teologia Fundamental tem nos seus desenvolvimentos no pós-Concílio um contributo inestimável para colocar a Teologia à altura dos tempos.

<sup>50</sup> Ibid., 331.

<sup>51</sup> Ibid., 337

<sup>52</sup> Ibid., 338. Cf. sobretudo *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Einsiedlen 2009).

<sup>53</sup> Refere-se à obra de Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfort M., 2001).