

Estatuto da Teologia na vida da Igreja

JOÃO MANUEL DUQUE
Faculdade de Teologia, UCP (Porto)

A pretensão de dar uma resposta ao enunciado do título, seja de que modo for, poderá ser encarada pelo menos de dois modos diversos: como mera descrição externa de um fenómeno sócio-histórico comprovado por factos empíricos, como seja a existência da prática teológica, mais explícita ou mais implícita, no interior de uma organização social denominada Igreja; como compreensão interna da própria Igreja, que inclui inevitavelmente o exercício da teologia, para corresponder à sua própria definição identitária. É claro que a segunda perspectiva constitui, ela mesma, já um exercício de teologia, pelo que pode constituir um exemplo em processo do modo como se compreende o lugar da teologia na Igreja.

Pretendo que fique desde já claro que assumo, aqui, essa perspectiva especificamente teológica, que vai além da constatação sócio-histórica, essa pressuposta como um dado empírico, cujas nuances não pretendo analisar (nomeadamente no caso concreto de Portugal). Ao fazê-lo, opto claramente por determinadas chaves hermenêuticas: em primeiro lugar, situar-me-ei nessa perspectiva interna para refletir – usando uma espécie de metadiscurso – sobre o significado da própria reflexão sobre a vida da Igreja; em

segundo lugar, para organizar essa reflexão em torno de um recurso operatório que permita dar alguma unidade de perspectiva ao que proponho, opto por me concentrar na categoria hermenêutica da *mediação*, em torno à qual pretendo esclarecer o enunciado do título. Isso vai implicar o tratamento do próprio conceito de Igreja, a partir do modelo da mediação, para depois tratar, a partir do mesmo modelo, um conceito de teologia que lhe corresponda. Contudo, antes de avançar para essa dupla abordagem, é necessário um breve esclarecimento sobre o próprio conceito de mediação, como conceito central do processo de fé.

Sem grandes pretensões de exaustividade nem elevado rigor filosófico, utilizarei aqui o conceito de mediação numa aceção que o distingue, antes de tudo, do conceito de intermediação. Este assenta na figura do intermediário, seja de que ordem for, que se situa entre dois elementos, para os colocar em relação, através da relação desses elementos consigo. Rigorosamente, o intermediário nem pertence a um nem a outro dos polos de relação. Ele próprio está em relação com ambos e, devido a isso, pode constituir o modo de relação indireta dos outros dois elementos.

No conceito de mediação, tal como entendido aqui, não há intermediários no sentido assim descrito. Trata-se de um processo, pelo qual, elementos imanentes a uma determinada realidade, ou dimensão da realidade, constituem modo de presença, nessa mesma realidade e para ela, de uma realidade ou dimensão diferente e, por isso, de certo modo ausente. Poderíamos qualificar este modo de mediação como simbólico, na medida em que certas realidades ou dimensões da realidade se transformam em símbolo de presença real de uma realidade ou dimensão distinta, nesse sentido “exterior” – sem que essa transformação lhes anule o seu estatuto imanente. A mediação é, pois, o modo possível de realização e presença de algo no seu diferente. A linguagem é mediação do pensamento; o corpo é mediação da pessoa; o abraço é mediação do amor, etc. O mundo vive de mediações e, por isso, de analogias, ou seja, de correspondências entre diferentes, como única possibilidade de verdadeira relação.

Na relação entre Deus e o mundo – e, de modo analógico, também nas relações imanentes ao mundo, nomeadamente nas relações interpessoais – este conceito de mediação é fundamental. Porque Deus só pode ser experimentado no mundo, na medida em que realidades mundanas constituem sua mediação, como modos da sua presença, sem deixar de ser

mundanas. É o que acontece, fundamentalmente, com a pessoa humana do outro, como mediação fundamental de Deus na imanência do mundo – e única forma de verdadeira experiência de Deus. A própria mediação cristológica participa desta dinâmica, na medida em que o ser humano Jesus de Nazaré constitui, no mundo e para o mundo, primordial mediação de Deus. É no contexto desta compreensão que deve enquadrar-se a mediação eclesial, base de qualquer consideração sobre o estatuto da teologia no interior dessa mediação específica.

1. A mediação dos corpos eclesiais

A Igreja é, na sua configuração experimentável pelos humanos, uma comunidade de pessoas, articulada nas relações pessoais que a constituem. A organização social dessas relações, como acontece em todas as modalidades relacionais, é uma forma inevitável de articulação das próprias relações interpessoais, que lhe estão na base e que não podem ser eliminadas por superestruturas organizacionais, sob pena de já não se tratar de uma comunidade de humanos, mas de uma construção abstrata. É na complexidade dos dinamismos relacionais – tendo sempre como base cada pessoa – que uma comunidade eclesial pode ser compreendida como tal. As relações interpessoais são, portanto, a necessária mediação da sua existência real.

Nesse sentido, podemos considerar que, fundamentalmente, a Igreja é da ordem da pragmática – pois assenta em ações humanas específicas – e da ordem do corpo – pois essas ações colocam em relação pessoas reais, constituídas corporeamente na sua individualidade. É na relação dos corpos ativos – como articulação ou mediação da identidade pessoal de cada um – que uma comunidade se constitui como tal. Trata-se, pois, de uma realidade articulada somaticamente. Não pode chegar, por isso, a ser um “corpo sem carne”, dessomatizado e independente dos corpos pessoais concretos, como se a comunidade possuísse uma (id)entidade em si mesma, independente da base somática das relações que a constituem.

