

# A TEOLOGIA DO SÉCULO XX E SUAS INFLUÊNCIAS HISTÓRICAS

Françoá Costa<sup>20</sup>

## RESUMO

Tendo em conta o panorama do século XX, um século de guerras e revoluções, queremos mostrar a influência da teologia feita neste contexto no século passado, porém com claras projeções para o nosso tempo. Nossa pesquisa mostra, uma vez mais, a Alemanha e a França como cenário principal de grandes pensadores, tanto filósofos quanto teólogos, que deram sua contribuição, não sem receberem, também eles, grandes influências se sua época. A sociedade muito se enriqueceu com esses pensadores, contudo, estudá-los também nos ajuda a ver quais são os caminhos do relativismo do momento em que vivemos e por onde veio também a decadência moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** teologia da história; século XX; teólogos; história da teologia.

## INTRODUÇÃO

As ciências humanas vão se configurando paulatinamente. O desenvolvimento das estruturas sociais foi exigindo um desenvolvimento do pensamento político cada vez maior. O protestantismo e as guerras de religião do século XVI provocaram, sem dúvida alguma, uma crise profunda na sociedade europeia. Por um lado, os pensadores pedem uma convivência tendo uma base comum; por outro lado, a religião já não pode, como outrora, ser a base comum desta sociedade. Os pensadores vão acentuando cada vez mais que a base comum deve ser o natural, o razoável. Está a nascer o racionalismo ilustrado, o qual cortará a cabeça de alguns religiosos, talvez expressando o corte que a Europa quer dar na sua própria identidade, que é, indubitavelmente, católica. Contudo, inclusive esses pensadores leigos não sabem raciocinar a não ser tendo a base cristã que aprenderam desde pequenos, com a qual farão algo lógico: irão secularizar o pensamento cristão.

---

<sup>20</sup> Françoá Costa é Doutor em Teologia pela Universidade de Navarra - Espanha , professor do *Institutum Sapientiae* e da Faculdade Católica de Anápolis, na qual exerce o cargo de Diretor Geral.

O liberalismo do século XIX e o socialismo do século XX oferecerão à Igreja momentos de conflitos. O Estado liberal submete tudo ao interesse do indivíduo retirando todos os entraves intermediários, a única instância passa a ser o Estado que seria o protetor dos direitos dos indivíduos. No caso do socialismo, principalmente desde a revolução de 1917, a Igreja é vista como uma burguesia que é preciso destronar. Da parte da Igreja, ao enfrentar o socialismo, ficará no interior da própria Igreja um questionamento no “subconsciente”: são mesmo os socialistas aqueles que preocupam de verdade com os pobres?

No campo intelectual, a sociedade do século XX recebe influências da Ilustração, ela tem o desejo de saber de maneira rigorosamente metódica. Essa concepção estará presente também na teologia: como fazer uma reflexão sobre a fé de maneira mais científica? Esse é o ambiente para que os teólogos e historiadores se voltem cada vez mais para as fontes cristãs.

Apesar dos grandes desafios do século XX, se pode afirmar que, depois das duas grandes guerras, a Igreja da primeira metade do século XX ganha um grande prestígio, pois teve um papel importante na paz. Do conflito se vai passando à simpatia, a Igreja vai ganhando espaço, as vocações sacerdotais são abundantes. Isso explica porque há tantos pensadores no século XX, a cultura mais exegética, os estudos patrísticos e muita gente dedicada a estudar. Contudo, a segunda metade do século XX será um tempo para que a Igreja procura assimilar a grande colheita dos sessenta anos anteriores. Isso tampouco acontece sem dificuldades.

## **1. POLEMIZANDO NA FRANÇA E NA ALEMANHA**

Há três momentos no século XX que aparecem como impulsionadores do pensamento cristão, apesar de seus perigos: o imanentismo francês como herança de Descartes; o iluminismo alemão agora projetado na teologia liberal; a visão história de Karl Marx e sua influência na teologia católica. Revisitaremos esses três lugares que muito nos ajudarão a entender os últimos cem anos.

