



Teologia e espiritualidade: por uma teologia que ilumine a mente e inflame o coração

*Theology and spirituality: for a theology that
enlights the mind and inflames the heart*

Clodovis Boff*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Curitiba, PR,
Brasil

Resumo

Pretende-se mostrar que a espiritualidade é uma dimensão intrínseca de toda teologia, sem prejuízo, porém, à sua cientificidade — antes, é exigência, ainda que paradoxal, desta última. Provaremos que é a natureza mesma de seu objeto próprio — o Deus revelado em Jesus Cristo como amor salvador — que obriga a teologia cristã a ser afetiva para poder ser adequadamente intelectual. Veremos que, de fato, o lado afetivo ou experiencial da teologia não se agrega simplesmente ao racional, mas se integra a ele, conferindo-lhe intensidade e vivacidade. Poder-se-á ver, através da história, que a dimensão espiritual nunca faltou à grande teologia, ainda que a tentação do racionalismo nunca tenha

* CB: Doutor em Teologia, e-mail: osmcwb@gmail.com

deixado de apossá-la, sobretudo a partir da época moderna. Essa época efetivamente deu prevalência à razão discursiva sobre a inteligência intuitiva e a fé experiencial, prevalência que felizmente, hoje, está em vias de superação.

Palavras-chave: Teologia. Espiritualidade. Método teológico. Conhecimento afetivo.

Abstract

This article intends to show that spirituality is an intrinsic dimension of all theology without losing its scientificity but as an attendant demand of it even as a paradoxical one. This work will prove that its own object nature – God revealed in Jesus Christ as saviour love – obliges the Christian theology to be affective in order to be intellectual properly. Indeed, the experiential or affective side of theology does not just attach itself to what is rational, but integrates itself in it so that it may give intensity and life to it. The spiritual dimension has never lacked great theology through history, even with the rationalism temptation never letting to harass it, mainly since the modern era that gave prevalence to discursive reason in spite of intuitive intelligence and experiential Faith; however, nowadays it is in the course to be overcome.

Keywords: *Theology. Spirituality. Theological method. Affective knowledge.*

Introdução

Uma das características mais importantes de nosso tempo é certamente a emergência, no seio da cultura dominante, do interesse por religião, especificamente, por espiritualidade. Esse interesse cresce dentro das próprias religiões, suscitando os mais variados movimentos de despertar espiritual.

A situação não é diferente com relação às Igrejas cristãs. Se as correntes mais dinâmicas no seio da Igreja católica no século XX foram, antes do Concílio, os movimentos de reforma interna e, depois do Concílio, os movimentos de intervenção social, hoje sobressaem os movimentos de espiritualidade.

Mas é na esfera da teologia que esse clima é sentido com particular acuidade. Cresce, aí, a postulação por uma teologia que favoreça a

espiritualidade, ao mesmo tempo em que avulta a crítica contra uma teologia fria, abstrata e meramente acadêmica. Pensa-se na definição sarcástica que Cioran (1991, p. 60)¹ deu do teólogo: um indivíduo que deixou de rezar, para estudar Deus.

Nossa tese: a espiritualidade é uma exigência intrínseca da teologia

Em verdade, a desejada conexão entre teologia e espiritualidade não é apenas algo circunstancial ou epocal. É, antes e mais precisamente, uma exigência intrínseca da própria teologia. Ela é posta, e mesmo imposta, por seu objeto próprio: o Deus revelado.

De fato, o princípio mais elementar da epistemologia é: todo saber deve se adaptar à natureza de seu objeto. Na linguagem de Aristóteles: “Só exigir em cada assunto o rigor que comporta a natureza da matéria”². Para aquele filósofo, esse discernimento é “próprio do homem culto”. Ao contrário, desatender a esse princípio elementar seria prova de *apaideusia*, isto é, de falta de formação ou disciplina³. É coisa de “apedeutas”, ou seja, gente ignorante, mal-educada, bárbara.

Esse princípio diz que, no processo do conhecimento, o objeto tem o primado sobre o sujeito. É a própria realidade que ensina ao homem. Para isso, ele precisa estar disposto a aprender. É a “docilidade ao real”. Não que o homem permaneça diante da realidade como um aluno passivo. Antes, ele traz consigo toda sorte de interrogações na forma de preocupações, desejos e suspeitas. Só assim ele poderá assimilar as lições das coisas. No aprendizado há, pois, uma dialética, na qual o objeto só ensina enquanto é interrogado. E isso vale também para a teologia⁴. Mas o termo

¹ Tradução *ad sensum*. Cioran é um filósofo desencantado, que em 1937 deixou a Romênia para se estabelecer na França.

² ARISTÓTELES. *Ética nicomaqueia*, I, 3, 1094 b 24-25, retomado por TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, I, 3 e também *In Boetium de Trinitate*, III, prooemium, prologus. Ver ainda o excelente passo de ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 3, 995 a 1-16.

³ Cf. *Metafísica*, IV, 3, 1005 b 2-5; IV, 4, 1006 a 5-7; *Ética eudemia*, I, 1, 1217 a 6-8.

⁴ Embora a teologia parta fundamentalmente da fé, ela pode também “partir de uma experiência particular”, a fim de “pôr em evidência aspectos da Palavra de Deus”, como reconhece a Congregação para a Doutrina da Fé (1986, n. 70).

do ato cognitivo é “fazer justiça” ao que é, naturalmente depois de ter-se “instruído” sobre o que realmente é. É o *vere-dictum*.

Ora, qual é o objeto próprio da teologia cristã? É idealmente o “Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1,9). É, mais concretamente, o Deus de Jesus Cristo, o Deus salvador. Portanto, o discurso teológico deve-se medir por esse objeto, tal como ele se apresenta: o Deus revelado como amor. Por conseguinte, a teologia terá que produzir um conhecimento que corresponda àquele objeto. Será, pois, um conhecimento “vivo e verdadeiro”. Será, para dizer tudo, um “saber amoroso”. Evidentemente, todo o processo cognitivo se passa na mente: dá-se *intra animam*. Assim, por mais que uma teologia seja espiritual, ela será sempre teoria e não espiritualidade, assim como a ideia de doce será sempre ideia e não doce. Entretanto, uma teologia espiritual remete finalmente à espiritualidade real, pois só assim ela realiza sua intencionalidade.

A teologia, portanto, molda-se a seu objeto, esposando seus traços — uma operação que compromete clara e diretamente a inteligência, mas que envolve colateralmente o homem por inteiro. E isso é tanto mais verdade quanto mais o objeto em questão questiona o sujeito, como é supremamente o caso da teologia, como mostrou de modo penetrante R. Guardini (1991). Daí que o trabalho teológico não se contenta em desenvolver o lado veritativo ou dogmático da fé (*fides quae*), mas também o lado afetivo ou espiritual (*fides qua*). Os dois aspectos estão recíproca e intimamente imbricados, como cara e coroa. Em cristianismo, não existe amor sem verdade, como não existe verdade sem amor. Daí que a teologia *comme il faut* não pode ser racionalista (osso sem carne), nem simplesmente espiritualista (carne sem osso), mas ambas as coisas, conjuntamente.

Assim fica descrito, de modo elementar, o estatuto epistemológico básico da teologia. Ela aparece, assim, como uma ciência *secundum pietatem*, para usar uma expressão das Cartas Pastorais⁵. A teologia é, por um lado, uma ciência no sentido corrente do termo: um saber rigoroso, isto é, crítico, metódico e sistemático; e, por outro, é uma ciência afetiva, ou

⁵ “Conhecimento da verdade que é segundo a piedade” (*kat'eusébeiam*): Tt 1,1; “a doutrina segundo a piedade”: 1Tm 6,3. Isso nada tem a ver com uma piedade degradada em carolice ou charlatanaria, coisa não desconhecida do Novo Testamento: cf. 2Tm 3,5; 1Tm 6,5; Tt 1,11; 1Pd 5,2.

seja, experiencial, sapiencial, em suma: espiritual⁶. Agora, que se reserve o termo *ciência* para o primeiro aspecto (ciência de rigor), ou que se alargue sua acepção até incluir o segundo aspecto (ciência com fervor), isso é secundário. Trata-se aí de mera *quaestio de verbis*, sobre a qual não vale a pena insistir, porque depende das convenções de uma cultura.