Enquanto realidade pragmática e corpórea, a Igreja está mergulhada na história humana, é história humana. A sua pragmática corpórea é que origina a sua historicidade e vice-versa. Só nesse sentido é que é uma realidade plenamente humana. E só enquanto tal é que ela é mediação, no

mundo dos humanos (e não noutra), de algo diferente de si (e não apenas de si mesma): precisamente por ser uma realidade imanente ao mundo dos humanos, sendo imanente à própria humanidade das relações interpessoais, é que ela pode ser assumida como verdadeira mediação (não intermediária, a pairar entre dois mundos).

É claro que a realidade histórica das relações interpessoais, ainda que com a sua base primeira nos corpos pessoais únicos e irrepetíveis, se articula nos mais diversos modos da historicidade humana, como outras tantas realizações da sua humanidade. Todas elas são, também, mediações do humano, ou seja, sua articulação concreta e, nesse sentido, mediações da Igreja, enquanto realização histórica do seu ser.

Entre essas mediações destacam-se, antes de mais, as próprias ações dos seus membros, sobretudo se encaradas na sua dimensão ética e na sua dimensão ritual, em todas as suas variantes. Os humanos realizam a sua humanidade, agindo, articulando aí a sua relação aos outros humanos e, por essa via, a sua identidade pessoal. A ação crente (em todas as formas do agir) constitui uma das mais fundamentais mediações históricas da realidade eclesial.

Mas as ações não podem desligar-se da sua interpretação, porque não há ações sem significado. A carne dos corpos a agir está sempre ligada ao *logos (verbum)* do seu significado, que na linguagem adquire a sua fundamental mediação. E no percurso da diacronia histórica, a linguagem que dá significado à relação dos corpos que interagem condensa-se em textos, que assim objetivam, de certo modo – um modo que em realidade não é idêntico à objetividade dos objetos – a identidade do processo relacional. Eles mesmos originam processos relacionais, nomeadamente enquanto possibilitam a leitura aberta e infinita.

No interior dos textos que articulam o significado da pragmática eclesial em linguagem, existe uma diferenciação hermenêutica, que corresponde ao lugar paradigmático de certos textos. É nesse contexto que se insere o cânon das Escrituras; mas também o “cânon” patrístico e outros textos de referência; e também o cânon dos textos magisteriais, eles mesmos muito diferenciados entre si.

Seja na referência aos textos paradigmáticos seja na articulação destes com certos modos de ação – como é o caso da ação litúrgica ou celebrativa – a mediação da realidade eclesial condensa-se também em símbolos

– símbolos de linguagem, mas também símbolos gestuais e mesmos materiais. Em última instância, toda a realidade eclesial se transforma em realidade simbólica, precisamente na medida em que é realidade mediadora. Antes de tudo, o acontecimento vivo da complexidade das relações intraeclesiais é, ele próprio, símbolo mediador da própria Igreja, pois é aí que ela se torna real, histórica, mesmo sendo mais do que isso. Aliás, é nisso que historicamente se articula o próprio facto de ela ser mais do que isso.

Mas é precisamente nessa dimensão de excesso – no facto de ser, sempre, mais do que aquilo que realmente está a ser, a que certa tradição teológica chama a dimensão do mistério – que a categoria da mediação (até aqui utilizada genericamente na sua significação por assim dizer ontológica) passa a assumir significação propriamente teológica. Ou seja, na diversidade e complexidade da sua articulação pragmática e corpórea, enquanto realidade plenamente histórica e por isso humana, a Igreja é, no seu conjunto, mediação do primordial mediador, Jesus Cristo. Não é uma realidade intermediária entre Deus e os humanos, mas é a realidade humana (eventualmente não a única) que torna Deus presente na história, sem que Ele deixe de exceder a história e, por isso, sem deixar de estar, em certa medida, ausente. Trata-se de um modo de interpretar a própria noção de secularidade. E trata-se, também e em sentido aparentemente inverso, de um modo forte de compreender a dimensão simbólica do real.

Enquanto realidade humana – e por isso também mundana – a Igreja é, pois, mediação de Cristo *para* o mundo, sendo sua mediação *no* mundo – e só nesse sentido é que ela não é (produto) *deste* mundo, porque é mais do que isso. A dimensão teológica é-lhe, por isso, inerente – e revela-se de modo especial na “presença” do Espírito. É nesse sentido que se fala da comunidade eclesial como encarnação continuada de Deus no mundo – como mediação do Espírito “presente-ausente”.

Mas, ao mesmo tempo, precisamente pelo excesso que a habita, ela é mediação do mundo para Cristo e em Cristo. Ou seja, ela é o próprio mundo, enquanto relacionado com Cristo e inserido em Cristo. Mais uma vez, não é intermediária entre o mundo e Cristo, mas o próprio mundo, na sua relação com Cristo. E é por isso que é mediação dessa relação.