## 1.1. Imanência: Modernismo e Blondel

O modernismo foi um movimento intelectual que se desenvolveu no final do século XIX e no princípio do século XX no âmbito eclesiástico, especialmente na França e, de maneiras diferentes, na Itália, na Alemanha e na Inglaterra. Esse movimento incidia em diversos campos: filosofia, exegese, história, reforma interior da Igreja<sup>21</sup>. Rivière descreve o modernismo como uma crise religiosa que marcou, na Igreja, o momento crucial do século XX e provocou os principais atos do pontificado de Pio X<sup>22</sup>.

O modernismo teve representantes em várias partes da Europa. Na Alemanha, F.-X. Graus e H. Schell; na Itália, Romolo Muri y Ernesto Buonaiuti; na Inglaterra, George Tyrrel; na França, o protestante liberal Paul Sabatier e o sacerdote católico Alfred Loisy. Sem dúvida, entre todos eles os que mais se destacaram dentro do movimento foram Tyrrel e Loisy.<sup>23</sup> A França foi a terra do modernismo e Loisy o seu principal representante<sup>24</sup>.

Loisy (1857-1940) estudara no Instituto Católico de Paris, foi sacerdote e professor de Exegese no mesmo Instituto. Influenciado por Renan<sup>25</sup>, aplicou o método histórico-crítico aos livros da Bíblia defendendo algumas teses que levaram à perplexidade. Em 1893 lhe foi retirada a licença para ensinar. No ano 1902 foram publicadas duas obras de sua autoria, *L'Évangile et l'Église* e *Études évangéliques*. Em 1908, Loisy abandonou a Igreja.

*L'Évangile et l'Église* era uma tentativa de diálogo com o protestante Adolf von Harnack, que em 1900 publicara as suas aulas dadas na Universidade de Berlim nas quais perguntava-se pela *Esencia del cristianismo*. Harnack acentua a ética: Cristo teria pregado uma maneira de viver, mas o cristianismo posterior, especialmente ao entrar em contato com o mundo grego, transformaria a mensagem de vida em doutrina. Loisy

---

<sup>21</sup> Cf. C. IZQUIERDO, *Cómo se ha entendido el "modernismo teológico"*, in CASAS, S. (Ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, EUNSA, Pamplona 2008, p. 29.

<sup>22</sup> cf. J. RIVIÈRE, *Le modernismo dans l'Église*, Letouzey et ané, Paris 1929, p. V. Sobre a obra de Rivière, Guasco disse que foi a primeira obra científica dedicada ao estudo do modernismo e que continua sendo um ponto de referência apesar de ter sido publicada em 1929 (Cf. GUASCO, M., *El modernismo – Los hechos, las ideas, los personajes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, p. 71).

<sup>23</sup> cf. C. IZQUIERDO, *Cómo se ha entendido el "modernismo teológico"*, op. cit., pp.32-33.

<sup>24</sup> Cf. *Ib.*, p. 32.

<sup>25</sup> E. Renan y D. Strauss tinham publicado uma obra que causaria muita polémica, *Vida de Jesus* (1863), porque negava a divindade de Cristo (cf. GUASCO, M., *El modernismo – Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 53).

consegue dialogar intelectualmente com Harnac no mesmo plano, o histórico. Não obstante, Loisy não somente adotaria as ideias de Harnack, mas também se afastaria daquilo que a Igreja acredita. Para Loisy, a mensagem evangélica parecia consistir na pregação do reino: Cristo teria pregado o reino convencido de que o fim do mundo estava próximo e, portanto, não era intenção de Cristo constituir uma comunidade, isto é, não era sua intenção fundar uma Igreja<sup>26</sup>. Encontramo-nos dessa maneira com as premissas da conhecida separação, no campo da cristologia, entre o Jesus da história e o Cristo da fé<sup>27</sup> e que daria lugar a grandes discussões durante o século XX.