Seja como for, a teologia, por ter um estatuto epistemológico que incorpora a dimensão afetiva da fé, aparece, no seio da *universitas scientiarum*, como uma ciência de todo singular, uma ciência estranha e contrastante. Mais: para uma razão fechada, como a hegemônico-moderna, ela fará figura de um saber paradoxal e até mesmo absurdo, ou, para falar como Paulo, como “escândalo e loucura” (GUARDINI, 1991, p. 35). Sem embargo, a identidade da teologia não pode ser outra. Se seu objeto é *sui generis*, é necessário que seu perfil seja também *sui generis*.

Essa é a radical “diferença epistemológica” da teologia em relação a todas as outras ciências. O Vaticano II afirmou, de modo claro, que tal diferença consiste tanto em seu objeto quanto em seu princípio: em seu objeto, porque a teologia trata de uma realidade absolutamente transcendente: o mistério do Deus salvador; e em seu princípio, porque, para entender esse mistério, a teologia conta com uma luz que não é meramente natural (razão), mas precisamente com uma luz sobrenatural (fé revelada). É a *ratio fide illustrata* de que fala o Vaticano I na *Dei Filius* (DH 3015).

Comentários ilustrativos

Por estranho que pareça às outras ciências, a afetividade é parte intrínseca da teologia como ciência, justamente porque o “afetar” é algo inerente a seu objeto próprio: o Deus vivo e salvador. De fato, como pode o teólogo fazer um discurso frio, indiferente, quando trata daquilo que é o *sacrum supremum*, portanto, o maximamente *tremendum et fascinans*?

⁶ Damos por assentado que a espiritualidade consiste essencialmente na “experiência de Deus” por um contato direto e imediato, experiência cujo sujeito é o espírito (alma ou coração profundo), mas que pode ter repercussões emocionais e mesmo orgânicas, coisas, porém, que não lhe são essenciais. Para introduzir um pouco de clareza na discussão atual do que é espiritualidade, ver o livro já clássico de Mouroux (1952), apesar dos limites de toda obra inaugural.

Uma teologia que fala do Mistério do Amor de Deus não pode ser uma *doctrina sine corde*, para falar como Agostinho⁷. Impossível falar da paixão de Deus desapassionadamente. O Absoluto comove absolutamente.

Em verdade, não existe uma ciência em que a coimplicação entre o sujeito e o objeto seja tão grande como em teologia. Exprime-o Barth ao dizer que, em teologia, não é o sujeito que possui o objeto, mas ao contrário: é o objeto que possui o sujeito e o governa. Nela o objeto domina absolutamente o sujeito e se impõe a ele (BARTH, 1977, 2006). Deus é literalmente um objeto teórico “imponente”, em todos os sentidos. Ora, um objeto infinito fascina infinitamente. O Absoluto abala absolutamente. De fato, a prática da teologia, quando levada à sério, é toda perpassada dos “assaltos e sobressaltos” de Deus, contra os quais o teólogo tenta, às vezes, se imunizar e até mesmo se encourçar. O debate teológico é, no fundo, um debater-se com Deus, como Jacó com o Anjo.

Efetivamente, o sujeito em teologia está autoimplicado em seu objeto como em nenhuma outra ciência. De fato, a ciência teológica, por ser “a fé que busca entender”, é o saber que mais compromete a vida e o destino de quem o pratica. A teologia tem a ver, finalmente, com a salvação derradeira da pessoa, portanto, com sua realização ou frustração eternas. Daí exigir da pessoa não apenas uma mudança de ótica, mas uma transformação de vida. Sem isso, os olhos do teólogo permanecem velados. “É somente pela conversão ao Senhor que o véu cai” (2Cor 3,16).

Sabe-se que, para entender uma realidade qualquer, o sujeito precisa ter certa conaturalidade com ela. Esse princípio geral foi percebido por Empédocles quando ensinou que só o semelhante conhece o semelhante. Não dizia outra coisa Parmênides quando afirmava que “pensar e ser é o mesmo”. Essa conaturalização vale de um modo todo especial para a teologia. Quanto mais um teólogo está próximo de Deus tanto mais o entende. Já por aí se pode entrever a conexão íntima, melhor ainda, a compenetração profunda entre teologia e santidade.

Isso não significa que a teologia, ganhando em fervor espiritual, perca em rigor racional. Ao contrário: o rigor (precisão ou exatidão) da teologia cresce na mesma proporção em que cresce seu fervor. Como?

⁷ *Confissões*, III, 8.

É que o rigor teológico se confunde, em sua raiz, com o fervor. De fato, antes de ser teórico, o rigor teológico é existencial: é a adesão do coração fiel ao Mistério divino. Esse é seu rigor originário. Já o rigor racional vem depois; é um rigor derivado e segundo. Se, como vimos, o rigor depende da natureza do objeto, e se, em teologia, o objeto é imensamente mais exigente que o objeto de qualquer outro saber, então o rigor teológico precisa ser muito mais rigoroso que o rigor de qualquer outra disciplina, seja ela a física ou a matemática, como percebeu com perspicácia Simone Weil (1993, p. 144), ao dizer: “[no] domínio das relações entre o homem e o sobrenatural, é preciso buscar uma precisão mais que matemática. Deve ser algo mais preciso do que a ciência”.

Isso tudo leva a dizer que ao pé do *intellectus fidei* está o *sensus fidei*. Antes de pensar, o teólogo sentiu a realidade divina. E isso é precisamente mística ou espiritualidade. É, portanto, só após ter feito a experiência de Deus que o teólogo pode adequadamente falar do mistério de Deus. Se o mistério se dá e se acolhe apenas na mística, que é seu correlato, então a mística se mostra como condição epistemológica fundamental de toda boa e sã teologia. É o que reconhece também a Comissão Teológica Internacional (2012, p. 92-95): “Uma intensa vida espiritual é um requisito da teologia autêntica”.

Isso, contudo, não quer dizer que a vida espiritual se reduza a ser simples meio, ainda que exímio, da teologia. O que seria instrumentalizar a espiritualidade e degradá-la. Seria pôr o maior a serviço do menor. Não: a espiritualidade deve ser buscada por si mesma. Se ela depois serve à teologia, isso será mais por efeito colateral que por intenção direta.

Precisão acerca do “conhecimento afetivo” em teologia

Como mostrou muito bem P. G. de Meneses (2000), para Sto. Tomás, que buscava sempre falar com propriedade⁸, o conhecimento chamado “afetivo” não é uma alternativa ao conhecimento racional. Não temos, ao lado da inteligência, outras faculdades do conhecer, como o

⁸ *Semper formaliter loquitur*, como disse Cajetano (†1534), seu grande comentador.

coração, o corpo e mesmo a fé. Não. O que pode fazer o coração é sentir e ainda querer, caso se identifique também com a vontade. Agora, como inteligência e vontade são faculdades entrelaçadas, o afeto pode penetrar no conhecimento, não para substituí-lo, mas para completá-lo, no sentido de intensificá-lo e reforçá-lo, torná-lo vivo e sensível.

Por certo, quando associado à experiência espiritual, o saber teológico mostra-se todo animado por uma vibração íntima e intensa. Nem por isso tal saber deixa de ser rigorosamente científico. Só que se trata de um saber teológico *cum corde*, isto é, *con-corde* com seu tema: o Mistério do Amor salvador de Deus manifestado em Cristo Jesus. Portanto, a contribuição que o amor dá ao conhecimento não é material, mas formal: não faz conhecer outras coisas (*alia*), mas de outro modo (*aliter*). Quem ama não sabe mais do que quem só sabe. Sabe apenas de modo mais intenso. Trata-se aí sempre de saber, mas agora de um saber impregnado de amor. O ganho é de qualidade, não de quantidade.