Ora, é na articulação desta dupla mediação – ou de uma única mediação, com estas duas dimensões – que a Igreja é significativa para a teologia. Em primeiro lugar, porque é precisamente aí que se manifesta a sua

dimensão teológica, a única que justifica qualquer tipo de consideração teológica concreta sobre a própria realidade eclesial; mas, mais vastamente ainda, é partindo desta mediação fundamental, que é a mediação eclesial, que se torna possível qualquer tipo de elaboração teológica concreta, dependendo o próprio método e a epistemologia da teologia dessa relação fundamental. Assim sendo, a comunidade eclesial, na complexidade dos seus aspetos, é a fundamental mediação de Cristo para a teologia; e, de certo modo, é também mediação do mundo – na perspetiva da sua relação com Cristo – para o trabalho teológico. Por um lado, a perspetiva hermenêutica da teologia depende desta mediação, a da intrínseca referência à mesma. Por outro lado, enquanto *auditus fidei*, a teologia está sempre já referida a um corpo articulado historicamente em vários corpos. Nunca parte, portanto, de conceitos puramente lógicos ou construídos transcendentemente *a priori*. Mesmo quando atinge o nível do discurso transcendental, este será sempre elaborado *a posteriori*¹.

Mas o que será afinal a teologia, como atividade que parte da mediação eclesial e se lhe refere permanentemente? E como se articula esse modo de referência?

2. A mediação dos *logoi* teológicos

Também a teologia pode ser compreendida como múltiplo processo de mediação. Se a comunidade eclesial era essencialmente uma mediação de ordem pragmática, corpórea e simbólica, a mediação teológica é de outra ordem, a que genericamente poderíamos chamar mediação *lógica* – o que se deduz do próprio termo – entendendo esse conceito como adjetivação de tudo o que esteja relacionado com o *logos* humano (ou com a linguagem, no seu sentido fundamental). Mas, como é evidente, o *logos* humano articula-se em formas plurais (*logoi*), que originam elas mesmas diferentes jogos de linguagem. O mesmo acontecerá, inevitavelmente, com o *logos* da *teologia*. Isso permitir-nos-ia falar de uma teologia narrativa, de uma teologia poética, etc. Nesse nível, contudo, é difícil estabelecer uma clara distinção entre a mediação especificamente teológica e certos outros

¹ Ver João Manuel Duque, *A transparência do conceito*, (Lisboa: Ed. Didaskalia, 2010).

modos de mediação eclesial, sobretudo os que se baseiam na elaboração textual e simbólica.

Tendo em conta esta possível confusão, não apenas conceptual mas também pragmática, tornou-se habitual atribuir à teologia a especificidade do *logos* reflexivo e, nesse sentido, hermenêutico (porque procura compreender) e crítico (porque procura avaliar, com argumentos). No exercício específico dessa sua tarefa mediadora, enquanto ciência da fé, a teologia pode ser considerada, ao mesmo tempo, uma ciência teórica e uma ciência prática. Entenda-se por ciência teórica – ou dimensão teórica de uma ciência² – a ocupação da ciência com os seus princípios constitutivos ou com a elaboração lógica dos mesmos, até ao nível da *theoria* como contemplação de uma verdade válida por si mesma (através do princípio da evidência); e entenda-se por ciência prática – ou dimensão prática da ciência³ – a ocupação da ciência com uma finalidade que lhe é exterior e que orienta o seu próprio trabalho, compreendido por isso como serviço a um objetivo para além de si mesma, seja esse objetivo de ordem técnica, social ou mesmo ética. Se aplicarmos esta distinção aos cinco momentos constitutivos que Max Seckler⁴ identifica na Teologia, como ciência da fé, poderíamos dizer que os dois primeiros são de ordem teórica (Deus é o seu objeto formal, seja diretamente seja o mundo na relação com Ele; as fontes de conhecimento e os critérios de verdade baseiam-se na razão e na revelação). A forma subjetiva da percepção da realidade que lhe corresponde é a fé, momento que se situa entre a dimensão teórica (enquanto visão de uma determinada interpretação do mundo) e dimensão prática (na aplicação dessa mesma interpretação). Por último, a sua contextualização social no âmbito da comunidade dos crentes (Igreja) e os critérios da sua cientificidade são momentos práticos.

Em relação à primeira dimensão, a teórica, a teologia sempre se aproximou da filosofia, sobretudo na sua versão metafísica – se entendermos aqui metafísica na sua noção mais fundamental de reflexão ontológica sobre o

² Noutra nomenclatura, pode falar-se de ciência fundamental (ver Vincent Holzer, “La théologie: une science fondamentale?” *Recherches de Sciences Religieuses* (2014) 585-608.

³ Noutra nomenclatura, pode falar-se de ciência aplicada.

⁴ Max Seckler, “Theologie als Glaubenswissenschaft”. In Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Eds), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 1988) 194.