Os representantes do modernismo defendiam, entre outras coisas, uma oposição entre história e dogma, diziam que a tradição na Igreja era uma mera comunicação de uma experiência religiosa original e, portanto, encontra-se no campo do subjetivismo e do imanentismo. Desta maneira, compreende-se que a teologia católica dos anos seguintes suspeitaria de algumas ideias como “visão histórica” na teologia, “experiência religiosa”, “imanência” etc.

Contra as posições de Loisy, Maurice Blondel (1861-1949), talvez o filósofo mais profundo na França da época. Blondel queria evitar tanto o racionalismo quanto o positivismo, para isso advoga que a reflexão deve partir da ação concreta, com toda a riqueza que ela tem. A ação humana procede da vontade (*volonté voulante*) e nenhuma das vontades concretas (*volontés voulues*) esgota o dinamismo próprio que ela tem. A experiência de que a vontade é inesgotável e desenvolvedora é um dado espontâneo ao ser humano e leva o ser humano a se perguntar sobre uma realidade e um estado que, se acontecessem, dariam plenitude ao dinamismo que sustenta a própria vontade e ação. O nosso espírito aspira à comunhão com Deus e a fé como dom gratuito de Deus encontra em nós algo que corresponde a essa realidade sobrenatural<sup>28</sup>.

Em 1904, Blondel publicou *Histoire et dogme*. Como se segue do anteriormente dito, Blondel está pronto para sair tanto do extrinsecismo quanto do historicismo. O primeiro postula que os fatos significam o sobrenatural através do extraordinário<sup>29</sup>. O historicismo, ao contrário, quer conceder tudo à história, que deveria

---

<sup>26</sup> Cf. M. GUACO, *El modernismo – Los hechos, las ideas, los personajes*, p. 83.

<sup>27</sup> cf. *Ib.*, p. 85.

<sup>28</sup> José Luis ILLANES, Joseph Ignasi-Saranyana, *Historia de la Teología*, Madrid: BAC, 3ª ed., 2002, pg. 328-329.

<sup>29</sup> Cf. C. IZQUIERDO, *Estudio introductorio*, in BLONDEL, M., *Historia y dogma*, Cristiandad, Madrid 2004, pp. 41-42.

dar o seu parecer sem ter em conta as ideologias.<sup>30</sup> Loisy era historicista. Nenhum desses extremos, segundo Blondel, é viável: o extrinsecismo não pode ser aceito porque é preciso respeitar também as leis da história; existe uma história profana na qual acontece a história sagrada. O historicismo é inviável porque todo investigado guarda em si as suas próprias vivências que lhe fazem ver as coisas de determinada maneira, isto é, cada pessoa tem necessariamente os seus pressupostos.

Para evitar a divisão entre história e fé Blondel oferece uma teoria da tradição. Esta é apresentada como uma realidade de comunhão na qual confluem os dados históricos, as crenças dogmáticas e a prática cristã. A tradição é a síntese prévia de toda análise histórica ou doutrinal e a espaço real da interpretação que se queira oferecer<sup>31</sup>. Para este autor, é preciso distinguir entre o método histórico-crítico e a autoridade das fórmulas doutrinárias. Segundo Blondel, a ideia de evolução presente em Loisy está cheia de imanentismo e conduz a uma destruição da verdade cristã. A solução não está em criar divisões falsas entre Jesus e Cristo, entre história e dogma, mas em estabelecer relações entre essas distintas realidades<sup>32</sup>.

Nesse contexto, é preciso citar os dois documentos emanados pela Santa Sé para combater o modernismo: o Decreto *Lamentabili sane exitu* (03-VII-1907) do Santo Ofício e a Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (08-X-1907) do Papa São Pio X.