Fazer teologia “por paixão” é, a rigor, um contrassenso, sobretudo quando a paixão submete a inteligência em vez de servi-la. O que pode haver é uma teologia “com paixão”. É quando a teologia se mostra um saber vivo e propulsivo. Como diz a divisa do cardeal Newman, *cor ad cor loquitur*, só fala ao coração uma teologia que passa pelo coração. Mas o inverso também é verdadeiro. Uma experiência espiritual destituída de razão cai em toda sorte de ilusões. Para ser verdadeira, a espiritualidade precisa ser guiada pela teologia, e disso era extremamente ciosa a perspicaz Teresa de Ávila (1978)⁹.

Como reivindicava a teologia monástica, mas sem excluir a escolástica, como se vê pelas postulações em favor de uma “teologia afetiva” expressas por Gilles de Roma, S. Alberto Magno, Alexandre de Hales e, mais ainda, por S. Boaventura, o Doutor angélico também admite e mesmo exalta o “conhecimento afetivo”. O que ele não admite é confundir saber e sentir, como se a mística dispensasse a teologia. Ele pleiteia a articulação entre esses dois planos, mas sempre a partir da diferença específica de

⁹ Cf. *Vida*, cap. XII, n. 4, mas principalmente cap. XIII, n. 12-20; *Castelo*, IV Moradas, cap. 1, n. 5 e 9, mas especialmente V Moradas, cap. I, n. 8; e ainda *Fundações*, cap. XIX, n. 1, texto no qual adverte que, sem a assistência de um teólogo, as freiras “farão muitas asneiras, pensando que é santidade”.

um e de outro. Para ele, o sentir não toma o lugar do saber, mas se agrega intimamente a ele, avivando-o, aguçando-o.

A essa luz, aparece como falsa a alternativa entre dogmática e mística. Pode, sim, haver uma teologia especulativa e outra afetiva. Mas o ideal é que a teologia seja, a um tempo, especulativa e afetiva¹⁰. Portanto, “teologia afetiva” não é teologia feita graças ao afeto, mas teologia acompanhada pelo afeto e dele impregnada. Não existe nem pode existir uma *scientia per amorem*, mas apenas uma *scientia cum amore*.

Ora, a unidade de conhecimento e de amor é perfeitamente possível porque fundada em um sujeito único, que é o homem. De fato, não é propriamente a inteligência que entende e o coração que ama, mas é o próprio homem por inteiro que entende e ama, respectivamente por meio da inteligência e do coração. “É como o aquecer: este não deve ser atribuído ao calor, mas ao fogo mediante o calor”, como exemplifica o Aquinate¹¹. Ademais, porque unificadas no mesmo sujeito, dá-se uma interpenetração recíproca entre as diferentes faculdades humanas. Daí ser perfeitamente possível, não propriamente um conhecimento “pelo amor”, mas, mais exatamente, um conhecimento “com amor”. “Só se conhece bem com o coração”, disse Saint-Exupéry (1972, p. 74). E o disse com precisão: “com o coração”, e não “pelo coração”.

É preciso, contudo, reconhecer que, embora equacionada muitas vezes de forma imprecisa e mesmo enviesada, a “epistemologia do amor” tem uma longa e consistente tradição. Começemos com Platão, que recorre às mais diversas mediações para conhecer a verdade, como o “delírio sagrado” (*manía*), o mito, o encantamento e a oração (como veremos logo), sem excluir a própria revelação. Acrescentemos Pascal, que atribui ao coração um conhecimento que vai além da razão, segundo sua conhecida sentença: “O coração tem razões que a razão desconhece”. Temos também os românticos, que exaltaram o sentimento como a via real do saber, que daria acesso aos segredos mais profundos da existência. E nem falemos dos Padres, como Agostinho e Gregório Magno; dos Doutores, como Bernardo

¹⁰ Cf. *Suma teológica*, I, q. 1, a. 6, ad 3; I, q. 64, a. 1 todo; II-II, q. 162, a. 3, ad 1; mas especialmente II-II, q. 45, aa. 2 e 4: “juízo por conaturalidade”.

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 9, ad 3 in contr.

e Boaventura; dos místicos todos; dos teólogos, como os pietistas e Schleiermacher; dos filósofos, como Rousseau, Schelling, A. von Humboldt e Rosmini; dos teólogos da libertação e até do papa Ratzinger (FRANCISCO, 2013; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1990)¹². Todos eles defenderam a *via cordis* ou o *librum experientiae* como caminho privilegiado de conhecimento. Pode-se questionar-lhes a justificação teórica e a articulação com o saber racional, mas não o acerto da intuição¹³.

As lições da história

Para justificar a ideia de que a autêntica teologia carrega uma forte densidade afetivo-espiritual, invoquemos aqui algumas autoridades que se pronunciaram nessa linha ao longo da história (BOFF, 1998, p. 135-142). Lembremos, antes de tudo, que a palavra “teologia” nasceu num contexto especificamente cultural e, em toda a antiguidade greco-romana, teve um uso cultural. “Teologia”, com efeito, significava uma palavra sacra dirigida à divindade ou a ela referente (BOFF, 1998, p. 548-549; ZÁK, 2004, p. 19-20).

Centrando-nos na teologia cristã, comecemos pela sagrada Escritura. Sabe-se que o “conhecer” bíblico passa pelo coração. Para a Bíblia, o coração é, por excelência, o órgão do conhecimento: “Seu coração não conheceu os meus caminhos” (Sl 94,10). É o coração que pensa: “Os pensamentos de seu coração subsistem de idade em idade” (Sl 32,11). E eis a máxima bíblica que fez fortuna na história: “O temor de Deus é o princípio da sabedoria” (Sl 110,10; cf. Ecl 1,16; Jó 20,28). Quer dizer: ninguém se torna sábio, isto é, sabedor do que realmente conta, sem reverência a Deus e a seus desígnios.

No Novo Testamento, é S. João que mais enfatiza a contribuição do amor para se conhecer verdadeiramente a Deus. “Quem ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus

¹² Nos dois documentos referidos, que levam indubitavelmente a marca de Ratzinger, este sustenta explicitamente que, além da razão, o amor também seria fonte de conhecimento teológico.

¹³ Seria útil confrontar-se com as atuais pesquisas das ciências da mente, como se pode ver em D. Goleman (1995) e em A. R. Damásio (1996).

é amor” (1Jo 4,6-7). Eis a aplicação bíblica mais clara do princípio máster de todo o conhecimento, formulado por Aristóteles, isto é, que o processo do conhecer deve se moldar à natureza do objeto conhecido. De fato, se Deus é amor, como alguém pode conhecê-lo realmente sem estar sintonizado com Ele por meio do amor? Não que seja o amor que conhece, mas, sim, a inteligência informada pelo amor.

Na mesma linha, se o Magistério costuma falar em termos de “sagrada teologia”, é porque a teologia não é uma ciência qualquer, mas uma ciência unvida de sacralidade. Esse modo de designação é também do Vaticano II, como se vê, e por duas vezes, na *Dei Verbum* (n. 24). “Sagrada teologia” faz eco às expressões medievais *Sacra doctrina* e *Sacra scientia*. A tradição deu à teologia outros títulos escriturísticos, como *Scientia sanctorum* (Pr 9,10; 30,3; Sb 10,10) e mesmo *Scientia Dei* (Sb 2,13; 13,1; Pr 2,5; Os 4,1; 6,6; 2Cor 10,5; Cl 1,10).

Pela mesma razão, o Vaticano I recomenda que o estudo teológico seja feito “de modo piedoso”. O Concílio fala no *quaerere pie* da teologia (DH 3016). Nisso seguiu a lição dos santos Padres. Sto. Agostinho, por exemplo, sublinhou o caráter piedoso do exercício teológico¹⁴. A “piedade do pensamento”, de que falou Heidegger ao se referir ao perguntar filosófico, vale *a fortiori* para a teologia, cuja interrogação se dá na humilde submissão ao Mistério, mas também na coragem de se interrogar sempre, segundo a fórmula do mesmo Agostinho: *Ut inventus quaeratur, immensus est*¹⁵.