ser e a sua origem ou fundamento. Mesmo que a crítica à denominada ontoteologia tenha colocado em causa esta dimensão da teologia – e até mesmo da filosofia – deve admitir-se que, enquanto tal, a teologia não pode deixar de colocar a questão do fundamento universal de tudo aquilo que é e de relacionar Deus com esse fundamento, mesmo que o faça por processos que evitem as aporias de muitas tradições metafísicas⁵. Trata-se, em realidade, de evitar a redução da reflexão teológica a uma hermenêutica parcial, dificilmente distinguível da Ciência das Religiões, seja na sua versão mais fenomenológica, seja na sua versão mais antropológica e sociológica. Em certa medida, esta dimensão teórico-metafísica da teologia procura evitar a leitura do ato crente como mero processo antropológico, constituinte de laços comunitários originantes de uma comunidade em nada distinta de todas as outras comunidades humanas, com dinamismos próprios, descritos nos termos próprios de uma ciência empírica e meramente descritiva. O facto de que todos esses elementos sejam importantes e não possam ser descurados não invalida que, precisamente na sua dimensão teológica, a fé cristã e a Igreja se refiram a Deus, enquanto origem universal de tudo aquilo que é. Nesse sentido, não pode existir teologia – nem Igreja – sem algum modo de referência universal. É claro que os processos pelos quais a teologia elabora essa “teoria” universalizante não são os mesmos de outras ciências também universalizantes, como seria o caso exemplar da matemática. E é precisamente nesses processos que a dimensão teórica da teologia, mesmo possuindo características distintas, não pode separar-se da sua dimensão prática, porque enraizada em processos históricos definidos.

Em relação à dimensão prática da ciência teológica, podemos pensá-la por exemplo na tradição apontada por Schleiermacher, que a definiu como ciência positiva e prática, à semelhança da medicina e do direito, uma vez que parte de elementos dados e se orienta para uma aplicação histórica concreta. Nesse contexto, é sabido em que medida a deriva liberal da teologia protestante do séc. XIX a foi afastando da sua pertença eclesial, para a transformar num fator cultural, articulando aí a sua positividade ou, então, assumindo a leitura idealista da cultura⁶. Deve-se, nessa tradição, a Karl

⁵ Ver João Manuel Duque, *A transparência do conceito*.

⁶ Ver Bernard Pottier, “Théologie scientifique et théologie ecclésiale,” *ET Studies* (2016), 107-127.

Barth a mais famosa reformulação desta questão e também a reafirmação decidida da sua dimensão eclesial, nomeadamente logo no início da sua Dogmática Eclesial: “Dogmática é uma disciplina teológica. Mas a Teologia é uma função da Igreja”⁷.

A Igreja, enquanto Povo de Deus nos corpos da sua mediação, é, em última instância, o sujeito da teologia, no qual se enquadra o sujeito individual que é o teólogo, e mesmo o sujeito institucional que pode ser uma Faculdade de Teologia. Esta eclesialidade da teologia possui uma dimensão epistemológica e uma dimensão pragmática. Por um lado, a mediação eclesial, como vimos acima, constitui o ponto de partida real de qualquer atividade teológica – a sua constituição como *auditus fidei* afirma precisamente isso; por outro lado e ao mesmo tempo – na medida em que é *intellectus fidei* – a teologia tem como objeto também a vida eclesial, sobre a qual reflete, num exercício crítico; ainda por outro lado, nessa dimensão, a sua atividade orienta-se para objetivos de ordem pragmática, resultantes da atividade judicativa sobre a vida eclesial, assumindo-se a teologia aí como vigilância científica da prática da comunidade eclesial; mas, para além disso e por último, na sua atividade própria, em todas as respetivas dimensões, a teologia faz parte do corpo eclesial e, como tal, dá corpo à vida da Igreja, participando da sua missão, na medida em que se exercita a si própria, enquanto *actio fidei*: o teólogo é um crente que, no exercício da teologia, dá corpo à própria Igreja, naquilo que lhe compete, incarnando na história a ação eclesial, em ordem à finalidade para a qual foi chamada. E o que se passa com cada teólogo pode ser pensado das instituições em que se organiza o trabalho teológico, as quais, pelo seu estatuto próprio, são organizações em que a Igreja dá corpo a si mesma, enquanto corpo de mediação da salvação de Jesus Cristo no mundo. Nesse sentido, a Igreja enquanto sujeito da teologia realiza esse seu estatuto nos sujeitos concretos que lhe dão corpo real, sejam indivíduos sejam instituições. Como tal, nenhum destes níveis da “subjetividade” teológica pode ser ignorado, mas tampouco podem ser separados uns dos outros. A fidelidade do teólogo, considerado individualmente, à sua consciência científica é elemento importante no serviço que presta à corporização da vida eclesial – e não em função do capricho individual. Por outro lado, essa fidelidade não pode

⁷ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, vol I/1 (Basel 1932) 1.

isolar-se do contexto científico, organizado institucionalmente ou não, em que a sua elaboração se enquadra. O debate com os pares é um elemento imprescindível à realização da sua tarefa. Por último, contudo e tendo em conta a sua dimensão de ciência prática, na teologia a consciência do indivíduo e o debate científico estão ao serviço de uma comunidade eclesial concreta, no contexto da qual constituem realização de Igreja, e não em completa autonomia ou separação. Há, pois, confluência – e às vezes concorrência – de diversos horizontes. Na compreensão equilibrada da teologia, todos esses horizontes devem interagir. O esquecimento de qualquer deles afetaria a teologia na sua própria essência.

No entanto, o modo como a teologia dá corpo à Igreja possui características próprias que se manifestam na sua atividade mediadora e a distinguem de outras formas de constituição do corpo eclesial, acima referidas. A característica mais básica da mediação teológica é a sua estrutura *reflexiva*. Se a comunidade, como tal, se dá na presença direta dos corpos que a constituem, a teologia dá-se pela atividade reflexiva precisamente sobre o significado – e mesmo o sentido – desses corpos. Podemos dizer que, na medida em que os corpos eclesiais se “sentem” *como* Igreja, já incluem no seu modo de ser o seu significado. Mas o processo hermenêutico que permite que alguém se sinta ou sinta algo *como* algo, ou seja, com determinado significado, é já sempre um trabalho de reflexão, ou seja, de segundo grau, que pensa o significado da vida a ser vivida.