O Decreto *Lamentabili* condena 65 proposições modernistas. Segundo o decreto, o modernismo defende que a leitura que a Igreja faz da Bíblia não é correta, consequentemente defendem esses autores uma oposição entre dogma e história. O Cristo da história seria um homem com simples ciência humana, que não teve a intenção de fundar uma Igreja. Dessa maneira, a Igreja não teria origem divina nem uma autoridade sobre-humana. A Moral e os Sacramentos nesse contexto também não teriam um grande valor já que seriam adaptações de fenômenos históricos com pretensão de ser imutáveis.

---

<sup>30</sup> Cf. *Ib.*, pp. 44-45.

<sup>31</sup> C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe –La aportación de M. Blondel a la teología*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 42-43.

<sup>32</sup> Cf. también sobre el modernismo, Alessandro DONI, *La riscoperta delle fonti* (Cap. 16), in Rino FISICHELLA (a cura di), *Storia della teologia, 3, da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996. Se le en la p. 355 que Blondel defiende que estas relaciones son posibles “soltando dalla tradizione viviente della fede della Chiesa”.

Com relação à *Pascendi*, trata-se de uma grande obra intelectual que pressupõe muita leitura por detrás. A primeira parte da encíclica expõe as doutrinas modernistas; a segunda, as reprova como inaceitáveis, são erros sobre Jesus Cristo, a Igreja e os Sacramentos, principalmente. A tradição, segundo os modernistas, protegida pela Igreja, é a comunicação de uma experiência religiosa original que, mais cedo ou mais tarde, acaba enfrentando-se com o progresso.

Depois da publicação da Encíclica *Pascendi*, Blondel, que trabalhava na chamada “filosofia da imanência” e que de alguma maneira se sentia aludido, disse com toda a redação da revista *Annales de philosophie chrétienne* que, sendo verdade que nem toda imanência esteja condenada pela *Pascendi*, no sentido que a Encíclica condenava a imanência também ele a condenava. Além disso, Blondel deixa bem claro que o cristianismo não emerge da natureza por uma evolução subconsciente e espontânea nem é uma emanção da consciência da humanidade<sup>33</sup>.

Na polêmica sobre o modernismo, como se viu, foram colocadas as premissas a uma das clássicas questões do século passado: a do Jesus da história e o Cristo da fé. Não há dúvida, contudo, de que o fenômeno modernista foi um desafio para a teologia do século XX, a partir desse momento, a teologia teria como trabalho analisar melhor as relações entre história e fé, história e dogma, depósito da fé e desenvolvimento dogmático.

## 2. HISTÓRIA E FÉ NA TEOLOGIA ALEMÃ

Há dois filósofos que influenciam muito a teologia alemã no século XX, Hegel e Heidegger. A dialética e a existência do homem concreto serão temas não somente da filosofia, mas também da teologia, motivados pelos questionamentos filosóficos.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), partindo da *lógica*, do “mundo” do pensamento puro (tese), chega-se à *natureza* (antítese), para, finalmente chegarmos ao “andar de cima”, que é a *filosofia do espírito* (síntese):

---

<sup>33</sup> Cf. C. IZQUIERDO, *Cómo se ha entendido el “modernismo teológico*, op. cit., p. 59.

andar ocupado pelo espírito efetual e completamente auto-realizador do sujeito humano, junto com as suas mais elevadas objetivações culturais. (...). Enfim a *Filosofia do espírito absoluto* conduz, para além da separação de subjetividade e objetividade, às três regiões da distinta e crescente presença do Absoluto para os homens, no homem e na humanidade, ou através da intuição (= arte), a representação (= religião) e o pensamento (= filosofia). Supérfluo sublinhar que, como vale para a lógica e até para a filosofia da natureza, também e sobretudo todas as etapas efetivas da filosofia do espírito são momentos da “história de Deus”<sup>34</sup>.

Na visão hegeliana, os três graus da dialética aparecem frequentemente. aplicados à religião, a análise seria a seguinte: a hebraica seria a tese, o fechamento de si sobre si mesma, marca uma universalidade abstrata; a religião grega seria a antítese por ser um sair da religião de si mesma para a beleza e as pretensões do ser humano. Finalmente, a síntese, o cristianismo, seria “eu melhorado”, a religião perfeita, depois de passar pelas fases anteriores vem a ser o “universal concreto”.