A melhor tradição teológica sempre vinculou teologia à piedade. Vê-se isso nos primeiros grandes teólogos da Igreja, que foram os Padres alexandrinos. O “gnóstico” ideal, para eles, não era apenas quem tinha um conhecimento aprofundado de Deus, mas aquele que, além do saber, estava revestido de virtude e de santidade. Só assim seria um sábio perfeito, precisamente um “gnóstico”.

A ligação íntima entre teologia e santidade encontra sua expressão mais clara nos chamados “Doutores da Igreja”. Eles foram, a um só tempo, “doutores”, porque seriamente reflexivos, isto é, científicos, e “santos”, porque profundamente piedosos, isto é, espirituais. Eles praticaram uma

¹⁴ Cf. *De Trinitate*, I, 5, 8.

¹⁵ Ele é imenso, de modo que, mesmo depois de achado, continua procurado: *In Evangelium Iohannis, tractatus* 63, 1.

teologia que era, ao mesmo tempo, douta e santa. A santidade era para eles a atmosfera vital em que teologizavam, enquanto sua teologia era uma forma de viver a santidade a serviço de Deus e da Igreja. Sua teologia era toda empapada de piedade e sua piedade era fortemente vertebrada por uma teologia rigorosa e profunda. Ora, esse estilo tipicamente “sapiencial” de teologizar nunca se perdeu na Igreja. Mesmo em nosso tempo são testemunhas desse modelo grandes teólogos, como R. Guardini e J. Ratzinger, do lado católico, e K. Barth e D. Bonhöffer, do lado protestante.

Em particular, os Doutores de linha agostiniana privilegiaram a “via do amor” como acesso superior ao conhecimento de Deus. Entre eles, S. Gregório Magno foi o que mais insistiu na ideia de que o amor dá a conhecer¹⁶. Outro agostiniano, S. Bernardo, em sua obra-prima, os *Comentários ao Cântico dos cânticos*, dá grandíssima importância à “experiência” de Deus, especificamente ao sabor, ao afeto e ao amor espirituais. Censurando os que só conhecem Deus sem adorá-lo, afirma que a Esposa mística não se contenta em conhecer o Amado divino, mas quer principalmente amá-lo. Não só o sabe, mas também o saboreia. Explica: “Para receber o santo beijo, a Esposa deve preparar os dois lábios”: a inteligência e o amor. E adverte: Os que só sabem, sem amar, “não podem usurpar o beijo da Esposa”¹⁷.

Aliás, a teologia monástica estava toda voltada *ad contemplationem*. A *ratio* teológica não passava, aí, do primeiro momento de um processo que incluía sucessivamente a *oratio*, a *meditatio* e a *contemplatio*. Daí também a polêmica que aquela tradição teológica levantou contra a escolástica emergente, censurando-a por dar tal primazia ao intelecto e à especulação, relegando o afeto e a contemplação a um segundo plano, como mostrou o belo e erudito livro de J. Leclercq (2012, p. 229-278).

Por sua parte, a corrente franciscana sempre buscou uma teologia que favorecesse a piedade e que induzisse à virtude. A teologia existia

¹⁶ Cf. SÃO GREGÓRIO MAGNO: “O próprio amor é conhecimento” (*amor notitia est*): *Homiliae in Evangelia*: PL 76, 27,4; na contemplação, “conhecemos através do amor” (*per amorem agnoscimus*): *Moralia in Job*: PL 76, 10,13; 31,101; “sabeis não pela fé, mas pelo amor”: *Homiliae in Evangelia*: PL 76, 14,4. De Santo Agostinho basta este texto: “Dá-me alguém que ama e saberá o que estou dizendo. [...] Se, porém, falo a um homem frio, não saberá do que estou falando”: *In Evangelium Iohannis, tractatus* 26,4.

¹⁷ *Super Cantica*, 8, 5-6 (apud LECLERCQ, 2012, p. 277-278).

finalmente *ut boni fiamur*, como explicava S. Boaventura. Por isso mesmo entrou, por vezes, em contraposição polêmica à teologia dominicana, que acusava de ceder ao intelectualismo. O Doutor seráfico entende a teologia como *scientia affectiva*, ou seja, como uma síntese de conhecimento e de amor, em suma, como sabedoria. Para ele, a inteligência, especialmente a teológica, só completa seu trabalho quando “se estende ao afeto”¹⁸. Escreve: “O melhor método de conhecer a Deus é experimentar a doçura de seu amor. Esse método é muito mais excelente, nobre e prazeroso que a via do raciocínio”¹⁹. No prólogo do *Itinerário da mente a Deus* (n. 4), o Doutor franciscano faz uma recomendação metodológica que a Igreja fez sua a propósito da formação teológica dos presbíteros:

Ninguém pense que lhe baste: a leitura sem a unção, a especulação sem a devoção, a busca sem o assombro, a observação sem a exultação, a atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, a investigação sem a sabedoria da inspiração divina (apud JOÃO PAULO II, 1992, n. 53e).

Mesmo em Sto. Tomás, a teologia não se dá fora de um contexto de fé viva e fervorosa. Sem dúvida, ele sustenta que a teologia é uma sabedoria de tipo científico, pois vem pelo esforço do estudo pessoal. Nisso ela se distinguiria da sabedoria de tipo místico, que vem como dom na forma de experiência espiritual²⁰. Mas, na mente do Doutor angélico, nada impede, antes, tudo recomenda, que a sabedoria científico-teológica vá de par com a sabedoria místico-experiencial, como testemunha, de resto, o próprio santo em sua prática teológica concreta e em sua vida em geral (BOFF, 2012). Essa unidade de teologia e piedade em Sto. Tomás, Pio XI a ofereceu como modelo para todo estudante de teologia em sua encíclica *Studiorum Duce*m (1923).

¹⁸ In I *Sententiarum*, prooem., q. 3, concl.

¹⁹ In III *Sententiarum*, dist. 35, a. 1, q. 2: *Optimus enim modus cognoscendi Deus est experimentum dulcedinis; multo enim excelentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis*. Para Boaventura, o encaminhamento ideal da teologia seria: “começar pela estabilidade da fé, avançar pela serenidade do raciocínio, para chegar à suavidade da contemplação” (apud PAULO VI, 1974).

²⁰ Cf. *Suma teológica*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

É preciso, contudo, reconhecer que, no Doutor angélico, a piedade, sem dúvida, integra-se vitalmente à teologia, mas ela não aparece ainda como parte integrante da teologia, como compreende o Doutor seráfico. Para Sto. Tomás, trata-se sempre de duas atividades distintas, embora unidas. De fato, a *Suma teológica*, expressão máxima de teologia científica, “não é livro para retiro”, como disse alguém, emendando outro: “A *Suma* nunca converteu ninguém”. É verdade, ou quase. Mas é preciso entender que a *Suma* é apenas um momento do trabalho teológico total: o momento especulativo ou propriamente científico. Não é simplesmente toda a teologia. De fato, a teologia tomasiana não se reduz à *Suma teológica* e aos outros tratados de tipo especulativo, como a *Suma contra os gentios*, o *Comentário sobre as sentenças* e as *Questões disputadas*, mas inclui muitos outros, nomeadamente seus ricos comentários bíblicos, sem ainda citar os sermões e as preces, especialmente o admirável Ofício divino do Santíssimo Sacramento²¹.

Ora, se Sto. Tomás é apresentado pela Igreja como “mestre” por excelência, é-o para a “dogmática”, ou seja, para o momento da “especulação” teológica (*Optatam Totius*, n. 16,4; Código de Direito Canônico, art. 252, § 3; *Fides et Ratio*, n. 43,3). É sabido, porém, que o “momento especulativo” não é tudo em teologia, havendo ainda, e antes dele, o “momento positivo”, em que se recolhem os dados da fé, “postos” diante do teólogo pela Escritura e pelos demais “lugares teológicos”. E há finalmente o “momento propositivo”, que, entre as projeções concretas da questão em foco, desenvolve também as espirituais²². Seja como for, todo esse processo não

²¹ Já o *Compêndio de teologia* (2015), que Sto. Tomás escreveu a pedido de seu secretário, Frei Reginaldo de Piperno, tem um teor certamente doutrinário, mas unido a um discreto toque espiritual. Como obra de divulgação, é um livro claro e breve, pois, como explica o santo, “breve quis ser o ensino do próprio Verbo do Pai”, que condensou tudo no amor, que é como um *verbum abbreviatum* (cf. Rm 9,28); e isso, *propter occupatos*, ou seja, em atenção ao comum dos mortais. Tomás estruturou o *Compendium* segundo as três virtudes teológicas, explicando: nossa salvação depende, em primeiro lugar, da Fé, que nos faz conhecer a verdade, inclusive acerca de nosso fim último (daí a explicação do Credo); depende, depois, da Esperança que nos faz tender para esse fim (daí a explicação do Pai Nosso, cujos pedidos vão nessa direção); depende, por fim, da Caridade e das demais virtudes, cuja prática nos encaminha para tal fim (daí a explicação dos Mandamentos). É pena que um livro tão preciso tenha ficado inacabado e seja, além disso, tão pouco conhecido.