Abordada a questão deste modo, torna-se evidente que o modo da reflexão teológica, como uma espécie de flexão pensante (ou mesmo sentinte) sobre algo realizado (ainda que aconteça simultaneamente com a realização), é um modo *hermenêutico*, ou seja, de interpretação da existência segundo determinado sentido. Assim, a mediação reflexiva da vida eclesial é a articulação ou interpretação explícita dessa vida segundo Deus, dado e revelado em Jesus Cristo. É claro que essa mediação hermenêutica só é possível por referência a uma tradição viva, constituída pelos corpos eclesiais, nos quais se incluem de modo especial textos paradigmáticos. Mas o trabalho interpretativo sobre esses textos não é simplesmente textual, à semelhança de qualquer leitura estruturalista, senão hermenêutico no sentido mais vasto, o que inclui a relação desses textos ao processo histórico, nomeadamente através da aplicação. Assim, por mediação dos textos – e não só – a teologia interpreta a vida das comunidades como vida

eclesial, como vida de fé; ao mesmo tempo, é mediação, para essas comunidades, daquilo que significa em verdade, de modo sempre diverso, a vida eclesial e a vida de fé.

Na sua dimensão *crítica*, a teologia exerce uma das suas mais importantes tarefas, sobretudo em relação a toda a comunidade eclesial, mas em certo sentido também em relação ao mundo, em geral. De facto, uma fé acrítica transforma-se em credulidade, a qual depressa pode transformar-se em fanatismo sectário. E isso aplica-se, em primeiro lugar, à experiência crente da própria Igreja, que como qualquer comunidade humana não está imune em relação a essa possibilidade⁸; mas pode aplicar-se a qualquer tipo de crença que se absolutize a si mesma, absolutizando objetos imanes – o que não afeta apenas a fé religiosa, mas toda a modalidade de crença, ainda que seja a do próprio positivismo.

Ora, no exercício da sua atividade crítica – que não pode ser aleatória ou subjetiva – a teologia precisa inevitavelmente de critérios. Esses critérios podem ter origem por assim dizer “interna” ou “externa”. No primeiro caso, trata-se de critérios resultantes da seu “objeto” material (Deus) e formal (a partir da mediação eclesial). No primeiro caso, o critério fundamental da crítica teológica – aplicável a tudo o que é humano, incluindo a fé – relaciona-se com a “reserva escatológica”, ou seja, com o excesso do seu “objeto”, que não permite a sua manipulação e, por isso mesmo, qualquer pretensão à sua posse absoluta⁹. A dimensão teórica da teologia coloca-se, precisamente, ao serviço desta envergadura crítica da sua referência última, possuindo por isso também inevitáveis consequências pragmáticas. No segundo caso, todos os critérios da crítica são mediados por uma tradição eclesial, incluindo os textos (paradigmáticos e outros), da qual são permanentemente *recebidos* pela teologia – mas cuja receção sempre renovada também é, por sua vez, dada a *receber* pela Igreja. Esta dimensão

⁸ Note-se que Walter Kasper, *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe* (Santander: Sal Terrae, 2016) considera ser esse um dos perigos mais imediatos do processo de secularização, que parece ter contestado à fé cristã (e à Igreja em especial), as suas pretensões de universalidade, reduzindo-a ao âmbito da particularidade individual ou grupal. O modo mais cómodo de reagir internamente a esta situação parece ser a de se fechar na particularidade sectária, centrada na sua coerência interna, mas sem preocupação (nem ocupação) com o debate crítico em contexto público e exterior.

⁹ Ver, a propósito Paul Ricoeur, “A religião e a violência,” *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (2000): 25-35; Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 5. Ed (Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1992) 118.

prática da teologia garante o seu enraizamento histórico, evitando que se transforme em ciência pura, como puro conhecimento teórico ou mesmo lógico. Desse modo, tem implicações inevitáveis sobre a dimensão teórica da teologia. É com base nestes critérios que o trabalho teológico explora a coerência dos enunciados e das práticas crentes.

Mas, por outro lado, se essa coerência fosse simplesmente interna, não salvaguardaria a Igreja e a respetiva tradição, enquanto comunidade de comunicação imanente, de uma perigosa estratégia de imunização em relação ao seu exterior. Nesse sentido, já o próprio conceito de coerência implica uma referência a parâmetros que não são definidos simplesmente pela comunidade eclesial, mas por exigências mesmo de ordem lógica. Não pode afirmar-se o absurdo, por exemplo – o que é diferente do paradoxo. Mas, para além do trabalho sobre a coerência da fé, em todas as suas dimensões, é importante trabalhar a sua significação e pertinência em cada contexto cultural. E isso só pode ser aferido em permanente permuta com critérios do próprio contexto cultural. Mas nem a comunidade crente, nem cada crente individual podem prescindir deste trabalho. O filósofo francês Francis Guibal, apesar da sua tendência a reduzir a fé à sua dimensão ética e existencial, reconhece que uma fé comunitária exige uma regulação teórica para “manifestar a coerência e a pertinência significante das representações crentes”¹⁰. Essa seria a tarefa fundamental da teologia, na sua atividade crítica. É claro que, ao explorar essa pertinência significante, os efeitos do seu trabalho não se refletem apenas na comunidade crente e em cada sujeito que a constitui, mas também no contexto cultural em que se enquadra, pois esse trabalho não tem apenas como finalidade impedir a imunização interna, mas também dar um contributo positivo para a cultura, que é inevitavelmente sempre um contributo crítico (no sentido de crítica negativa e positiva).