No sistema hegeliano, “Deus Pai corresponde à Ideia pura; Deus Filho à filosofia da natureza e o Espírito Santo à consciência em que tudo se harmoniza”<sup>35</sup>. Mais uma vez se realiza a tríade “lógica-natureza-filosofia” ou “tese-antítese-síntese”. A encarnação seria a “natureza” ou a “antítese”, o sair de Deus de si mesmo. Portanto, tanto a Trindade como a Encarnação são resolvidas num momento do desenvolver-se da Ideia, ficando assim no mesmo nível de qualquer outro acontecimento da história. Isto é, nesse sistema tudo encontra uma explicação racional como momento da evolução da substância universal (Ideia pura). Finalmente, a “síntese” se daria no Espírito Santo:

o Espírito Divino toma enfim plena consciência de si, reconciliando numa síntese suprema todas as contradições que o ser idêntico ao não-ser encontrou no curso da sua evolução, nele tudo é explicado racionalmente porque todos os contrários são absorvidos na unidade. (...) O ciclo é assim fechado e tudo, sem exceção, essência abstrata e fatos concretos, se torna inteligível pelo ser ou o Espírito absoluto<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Walter KERN, *O Criso “conservado pela filosofia contra os teólogos de profissão*, em Silvano ZUCAL (org.), *Cristo na filosofia contemporânea, vol. I: De Kant a Nietzsche*, Tradução de José Raimundo Vidigal, São Paulo: Paulus, 2003.

<sup>35</sup> F.-J. THONNARD, *Compêndio de História da Filosofia*, São Paulo: Herder, 1968. pg. 688.

<sup>36</sup> *Ib.*, pg. 689. Afirma esse mesmo autor: “O erro central de Hegel é o seu *idealismo absoluto* levado até o panteísmo. É sempre profundamente absurdo divinizar o homem, mesmo apenas no seu fundo, porque a operação passa antes a rebaixar Deus às proporções do homem. Toda a verdadeira sabedoria deve

E esse seria o momento: a *Filosofia*, como última fase da evolução a partir da Ideia (Lógica). Esse racionalismo que pretende explicar tudo dentro de um sistema vai impregnar a exegese e a teologia liberal, vendo uma cisão entre o Jesus da história e o Cristo da fé.

Como se pode ver, o pensamento de Hegel envolve não somente filosofia, mas também teologia, ou melhor, se trata de uma teologia que vem da filosofia e corresponde perfeitamente ao desejo do homem do iluminismo: secularizar a fé de tal maneira que dela não mais precisemos. Mas então, será que com uma mera explicação racional, o homem alcança seu sentido mais pleno na vida?

Martin Heidegger (1889-1976) na sua metodologia existencial afirma que o ser humano é um “ser aí” que está chamado a viver a aventura da existência, a ser ele mesmo, isto é, somos nesse próprio movimento do vir a ser com as múltiplas possibilidades de questionar. No fundo, nós somos aquilo que nós podemos ser em nossos constantes questionamentos provocados pela facticidade do meio no qual vivemos. Para Heidegger,

o homem pode orientar-se no mundo e decidir-se de acordo com duas modalidades, que estão em seu poder e dependem de dois diferentes modos de compreender-se a si mesmo. Compreender-se e decidir-se a partir das coisas do mundo é existir inautenticamente; compreender-se e decidir-se a partir de si mesmo é existir autenticamente. A existência inautêntica é existência decaída ao nível do mundo, é fuga de si, é deixar-se enredar pelas coisas, é viver e perder-se nas preocupações cotidianas; é a existência do homem atarefado no mundo. A existência autêntica é compreender-se a partir de si mesmo e das próprias possibilidades e atualizar-se na decisão e na ação; é viver as próprias possibilidades, é presença para si mesmo, é aceitação de si mesmo, da própria finitude e contingência, e da morte como última e insuperável possibilidade. O protender-se do ser do homem e na decisão e na responsabilidade desde o nascimento até a morte é sua historicidade<sup>37</sup>.