²² Nos cap. 8-10 da obra de C. Boff (1998) são apresentados os “momentos” constitutivos da construção teológica em sua estrutura formal e canônica. Na prática, porém, esses “momentos” se acavalam, equivalendo, em verdade, a “elementos”.

pode se dar em detrimento do rigor da teologia²³. Sabe-se que a teologia, como todo saber científico, trabalha com cortes, feitos com o instrumento da abstração. Sem dúvida, *abstractio non est mendacium*. Contudo, ela se torna tal quando se totaliza, não reinserindo o recorte que ela opera no horizonte integral da teologia. Pois “só a totalidade é a verdade” (Hegel).

Fechando esses acenos históricos, evoquemos a teologia oriental. Ela nunca perdeu sua orientação caracterizadamente orante, mais especificamente celebrante, ou seja, litúrgica, doxológica e eucarística. Nessa teologia, a oração faz parte do estofa mesmo do teologizar, como dizia lapidarmente Evágrio do Ponto: “Se és teólogo, orarás de verdade; e se oras de verdade, és teólogo” (apud BOFF, 1998, p. 137). O Oriente nos dá uma das mais fortes lições sobre a importância da oração no estudo da teologia. Acerca disso, vejamos algumas lições da história.

O papel da oração na teologia

Sem oração não haverá boa teologia. Poderá haver teologia culta, brilhante, mas não teologia viva e fecunda. Falamos naturalmente, aqui, da oração autêntica e não de suas contrafações. Portanto, só uma teologia que nasça da fé viva pode levar a uma fé viva: *ex fide in fidem* (cf. Rm 1,17). A importância da oração em teologia está em que ela alimenta a fé, raiz de todo trabalho teológico, raiz que lhe fornece a seiva vivificante.

Como dissemos, a tradição oriental é particularmente insistente na necessidade de unir teologia e oração. Orígenes, na carta a seu discípulo S. Gregório Taumaturgo, recomenda: “Não te contentes em cavar e buscar. O mais importante, para obter a inteligência das divinas letras, é a oração”²⁴. Segundo o grande alexandrino, para entender a fundo as palavras de Cristo, é preciso fazer como o Discípulo Amado: “reclinar a cabeça sobre o peito do Senhor e receber de Jesus Maria como mãe própria”²⁵.

²³ À medida que se afastou da consigna da Igreja de tomar Sto. Tomás como “mestre” em dogmática, a teologia perdeu em rigor doutrinário e também (e por isso mesmo) em consistência espiritual e pastoral. Certo, não se faz teologia só com Sto. Tomás, mas também não se faz boa teologia sem Sto. Tomás. *Ecclesia docet*.

²⁴ *Epistola ad Gregorium*, 3: PG 11, 922.

²⁵ *Praefatio commentariorum in Evangelium Ioannis*, 6: PG 14, 29-32.

Não disse outra coisa outro discípulo de Orígenes, Evágrio do Ponto (†399), ao declarar: “No peito do Senhor está o conhecimento de Deus. Quem se reclina sobre ele, esse será um teólogo”²⁶. Gregório de Nissa (†395), disputando contra Eunômio, ariano extremado, trata-o de “tecnólogo”, não de “teólogo”, justamente por reduzir a teologia a uma dialética puramente silogística (GRÉGOIRE DE NISSE, 1978, p. 29-30)²⁷. O verdadeiro teólogo, ao contrário, explica o santo, fala dos mistérios misticamente, de acordo com a fórmula paulina: “expressar em termos espirituais, o que é espiritual” (1Cor 2,13).

No Ocidente, brilha Sto. Agostinho com sua consigna: “ora para compreenderes”. Recomenda-a no início e no fim do livro *Sobre a graça e o livre arbítrio*, convencido de que, para esclarecer as árduas questões, como as evocadas pelo livro citado, a oração é indispensável²⁸. Para isso, apoia-se nas recomendações dos Apóstolos, como S. Paulo: “Se tendes outra opinião, também sobre isso Deus vos esclarecerá por revelação” (Fl 3,15); e S. Tiago: “Se alguém de vós necessita de sabedoria, peça-a a Deus, que dá a todos com abundância e sem recriminação, e lhe será dada” (Tg 1,5). Assim, o mesmo Doutor que exortou *intellectum valde ama*²⁹ exortou também, e com mais insistência: *ora ut intelligas*. Esta última seria, para ele, a regra hermenêutica “principal e supremamente necessária”³⁰. Segundo Agostinho, a oração é importante também para o pregador: esse “deve ser antes orante que falante”³¹.

Para o Doutor de Hipona, é “orando com o gemido dos santos desejos” que “se tem acesso aos mistérios de Deus”³². O teólogo precisa “suplicar a Deus com piedade devotíssima, para que lhe abra a inteligência”³³.

²⁶ PG 79, 1180.

²⁷ Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunomium*, 3: PG 45, 741 A.

²⁸ *Ut intelligatis orate*: 1, 1; e 24, 46.

²⁹ *Epistola* 120, reportada por C. BOFF (1998, p. 108-109).

³⁰ *De Doctrina christiana*, III, 37, 56: *orent ut intelligant*: consigna lembrada por Paulo VI aos biblistas na *Alocução aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica*, a 14 de março de 1974. Sto. Agostinho volta à carga no *De gratia et libero arbitrio*, I, 1: *Orate ut intelligatis*.

³¹ *De Doctrina christiana*, IV, 16, 32: *sit orator antequam dictor*.

³² *De Trinitate*, IV, 21, 31.

³³ *De Trinitate*, VIII, prol., 1. Cf. ainda: I, 3, 5; XV, 27, 49: *Agant orando, et quaerendo et bene vivendo, ut intelligant*.

Apelando para sua experiência, confessa: “Chorei muito tempo antes que a Substância imutável e imaculada, de que falam os livros santos, se dignasse revelar-se a meu espírito.” E explica: “Para se conhecer a Deus, ainda que muito imperfeitamente, são necessários muitos suspiros e gemidos”³⁴.

Passa-se o mesmo com Sto. Tomás. Ele também sabia, por experiência, que não se consegue a adequada iluminação dos mistérios de Deus senão na base da oração (BOFF, 2012, p. 443-444). Testemunha-o, em estilo hagiográfico, seu secretário, Frei Reginaldo (apud MARITAIN, 1930, p. 30): “Ele devia menos seu saber ao esforço de seu espírito do que ao poder de sua oração. Todas as vezes que queria estudar, discutir, ensinar, escrever ou ditar, recorria, primeiro, ao segredo da oração, chorando diante de Deus para descobrir a verdade dos segredos divinos. E, quando estava na incerteza, punha-se a rezar, voltando iluminado da oração”. Com esse, converge o testemunho de outro biógrafo Guilherme de Tocco (MARITAIN, 1930, p. 30).

O santo Doutor nunca começava suas atividades teológicas *nisi praemissa oratione*, como registra o biógrafo citado. Foi-lhe mesmo atribuída, nessa intenção, a prece *Creator ineffabilis*, que Pio XI, no fim da *Studiorum Ducem*, recomendou fosse recitada pelos estudantes de teologia. Ademais, o santo tinha por hábito ler piedosamente todos os dias um capítulo das *Collationes Patrum* de Cassiano (2003-2008). Perguntado por que interrompia, assim, seus estudos, justificou-se, segundo Tocco: “Esta leitura acende minha devoção, a partir da qual mais facilmente parto para a especulação. [...] Enquanto nesta leitura o afeto se difunde em devoção, o intelecto, por efeito disso, se eleva às coisas mais altas” (apud RAMIREZ, 1947, p. 62).