Em todas estas dimensões, o trabalho teológico – como ministério do teólogo, mas obviamente também como necessária missão das instituições académicas em que (sobretudo atualmente) se organiza – exerce sempre uma função mediadora, tornando algo presente ao contexto em que se realiza. Em primeiro lugar, podemos dizer que – sem exclusividade e segundo o seu modo próprio – a teologia é também *mediação de Cristo para*

¹⁰ Francis Guibal, *À-Dieu. De la philosophie à la théologie?* (Paris: Cerf, 2013), 81.

a Igreja. Uma vez que Cristo não é dado imediata ou diretamente à Igreja – a nenhum crente, muito menos ao conjunto dos crentes – mas apenas na mediação dos corpos eclesiais, com saliência para a Escritura, a teologia possui também a função de “extrair do texto”, Cristo para o crente e para a comunidade. Pressuposta a não identificação literal da Palavra de Deus com o texto da Escritura, a “exposição” da Palavra de Deus à comunidade dos crentes, em ordem à “exposição” desta àquela, implica uma mediação hermenêutica a partir da e sobre a Escritura, para descobrir sempre de novo a Palavra nela escondida ou por ela evocada. Nesta sua tarefa e a seu modo, a teologia assume também uma função crítica em relação ao crente e à comunidade eclesial¹¹.

Para além disso, a teologia desempenha também a função de *mediação da Igreja para si mesma*. O processo histórico de compreensão da própria identidade, tão intenso nos primeiros séculos – e que conduziu a extraordinários textos teológicos – não terminou e não deixou de ser fundamental. A Igreja, cada crente no interior da comunidade, precisa de repensar sempre a compreensão que possui de si mesmo, articulando-a de forma tão explícita quanto possível. Em primeiro lugar, essa articulação dá-se de forma espontânea nos símbolos dos corpos eclesiais. Mas é necessário o trabalho reflexivo sobre essa articulação, para a criação de certa consciência crítica da identidade própria. Ao mesmo tempo, a expressão reflexiva dessa autocompreensão dos crentes, anteriormente expressa muitas vezes em símbolos, permite avaliar a ambivalência que lhe poderia ser inerente e conferir-lhe um estatuto de cidadania eclesial – e extraeclesial – que não possuiria sem esse registo de discurso. Johann Baptist Metz, ao refletir sobre a relação da teologia com o Povo de Deus, afirma: “Não há nada de que a teologia mais precise do que da experiência religiosa que se exprime nos símbolos e nas narrativas do povo... ‘Fides ex auditu’ é sempre também uma escuta da linguagem dos pequenos, daqueles ‘a quem foi dado’. Por

¹¹ Max Seckler, “Theologie”, 217, refere-se a esta dimensão do seguinte modo: “É certo que a teologia constitui uma função da vida de fé da Igreja, mas a própria fé envia a teologia, a partir de dentro, para além de si mesma e para além do testemunho crente da Igreja, em direção à verdade e à realidade da Palavra de Deus, que supera todos os testemunhos finitos. Neste movimento está implicada também a teologia, não fora da Igreja e não sem ela, mas nela e com ela, mas em caso de necessidade também contra esta ou aquela instância sua. A Palavra de Deus é por isso o mais elevado critério da teologia e da Igreja; todos se lhe devem referir; todos se devem orientar por ela (cf. LG 25), seja conveniente ou inconveniente”.

isso, não é só o povo que precisa da teologia. Ainda mais precisa a teologia da autoexpressão do povo”¹². E precisa disso para ser articulação teológica dessa expressão e, desse modo, confirmar o lugar fundamental e emancipado do povo na constituição da Igreja.

Mas a Igreja não pode ser compreendida como uma espécie de “reserva” humana, em que um grupo de fiéis se orienta por determinado modo de vida, isolado de tudo o resto. A autenticidade da vida crente, articulada nos corpos eclesiais, implica consciência teórica e prática da sua inserção num mundo ao qual pertence e para o qual existe. Nesse sentido, tão importante como a primeira dimensão da sua atividade mediadora é a *mediação do mundo para o crente e para a Igreja*, realizada teologicamente. O crente está no mundo, inevitavelmente. Mas pode interpretar essa presença e o próprio mundo, na sua complexidade, de modos muito diversos, o que origina uma inevitável ambivalência hermenêutica. Uma das grandes tarefas da teologia, como serviço à Igreja, é precisamente o permanente trabalho de interpretação do mundo e dos seus dinamismos culturais, segundo critérios que permitam aferir o seu eventual significado teológico. É nesse contexto que se insere a referência aos “sinais dos tempos”, tão cara ao Concílio Vaticano II, como princípio da própria epistemologia teológica, enquanto ciência prática referida à articulação histórica da humanidade e da sua verdade. A história da humanidade, enquanto mundo, passa a ser claramente assumida como incontornável lugar teológico, evidentemente que dentro de determinados pressupostos hermenêuticos. Cabe à teologia, precisamente, trabalhar esse lugar e dele extrair significados teológicos, tornando-se desse modo mediação do mundo para o crente e para a Igreja¹³.