Um olhar observador ao século XX não deixa de ver que as teologias que procuram entender a história tanto universal quando singular estarão, frequentemente, influenciadas ora por Hegel ora por Heidegger. A teologia do século XX é uma teologia

---

começar por confessar o *fato* do mundo e do eu *finitos* que se impõe com uma evidência irresistível; e o meio de o tornar inteligível não é dissolvê-lo, identificando-o, com o infinito; mas é, precisando o valor analógico das nossas ideias metafísicas, ver no universo a participação finita e variável dum manancial imutável e infinito, afirmando, se os confundir nem os separar, os dois termos indispensáveis de qualquer explicação racional dos termos indispensáveis de qualquer explicação racional das coisas: Deus e o universo; o Criador e a sua obra” (Ib., pg. 691).

<sup>37</sup> R. GIBELLINI, *A teologia do século XX*, João Paixão Neto (Trad.), São Paulo: Loyola, 3ª ed., 2012, pg. 38-39.

em diálogo com o mundo, com as pessoas e, por isso, tampouco poderia deixar de procurar dar respostas aos questionamentos daqueles que pensam profissionalmente, os filósofos. Neste contexto, Hegel e Heidegger foram os que mais influenciaram e provocaram a teologia do século XX. Dois dados poderiam também ajudar a interpretar o fenômeno: Heidegger sucedeu a Husserl na cátedra em Freiburg e conviveu com Bultmann na Universidade de Marburg entre 1923 e 1929.

A partir de Hegel, o protestantismo alemão vive aquilo que se conheceu como a teologia liberal ou “protestantismo cultural”, a ideia central era que o cristianismo deveria dialogar com a modernidade a tal ponto de fazer-se aceitável num mundo cada vez mais científico.

Talvez o autor que mais representou esse pensamento e que, por outro lado, tem certa carta de fraternidade com o “modernismo francês”, seja Adolf von Harnack (1851-1930), um teólogo-historiador que já defendera em seus três volumes do *Manual de história do dogma* que as verdades da fé da Igreja nada mais seriam que helenização da mensagem original de Jesus Cristo. Entre 1899 e 1900, o Professor Harnack deu umas conferências sobre a essência do cristianismo aos estudantes da Universidade de Berlim que foram posteriormente publicadas sob o título *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1900). Para Harnack, é preciso buscar o verdadeiro cristianismo na pregação de Jesus e no como ela refletiu-se na primeira geração de discípulos. A substância do Evangelho seria, portanto, a fé em Deus Pai revelado por Jesus e o amor ao próximo. Este é o elemento interior, substancial, grande e permanente do Evangelho. Junto a esse elemento interior, o Evangelho – devido às circunstâncias locais, linguísticas e culturais no qual foi escrito – ficou revestido de um elemento exterior ao qual o historiador deve estar atento para não sair do essencial. Segundo o professor Harnack, depois da morte de Jesus, a comunidade cristã começou a dogmatizar o cristianismo. Muito especialmente, lá pelo século II e, mais tarde, quando o cristianismo venceu o paganismo, foi fundindo o Evangelho com a filosofia grega. Adveio, portanto, um caráter dogmático contrário ao próprio Evangelho, surgiu o rigorismo e o ascetismo e foi se aproximando ao que seria posteriormente o catolicismo. Tal evolução aconteceu tanto no catolicismo grego como no romano, mas o catolicismo romano foi superior ao grego. A Igreja Romana foi conseguindo unidade e coesão que, junto a uma adaptação às circunstâncias, levou-a ao êxito. Os reformadores tentaram voltar ao Evangelho mas

ficaram apenas pela metade pois, como eles desconheciam a evolução do dogma conservaram alguns como a Trindade e a união das duas naturezas em Cristo; inclusive acrescentaram novos dogmas, como o da *sola fides* como causa da justificação. A evolução do protestantismo levou-o a uma catolicização cada vez maior. Esta seria a morte da reforma. É vital para o protestantismo voltar à essência do Evangelho<sup>38</sup>.