Como se pode depreender, a oração é necessária em teologia por uma razão intrínseca, isto é, fundada em seu próprio objeto, que é, em verdade, um Sujeito. De fato, a teologia não trata de algo, mas de Alguém: Alguém que fala à sua criatura para lhe revelar seu amor e salvá-la. Existe, porém, ainda outra razão, essa extrínseca, para justificar a oração em teologia. É que ela imuniza contra as tentações próprias de toda a *intelligentsia*, inclusive da teológica: a presunção, a vaidade, a arrogância, a inveja, o espírito de rivalidade, a teimosia, a mania da crítica, a acrimônia e outras mais.

³⁴ *Contra epistolam Manichaei*, 2-3.

Podemos dizer, em suma, que a oração constitui a forma mais íntima da teologia. Em seu mais profundo, teologia é, explícita ou implicitamente, *proslógion*, isto é, invocação (BARTH, 1977, p. 128-129)³⁵. E disso é exemplo esplêndido, de novo, Sto. Agostinho, e isso não só nos *Solilóquios* e nas *Confissões*, ambos escritos integralmente em forma de oração, mas também em seus outros tratados, inclusive no mais especulativo de todos, o *De Trinitate*. Aí, O grande africano passa, mais de uma vez, da reflexão mais rigorosa à prece mais fervorosa³⁶. Sto. Anselmo, de linha agostiniana, também elaborou, com seu *Proslógion*, toda uma teologia, feita em forma invocativa, sem por isso deixar de ser declaradamente argumentativa, como indica, aliás, o subtítulo apostado ao referido escrito: *fides quaerens intellectum*. Também para o pai da escolástica, a oração era condição do *intelligere* teológico, como pôs em evidência K. Barth (2006, p. 43-47) no comentário que fez àquele célebre tratado.

Scholion: teologia e oração em Platão

Mesmo um filósofo como Platão confere tanta importância à oração para entender as coisas divinas que pode ser chamada um “homem de oração” (MOTTE, 1980, p. 171-204). Assim, no *Timeu*, quando vai falar de um assunto que reputa como grave e laborioso, tal a origem e a estrutura do universo, o grande pensador começa por invocar a Deus³⁷. Mais adiante, quando vai tratar da complicada questão do espaço (*chora*), volta a pedir a ajuda divina³⁸.

O mesmo sucede nas *Leis*. Essas se abrem abruptamente com a palavra “Deus”, repetida três vezes: “Deus ou um homem, ó amigos, tomou a iniciativa de instituir leis? Deus, ó amigo estrangeiro, Deus! Só assim nosso falar será perfeitamente de acordo com a justiça”³⁹. Mais adiante,

³⁵ Texto reportado por C. Boff (1998, p. 155-156).

³⁶ Cf. *De Trinitate*, IV, prol., 1 e a oração conclusiva: XV, 28, 51. Às vezes o diálogo é com a própria alma: VIII, 2, 3; XV, 28, 50.

³⁷ Cf. *Timeu*, 27 c 1-10.

³⁸ Cf. *Timeu*, 48 d 8 - e 2

³⁹ *Leis*, I, 624 a 1-4.

quando vai falar dos deuses, volta a recorrer à oração: “Se alguma vez devemos invocar a Deus, é agora o momento de fazê-lo. Sejam, pois, invocados os deuses com todo o fervor, para que nos ajudem na demonstração que faremos de sua existência. E, ficando apegados a esta invocação como a âncora segura, embarquemos e procedamos na discussão”⁴⁰. Pouco antes, havia considerado “como que uma prece” o fato de poder “provar a existência dos deuses e sua bondade”⁴¹.

Igualmente, em seu livro póstumo *Epinomis*, ensina o divino Platão: “Devemos honrar os deuses com cânticos e hinos espirituais e elevar-lhes nossas preces para que nos concedam inspiração a fim de dizer deles as coisas mais nobres e belas”⁴². De resto, a convicção daquele filósofo, que atravessa toda sua obra, é que, sem a ajuda de Deus, o homem não consegue encontrar a via da verdade⁴³. Para ele, todo o labor em buscar a verdade e o bem deve ser empreendido não para agradar aos homens, mas tão somente a Deus⁴⁴.

Acrescentemos que seu discípulo maior, Aristóteles, aparentemente menos pio que o mestre, não deixa também de manifestar, a seu tempo, o senso religioso no exercício da teologia. Diz, por exemplo, que quando teologizamos, devemos fazê-lo com verecúndia, ou seja, com extrema reserva e veneração, como reporta Sêneca:

Egregiamente se pronunciou Aristóteles quando disse que nunca devemos ser mais verecundos do que quando tratamos das coisas de Deus. Se entramos no templo compostos [...], quanto mais não devemos sê-lo quando discutimos sobre as coisas do céu e a natureza de Deus, para que não afirmemos, de modo atrevido, o que ignoramos, ou não escondamos, mentindo, o que sabemos⁴⁵.

Se isso vale para as verdades naturais acerca da divindade, que diremos dos mistérios sobrenaturais? Como perceberam muitos pensadores,

⁴⁰ *Leis*, X, 893 b 1-6.

⁴¹ *Leis*, X, 887 b 10 - c 5.

⁴² *Epinomis*, 980 b 9-11. *Teages*.

⁴³ Cf. *Teages*, 130 e 5-7: “Se for do agrado de Deus”; *Laquetes*, 201 c 4: “Se Deus quiser”; *Alcibiades*, 135 d 6: “Se Deus quiser: é assim que se há de dizer”.

⁴⁴ Cf. *Fedro*, 273 e 11 - 274 a 3.

⁴⁵ SÊNeca. *Quaestiones naturales*, VII, 29, 3.

a razão humana, no termo de seus esforços, cai de joelhos e se faz “invocação” (G. Marcel), “oração” (M. Blondel), “solicitação” (J. Ladrière), “apelo” (B. de Solages), “escuta” (K. Rahner).

Sto. Agostinho descobriu, a duras penas, que, para encontrar a *vera religio*, não bastava a investigação, mas precisava também da oração⁴⁶. Na mesma linha, pensadores cristãos como Edith Stein e Peter Wust, esse no leito de morte, testemunharam que, sem oração, não se chega à verdade plena. Para G. Bernanos (1996, p. 94), a oração é “uma espécie de quarta dimensão em que a razão pode se mover com a rapidez do relâmpago”, mostrando-se, assim, um dos “atalhos para as verdades essenciais”.

A tentação do racionalismo teológico ao longo da história

A razão humana sempre teve dificuldade de se abrir ao mistério de Deus. É o que viu e experimentou Paulo em sua pregação apostólica (cf. Rm 1,20; 2,14-15; 2Cor 10,5), especialmente junto aos gregos (cf. 1Cor 1,17-31; 8,1; 13,2.8; Cl 2,8; At 17,16-34). Sem embargo, mesmo a razão especificamente teológica, isto é, aquela que nasce da fé e se põe a seu serviço, é sempre tentada por racionalismo, ou seja, pelo desejo de submeter Mistério divino e de servir-se dele para seus fins.

Foi o que sucedeu, no tempo de Jesus, com a teologia dos escribas e dos fariseus. Essa resistiu de tal modo à revelação evangélica (cf. Mt 11,25-27; 23) que chegou à eliminação violenta de seu portador. O mesmo se deu, ao longo da história da Igreja, com os heréticos. Estes também quiseram subordinar os mistérios divinos à medida de sua própria cabeça, como se viu na época dos Padres. Ário, pai da primeira grande heresia, e Eunômio, ariano intransigente, são acusados de teologizar apenas *secundum rationem* e não *secundum fidem*.