E se a teologia, na primeira dimensão da sua atividade mediadora, precisa de dominar métodos de análise textual, como base do seu trabalho hermenêutico, nestas segunda e terceira dimensões precisa de recorrer a métodos de análise cultural e simbólica, como base do seu trabalho e ministério. Mesmo que a dimensão propriamente teológica do seu exercício vá além dessas metodologias, elas não podem ser colocadas de parte,

¹² Johann Baptist Metz, *Glaube*, 147.

¹³ Sobre o assunto, ver a interessante síntese em Carlos Schickendanz, “Un cambio en la *ratio fidei*. Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos”, *Teología y Vida* (2016): 157-184. Aí se aborda também a questão dos critérios para este complexo trabalho, com interessantes sugestões.

sob pena de impertinência científico-crítica. Sobretudo por isso, a teologia deve preferencialmente exercer a sua tarefa no contexto das outras ciências, nomeadamente na universidade, para que possa estar em contacto direto com as metodologias referidas e com o seu desenvolvimento e transformação. Ao mesmo tempo, mesmo do ponto de vista simbólico, terá assim mais possibilidades de proximidade ao mundo seu contemporâneo, do qual pretende ser mediadora para a Igreja.

Mas a função mediadora da teologia não se esgota nestas três dimensões – como modo específico de presença de Cristo e do mundo na Igreja, e da Igreja a si mesma – senão que pode ser entendida também no sentido inverso: como *mediação da Igreja para o mundo*. Em realidade, essa sua função mediadora é realização do núcleo da própria missão da Igreja: ser enviada ao mundo para que conheça e acolha Cristo. Mais uma vez, o modo específico desta mediação permite distinguir a atividade teológica de outras atividades eclesiais com a mesma finalidade, como é o caso específico do anúncio ou da intervenção sociopolítica. A teologia assume, mais uma vez, esta função de modo reflexivo, hermenêutico e crítico. Mas não se limita, nessas dimensões, a apresentar ao mundo a autocompreensão crítica da fé e da comunidade eclesial – embora essa seja uma das suas importantes tarefas. Ele poderá – e deverá – formular modos que permitam a compreensão e acolhimento, por parte do mundo, da dádiva salvífica realizada em Jesus Cristo. Terá, para isso, que penetrar no âmago das modalidades de compreensão que o mundo vai elaborando de si próprio, para fazer valer nesse contexto a pertinência da proposta cristã. O que poderá ir até ao ponto de esclarecer – com argumentos abertos – a importância do teológico e do cristão, como proposta de sentido para todos, independentemente da pertença eclesial ou mesmo da identificação explícita com o cristianismo.

Através destes diversificados processos de mediação, a teologia serve a Igreja, na medida em que contribui para nela tornar presente (por mediação) Cristo e o mundo, e para a tornar presente no mundo. Se é certo que, como mediação eclesial de ordem prática, a teologia em sentido estrito não pode ser pensada sem a sua *pertença* à Igreja, não é menos certo que, no exercício do seu modo de mediação ela se coloca, de algum modo, *perante* a Igreja, como mediação de uma instância crítica imprescindível. É precisamente na articulação tensional entre a sua pertença e a sua função

interpeladora que a dinâmica concreta da relação entre teologia e Igreja se articula.

Essa articulação revela-se de modo especial na relação com o denominado magistério da Igreja – ou melhor, com a função magisterial da Igreja e os diversos modos do seu exercício. Se a função magisterial da Igreja se refere à dimensão do ensino, com autoridade, relativamente à adequação das interpretações que, no dinamismo da história, vão inevitavelmente surgindo e mesmo entrando em conflito, então ela pode exercer-se de vários modos. Em todos esses modos, a teologia está de alguma forma envolvida. Em primeiro lugar, o magistério pode articular-se como teologia. Aliás, do ponto de vista histórico esta foi a sua primeira forma, já que os grandes teólogos da antiguidade eram maioritariamente ao mesmo tempo bispos e estes exerciam a sua atividade magisterial precisamente pela teologia. Em segundo lugar, a teologia pode ser encarada, em certo sentido, como magistério. Na época medieval essa chegou a ser a sua principal forma, sendo os conflitos das interpretações discutidos precisamente no interior das grandes escolas teológicas. Só mais tarde, sobretudo com o desenrolar da modernidade, é que a função magisterial foi sendo atribuída a uma dimensão muito específica do discurso eclesial e a ministérios também específicos. A partir de então, a questão coloca-se sobretudo como relação entre teologia e magistério (mesmo que as modalidades anteriores nunca tenham desaparecido completamente, como possibilidades). Nessa relação, presumindo as respetivas diferenças, a referência da teologia ao magistério é importante, como articulação da sua pertença à comunidade eclesial e da dimensão pragmática da sua articulação, evitando o perigo de se transformar em pura reflexão teórica individual, ou em pura legitimação ideológica de grupos; mas não é menos importante a referência do magistério à teologia, como articulação da sua missão interpeladora e crítica, evitando que o magistério se transforme em puro exercício ideológico de poder.¹⁴

Assumido o imprescindível lugar dos *logoi* reflexivo, hermenêutico e crítico no contexto da comunidade eclesial, como lugar de articulação da vida crente, não deixa de ser importante referir, como acima ficou já