Por outro lado, e contra a teologia liberal, surgiu a teologia dialética ou “teologia da Palavra de Deus”. Entre outros, autores como Rudolf Bultmann (1884-1976) e Karl Barth (1886-1968), viram a aproximação da política e da teologia como uma teologia da burguesia que servia ao “papado da ciência” e, portanto, do método histórico-crítico. A ocasião se apresentou para Barth quando Ernst Troeltsch (1865-1933) morreu. Harnack fez um grande elogio fúnebre a Troeltsch e publicou suas *Quinze perguntas aos teólogos que desprezam a teologia científica* as quais foram respondidas pelo jovem professor e ex-aluno seu, Karl Barth, nas suas *Quinze respostas ao prof. Von Harnack*.

Suíço, filho de pastor da igreja reformada calvinista, estudou em Berlin com Harnack, pregou em Genebra e foi designado pastor de um povoado chamado Safenwill, no qual esteve 10 anos. No fenômeno nazista, ao perceber que a igreja alemã estava aliada com o poder, ele redatou a Declaração de Barmen (1934) de protestantes que se opunham ao regime de Hitler. Teve que refugiar-se depois disso para Basileia, onde passará o restante de sua vida. Em 1919 e 1922 publicou o “comentário à carta aos Romanos” no qual se distancia da teologia protestante liberal e no qual quer voltar aos primeiros reformadores, especialmente a Lutero. Afirma a transcendência absoluta de Deus, a centralidade de Cristo e a oferta de salvação por parte de Deus. Barth é o iniciador da teologia dialética afirmando a prioridade absoluta da revelação e a transcendência radical de Deus, assim como a negação de todo valor humano. A igreja protestante é, segundo Barth, uma realidade fundada na razão, não na fé, e que por isso será preciso voltar às suas origens pois a razão não pode ser julgada pela razão. A bem da verdade, segundo Barth, as religiões naturais nem tem valor, pois a revelação as abole a todas.

Dentro do pensamento protestante, a obra sistemática de Barth sobre a fé foi sem dúvida a sua “Dogmática eclesiástica”, são 12 tomos e ainda ficou incompleta. Sua

---

<sup>38</sup>F. G. BONACCORSI, *Harnack e Loisy o le recenti polemiche intorno all'essenza del cristianesimo*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1904, 1-5.

teologia é a teologia da Palavra, como um saber baseado inteira e exclusivamente na Palavra divina, única fonte do verdadeiro conhecimento de Deus; é uma teologia da revelação na qual fica claro que a *analogia fidei* é algo contraposto à *analogia entis* dos católicos, pois Deus é para ele “o totalmente outro”. Ele desvaloriza as religiões, pois diz “não” a todas as construções humanas, mantendo elementos que se excluem: Deus e homem, eternidade e tempo, revelação e história.

A obra de Barth contribui para recuperar nos ambientes teológicos protestantes o sentido da singularidade e a transcendência da fé cristã, mesmo que seu sentido de transcendência marque uma desvalorização do humano que é inaceitável.

Rudolf Bultmann pode ser colocado, no início de sua carreira teológica, junto a Barth na teologia dialética, já que Bultmann também queria mostrar, inicialmente, “que a religião, em sua essência, não pode pura e simplesmente ser identificada com as realizações culturais do ser humano”<sup>39</sup>. Para Bultmann, a teologia liberal terminaria falando de qualquer coisa, menos de Deus; contudo, ao mesmo tempo era necessário distanciar de Barth porque ele reconhecia o valor dos métodos histórico-críticos e, ao mesmo tempo, o saber científico da Bíblia só tem sentido na fé. É nesse ponto que podemos observar a aproximação de Bultmann à Martin Heidegger o que o ajudaria a formular o terceiro tipo de teologia na Alemanha do século XX, a “teologia existencial”.