A própria teologia escolástica foi acusada pela teologia monástica de abusar da razão e de carecer de piedade, como ficou claro na polêmica de S. Bernardo contra Abelardo. S. Francisco e, depois dele, toda a escola franciscana sempre desconfiaram da teologia e de sua tendência

⁴⁶ *De utilitate credendi*, VIII, 20.

racionalista, à diferença de Sto. Tomás e da escola dominicana⁴⁷. Quando o *Poverello* pediu a Santo Antônio que começasse a ensinar na Ordem a “sagrada teologia”, acrescentou esta condição: “conquanto que nesse estudo (os irmãos) não percam o espírito da santa oração e da devoção” (FRANCISCO DE ASSIS, 1977, p. 75)⁴⁸. O santo de Assis era bastante realista e sábio para dar-se conta de que o estudo, inclusive da teologia, com frequência leva à perda da piedade.

A própria teologia do grande Aquinate se transformou, com o tempo, num sistema árido e falto de unção. Depois de se ter reduzido toda a teologia tomasiana à “teologia especulativa”, isto é, à *Suma teológica*, entendeu-se completá-la, agregando-lhe uma “teologia afetiva” ou “do coração”. É o que tentaram fazer Louis Bail (†1669) e Vincent Contenson (†1674). O primeiro, desejando agregar, como diz, “às luzes do espírito”, os “afetos da vontade”, como faria o sol, que, quanto mais brilha, tanto mais aquece, redigiu numerosos volumes sob o expressivo título *Théologie affective ou Saint Thomas en méditation*⁴⁹. Bail se explica no prefácio: “A teologia da *Suma teológica* é crua e rude”, mas — continua — “sob a dura casca das palavras, há um núcleo doce e agradável”⁵⁰. Já seu discípulo Contenson escreveu a não menos expressiva *Theologia mentis et cordis*, com a intenção — como ele diz — de “colher propositalmente as rosas da piedade entre os espinhos da escolástica”.

O mundo protestante não teve outra sorte. A teologia da Reforma, que nascera da experiência de uma “fé fiducial”, não precisou de dois séculos para decair numa dogmática fria e polêmica. Daí a reação do chamado

⁴⁷ Para Sto. Tomás, o estudo, por si mesmo, não prejudica a piedade, mas só acidentalmente. Ou seja, o estudo não é causa, mas apenas ocasião de diminuição da fé: cf. II-II, q. 82, a. 3, ad 3; II-II, q. 188, a. 5, ad 2; *Supplementum*, q. 96, a. 7, ad 3; *Quaestiones quodlibetales*, III, q. 4, ad 1. E essa foi também a experiência do santo Doutor, segundo sua singela confissão: “Agradeço a Deus por nunca ter tido um movimento de vaidade por causa de meu saber, da minha condição de mestre e de algum sucesso acadêmico”: TOCCO, *Vita...*, 24 (apud RAMIREZ, 1947, p. 56, nota 149).

⁴⁸ Isso não impediu Sto. Antônio de ter a teologia em alta conta, como se vê nestas elogiosas palavras: “Todas as ciências seculares são cântico velho. [...] Só a teologia é o ‘cântico novo’, que ressoa docemente aos ouvidos de Deus e renova a alma”: *Sermo Dominicae II post Pascha*. O mesmo S. Francisco, em seu *Testamento*, pede que os irmãos “honrem e respeitem todos os teólogos” (FRANCISCO DE ASSIS, 1977, p. 168).

⁴⁹ A edição parisiense de 1904-1906 continha nada menos que 12 volumes.

⁵⁰ Edição de Paris, 1857, p. XXI.

pietismo, que se propunha recuperar a dimensão afetiva da teologia. O iniciador desse movimento Jakob Spener (†1705) sustentava que só poderia fazer uma teologia viva quem tivesse renascido do Espírito. Seria a *theologia regenitorum*. Os outros só seriam capazes de produzir uma teologia intelectualista e infecunda. Seria a *teologia irregenitorum*. O pietismo, sustentado por personalidades como o conde von Zizendorf (†1760) e o poeta místico G. Tersteegen (†1769), avançou por todo o século XVIII, estendendo sua influência sobre figuras do porte de J. Wesley (†1791), I. Kant (†1804) e F. Schleiermacher (†1834).

Na época do Iluminismo, a situação da teologia estava tão degradada pelo formalismo racionalista que foi objeto de irrisão de gênios como Rousseau e Goethe. O primeiro declarou que outrora havia muitos santos e poucos doutos, enquanto hoje — continua — “tornamo-nos todos doutos e deixamos de ser cristãos” (ROUSSEAU, 1973, p. 393). Goethe, fazendo Mefistófeles explicar a um estudante o que era a teologia, diz tratar-se de uma ciência sectária, palavrosa e que, por sua composição estranha e complicada, mal se pode distinguir da teriaga (*Fausto*, v. 1973-84). Até mesmo o papa Ratzinger reconheceu que muitos dos grandes teólogos dos dois últimos séculos, embora tenham enriquecido a teologia com suas descobertas científicas, passaram totalmente ao lado do principal: o encontro com o Deus vivo⁵¹.

Em verdade, mesmo no século XX, a forma dominante de teologia, moderna ou escolástica que seja, continuou refém da alienação racionalizante. Contudo, essa situação começou a ser abalada, primeiro, pelas reivindicações de uma teologia orientada para a prática (teologia que-rigmática, pastoral, social etc.); depois, pelos reclamos de uma teologia espiritual, de que o ensaio de H. U. von Balthasar “Teologia e santidade” (1960, p. 195-225) foi o melhor porta-voz. Mesmo assim, ainda hoje, a “teologia genuflexa” (expressão daquele teólogo) perde de longe para a “teologia reflexa”. E não é porque a teologia renunciou à espiritualidade que ganhou em cientificidade. Antes, ela se empobreceu em ambos os planos. Em compensação, avançou em compromisso social, que, contudo, por deficiência nas referidas dimensões, ficou mortalmente comprometido.

⁵¹ *Homilia* da missa com os membros da Comissão Teológica Internacional, em 1º de dezembro de 2009.

Quais seriam as causas da dissociação entre teologia e espiritualidade? Há, sem dúvida, a influência difusa da cultura ocidental, reconhecidamente racionalista. Mais no fundo, porém, aquela desconexão é devida ao desequilíbrio geral entre razão, vontade e ação, cuja raiz está na queda original. Não é, pois, de se admirar se o saber, inclusive o teológico, corra sempre o perigo de cair no orgulho e no esfriamento da fé, principalmente no contexto de uma cultura predominantemente secularista como a nossa. Ora, uma fé puramente doutrinária, destituída de toda dimensão amorosa e obediencial, não difere muito da “fé dos demônios” (cf. Tg 2,19; 3,15). É uma “fé morta” (Tg 2,17), que só pode produzir uma teologia morta. E uma teologia morta olha sem ver, enquanto uma teologia viva olha e vê. E vê justamente porque olha com uma “fé informada pela caridade” (Gl 5,6)⁵².

Saídas: por uma teologia também espiritual

A teologia racional ou científica ao modo da *Summa de theologia* de Sto. Tomás continua, como sempre, necessária, justamente pelo fato de exprimir uma exigência da própria fé em seu aspecto veritativo. Tal teologia é hoje tanto mais urgente quanto mais necessita de rigor teórico e também de conteúdo doutrinário. Contudo, essa teologia é ainda insuficiente, e isso não só por razões circunstanciais, mas de princípio. Efetivamente, como vimos, o *intellectus fidei* é apenas uma etapa do caminho teológico. Esse pressupõe o *auditus fidei* e se consuma na *applicatio fidei*. Ora, essa última etapa consiste no desdobramento temático das consequências concretas da verdade em questão, primeiro as espirituais e depois as outras: éticas, pastorais, sociais e demais.

Precisamos, portanto, hoje, agregar à dimensão propriamente teórica da teologia a espiritual, para que tenhamos uma teologia à altura de seu objeto e também à altura das demandas do tempo. Necessitamos de uma teologia integral, que seja tanto científica como experiencial, tanto luminosa como numinosa. A teologia precisa convencer com seu *logos*, mas

⁵² Nossa inspiração longínqua aqui foi Sto. Anselmo, *Monologion*, cap. 77.

também atrair com seu *pathos*. Em suma: ela deve encher a cabeça de luz e o coração de calor. Isso não é — repetimos — um reclamo puramente subjetivo ou conjuntural. Trata-se de uma exigência de seu objeto: Deus não é só para ser conhecido, mas também para ser amado e, finalmente, servido. Tal é a *entelêqueia* da teologia, ou seja, seu desdobramento completo.