¹⁴ Para aprofundamento, ver, por exemplo: Avery Dulles, “Lehramt und Unfehlbarkeit”, in Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler (Eds), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 1988) 153-178; Walter Kasper, *La Teologia*, 197-208.

enunciado, que o *logos* especificamente teológico pode assumir outras formas, desempenhando desse modo as mesmas funções ou então alargando-se a outras. Nessas outras formas, contudo, ou se distancia significativamente da sua explícita pertença à comunidade eclesial – e eventualmente mesmo à fé – ou, em sentido inverso, se insere de modo mais próximo no contexto dos corpos eclesiais. No primeiro caso – o que acontece quando o *logos* crítico e hermenêutico se realiza como ciência pretensamente “independente” (como acontece com certas propostas filosóficas, ou com certas análises sociológicas e mesmo psicológicas), o conceito de teologia adquire contornos algo esbatidos, sendo questionável a sua aplicação, a não ser num sentido muito lato (certamente significativo, contudo); no segundo caso, também o estatuto epistemológico da teologia se alarga significativamente, até poder perder-se na indefinição. O que não retira significado e importância a tais articulações. Neste segundo caso inclui-se sobretudo a teologia articulada como *logos* narrativo ou poético. Seja como for, e embora estes casos menos habituais não tivessem sido alvo explícito desta abordagem, a comunidade eclesial não pode diminuir a importância do seu contributo, como especial missão da teologia, em sentido lato¹⁵.

Conclusão

Celebrando-se em 2017 o 50.º aniversário da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa e depois do que ficou dito, seja permitido que termine com breves considerações sobre esta efeméride. Se uma comunidade eclesial não pode realizar-se verdadeiramente sem a atividade teológica, a organização do seu exercício – desde a formação inicial até à investigação avançada – não pode ser considerada algo de somenos importância. Mesmo que a teologia se possa exercer noutros contextos – e, de facto, deve exercer-se em muitos contextos diversificados – muitas das suas dimensões não poderão ser satisfatoriamente realizadas senão em contexto universitário ou a ele próximo. Nesse sentido, foi significativo o passo dado em Portugal com a criação de uma Faculdade de Teologia, depois de ter

¹⁵ Para aprofundar o assunto pode ver-se: João Manuel Duque, *Dizer Deus na Pós-modernidade* (Lisboa: Ed. Alcalá, 2004), sobretudo o último capítulo.

sido extinta a existente na Universidade de Coimbra. O serviço que nesse intervalo realizaram os Seminários Maiores foi notório, mas em muitos casos não permitia que a teologia assumisse todas as suas tarefas, sobretudo na relação da Igreja com a cultura envolvente e com o mundo da ciência. Sem descurar a formação de agentes de pastoral, nomeadamente dos futuros presbíteros, é importante perceber que o lugar da teologia é mais vasto e o seu serviço à Igreja vai além dessa formação. Ao mesmo tempo, essa formação só lucrará com um desenvolvimento verdadeiramente englobante do trabalho teológico. O facto de a formação teológica da maioria dos seminaristas portugueses se realizar no contexto da Faculdade de Teologia – o que acontece raramente em alguns países europeus – é sintomático do modo como a Igreja em Portugal considera importante o conjunto articulado do trabalho teológico.

Sendo a teologia uma importante função da Igreja, esta identificação estratégica da Igreja em Portugal com a sua Faculdade de Teologia revela a consciência que possui do seu lugar na realização da sua missão. De facto, sem um trabalho teológico exigente e permanente, as comunidades eclesiais correm o risco de se afastarem progressivamente do contexto cultural em que vivem. Isso só pode favorecer o espírito sectário, alimento dos mais variados fundamentalismos, que o nosso tempo vê ressurgir em vários sectores. Por outro lado, sem relação pensada e crítica com a cultura, a Igreja perderia em pertinência, transformando-se num reduto insignificante para uma sociedade em permanente transformação e cada vez mais exigente do ponto de vista cultural.

Por outro lado, a própria cultura, como tal (incluindo muitos dos seus dinamismos sociais), se empobreceria sem um trabalho teológico de nível superior. Porque o efeito do trabalho da teologia nas comunidades eclesiais – sobretudo num país ainda significativamente cristão – não deixa de ter impacto sobre a vida social e cultural, nomeadamente no desenvolvimento do espírito crítico. Ora esse desenvolvimento será tanto mais importante quanto a questão religiosa parece estar cada vez mais presente nos dinamismos sociais. E não é uma questão inofensiva. O cuidado do seu tratamento – o que sempre foi preocupação da teologia – é, sem dúvida, essencial para o futuro pacífico das sociedades europeias.

Mas a função da teologia não se limita ao contexto interno das comunidades eclesiais portuguesas. Para além do efeito indireto que possa

ter sobre a sociedade, ela tem inegavelmente um efeito direto. A cultura europeia – e especificamente em Portugal – não pode ser pensada, compreendida, nem mesmo conhecida, sem um aprofundamento da tradição e da identidade cristãs (e de outras tradições religiosas). Ora essa é uma das grandes tarefas do trabalho teológico. A maturidade cultural do nosso país poderá passar, entre outras coisas, pelo reconhecimento deste facto. Cabe à Faculdade de Teologia apresentar as evidências.