Mas tal desdobramento não se dá sempre da mesma forma. Pois uma coisa é teologizar no espaço acadêmico e outra é fazê-lo no espaço eclesial. No espaço acadêmico, as várias disciplinas teológicas gozam de legítima autonomia, de modo que a dogmática se desenvolve inevitavelmente à parte da espiritualidade, e vice-versa. Isso, contudo, não impede que toda teologia, se não tematiza a dimensão espiritual ou vivencial, pelo menos se mostre sensível a ela.

Já no espaço eclesial, a unidade orgânica da dogmática com a espiritualidade mostra-se mais fácil de se realizar. Pois aí o processo de uma teologia unitária e integral, mesmo se com acentos distintos, se desenvolve de modo quase natural. Se no espaço da academia, a espiritualidade é mais seccional, aqui a espiritualidade é mais transversal. De resto, essa fusão de teologia e espiritualidade, compondo uma teologia unitária e total, foi o que caracterizou a teologia dos grandes teólogos do Novo Testamento, como S. Paulo e S. João; dos Padres, como Orígenes e Agostinho; e de Doutores medievais, como Sto. Anselmo e S. Boaventura.

Seja como for, não há teologia espiritual sem experiência espiritual. Portanto, nenhuma teologia será espiritual, se, primeiro, o próprio teólogo não se espiritualizar, ou seja, se não se esforçar por ser um “homem de Deus”. Como vimos, o autoenvolvimento do teólogo em seu objeto é uma exigência intrínseca do próprio objeto. Por isso, a biografia do teólogo conta em teologia. Nessa ciência, o sujeito pessoal integra o sujeito epistêmico, precisamente porque a vida de fé penetra no próprio saber teórico. Um professor de teologia é também e sempre um professante. Como se vê, na raiz do teológico está o teologal. Guardini (1991, p. 52) o afirma com todas as letras: “O conhecimento teológico depende da vida de fé, da oração, da conduta cristã, da santidade de vida”. Toda boa teologia é cara: seu preço não é só a malhação da mente, mas também da alma.

De resto, a exigência de santidade não é particular ao teólogo, mas comum a todo o cristão. Relembrou-o o Vaticano II no capítulo V

da *Lumen Gentium*, ao qual chamou precisamente: “A vocação universal à santidade”. G. Bernanos disse que, às vezes, falar de Deus é um alibi para não se falar com Deus. É verdade, mas não precisa ser assim. Ao contrário, falar de Deus pode ser uma excelente ocasião para falar com Ele, como foi para Agostinho, Tomás e todos os Doutores da Igreja. Para dizer tudo, o bom teólogo não trata de teologia, mas de Deus e... com Deus.

Referências

- ARISTOTELE. *Etica eudemia*. Introduzione e note P. Donini. Roma; Bari: Laterza, 1999.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores, n. 4.).
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentário de G. Reale. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2. Texto grego com tradução ao lado.
- BAIL, P. *La Théologie affective: ou Saint Thomas en méditation*. Paris: Jacques Lecoffre, 1857.
- BALTHASAR, H. U. von. *Theologie und Heiligkeit*. In: BALTHASAR, H. U. von. *Verbum caro*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960. p. 195-225.
- BARTH, K. *Fé em busca de compreensão*. 3. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. Original publicado em 1931.
- BARTH, K. *Introdução à teologia evangélica*. Sinodal: São Leopoldo, 1977.
- BENTO XVI. *Homilia da missa com os membros da Comissão Teológica Internacional*. Roma, 2009. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091201_cti.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.
- BERNANOS, G. *Pensieri, parole, profezie*. Milão: Paoline, 1996.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, C. União de Teologia e Piedade no pensamento e na vida de São Tomás de Aquino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 72, n. 286, p. 437-448, abr. 2012.

CASSIANO, J. *Conferências*. Juiz de Fora: Mosteiro de Santa Cruz, 2003-2008. 3 v.

CIORAN. E. M. *Silogismos da amargura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios. *Il Regno-documenti*, n. 9, p. 92-95, 2012.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum*: sobre a Revelação Divina. In: COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1967.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1967.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius*. In: COMPÊNDIO do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1967.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Veritatis*: sobre a vocação eclesial do teólogo. Roma, 1990. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_po.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Libertatis Conscientia*: sobre a liberdade cristã e a libertação. Roma, 1986. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_po.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

DAMÁSIO A. R. *O erro de Descartes*: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

FRANCISCO [Papa]. *Carta Encíclica Lumen Fidei*. Roma, 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1977.

GOLEMAN, D. *Inteligência emocional*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

GRÉGOIRE DE NISSE. *Discours théologiques*. Paris: Cerf, 1978. (Sources Chrétiennes, n. 250).

GUARDINI, R. *Sacra scrittura e scienza della fede: una conoscenza spirituale che avviene come dono*. Casale Monferrato: Piemme, 1991. Original publicado em 1928.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Fides et Ratio: sobre as relações entre fé e razão*. Roma, 1998. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*. Roma, 1992. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

LECLERCQ, J. *O amor às letras e o desejo de Deus: introdução aos autores monásticos da Idade Média*. São Paulo: Paulus, 2012. Original publicado em 1957.

Maritain, J. *Le docteur angélique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1930.

MENESES, P. G. de. *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. São Paulo: Loyola, 2000. Pesquisa publicada originariamente na Revista Portuguesa de Filosofia, nos idos de 1960.

MOTTE, A. La prière du philosophe chez Platon. In: LIMET, H.; RIES J. (Éd.). *L'expérience de la prière dans les grandes religions*. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1980. p. 137-224.

MOUROUX, J. *L'expérience chrétienne: introduction à une théologie*. Paris: Aubier, 1952. (Théologie, n. 26).

PATROLOGIA cursus completus: Series Graeca. Organizada por Jacques-Paul Migne. [s.l.]: 1857-1866. Disponível em: <<http://patristica.net/graeca/>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

PATROLOGIA Latina. Organizada por Jacques-Paul Migne. [s.l.]: 1844-1856. 221 v. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html>. Acesso em: 13 abr. 2015.

PAULO VI. *Scientia et virtute praeclarissimus*: carta aos ministros gerais dos franciscanos pelo VII centenário da morte de S. Boaventura. Roma: [s.n.], 1974.

PLATONE. *I dialoghi*. Traduzione e interpretazione di E. Turolla. Milão: Rizzoli, 1953. 3 v.

RAMIREZ, S. Introducción general. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. 2. ed. Madri: Editorial Católica, 1947. t. 1. (Colección BAC, sección II).

ROUSSEAU, J-J. Resposta ao rei da Polônia. In: ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 389-393. (Os pensadores, n. 24). Publicado originalmente em 1750.

S. BONAVENTURAE. *Opera Omnia*. Roma: Ad claras Aquas (Quaracchi), 1882. Disponível em: <<https://archive.org/details/05636860.5.emory.edu>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

SAINT-EXUPÉRY, A. *O pequeno príncipe*. 15. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1972.

SAN AGUSTÍN. *Obras completas*. Madrid: Católica, 1956-1959. (Colección BAC, sección VI). 18 v.

SANTO ANSELMO. *Monólogo*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979. (Os Pensadores).

TERESA DE JESUS. *Obras completas*. Aveiro: Edições Carmelo, 1978.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Navarra: Fundación Tomás de Aquino, 2012. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de teologia*. Porto Alegre: Concreta, 2015.

WEIL, S. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ZÁK, L. Epistemologia generale. In: LORIZIO, G. (Dir.). *Teologia fondamentale*. Roma: Città Nuova, 2004. t. 1.

Recebido: 07/05/2014

Received: 05/07/2014

Aprovado: 18/10/2014

Approved: 10/18/2014