Bultmann publicou, em 1926, o seu livro *Jesus*. Em geral, se pode afirmar que, para ele, os Evangelhos são confissões de fé, oferecem o Cristo enquanto pregado, não lhes interessa fazer uma crônica. Isto é, a comunidade primitiva de cristãos, a partir de diferentes situações sociais e culturais (*sitz in Leben*), mitificou os Evangelhos. Mas, para o Bultmann, o que interessa é o fato da sua existência, não o conteúdo (o que ele fez ou deixou de fazer). Sobre Jesus não podemos saber quase nada, exceto que existiu, que pregou e que morreu na cruz. Contudo, isso não tem grande importância pois o mais importante na história não são os meros fatos (*bruta facta*), que formam a *historisch*, mas a história enquanto cheia de sentido para o homem de hoje, a *geschichtlich*<sup>40</sup>.

Pesquisar sobre a *historisch* de Jesus é impossível porque os evangelhos são invenções da comunidade dos discípulos. Entre Jesus de Nazaré e o Cristo pregado há

---

<sup>39</sup> W. PAULY, *Historia da Teologia Cristã*, São Paulo: Loyola, 2012, pg. 230.

<sup>40</sup> Cf. José Antonio SAYÉS, *Señor e Cristo. Curso de cristologia*. Madrid: Palabra, 2005, p. 25.

continuidade material e descontinuidade teológica, porque os evangelhos se expressam em forma mítica. Daí a necessidade de desmitificar o evangelho para apresentá-lo em categorias técnicas e existenciais aos povos do século XX, teremos então a *geschichtlich*, que nos dá o significado existencial da vida de Jesus. Há uma contraposição, portanto, entre história e fé, mas essa contraposição não afeta a fé porque ela é um salto no escuro: a fé não tem mais justificação que ela mesma, não por questões históricas. Como se vê, a preocupação para defender a fé acabou anulando a fé e Bultmann acaba num fideísmo radical.

As preocupações histórico-científico-existenciais talvez encontrem sua forte presença num teólogo católico alemão assaz famoso, Karl Rahner (1904-1984), um jesuíta formado em Innsbruck que estudou, inicialmente, patrística e espiritualidade. Mais tarde, foi a Friburgo e assistiu aulas de Heidegger e se interessou em aprofundar sobre a graça de Deus, sobretudo pelo debate que existe em torno ao sobrenatural, à espiritualidade, à patrística e à teologia fundamental. Foi professor de teologia dogmática de 1948 a 1964. A segunda época de sua vida está marcada por sua participação no Concílio, foi perito deste grande evento do século XX. Rahner é muito especulativo e gosta de ter uma nova perspectiva sobre os diversos temas. Sua primeira tese *Espírito no mundo – metafísica do conhecimento finito segundo Santo Tomás de Aquino* não foi aceita e se nota nela a clara influência de Heidegger. A segunda tese foi *Ouvinte da palavra*, sustenta que o homem é feito para a revelação, o homem tem as características necessárias para ser receptor da revelação. Um tema que muito lhe interessa é a abertura do homem ao ser, o “existencial sobrenatural”. O homem é um ser preparado para a revelação e a abertura do ser humano à graça o define como pessoa, já que Cristo encarnado realiza a ideia de “homem” em si mesmo. Sua teologia mostra um “giro antropológico”, isto é, uma teologia feita desde as condições de possibilidades do homem. Marcou muito a história da teologia do século XX, seus *Escritos de teologia*, que Rahner começou a publicar a partir de 1954. Essa teologia existencial ranheriana se encontra presente, ainda que talvez não por dependência intrínseca, na teologia de Bernard Häring (1912-1998) e seu pensamento anti-*humanae vitae*, do Papa Paulo VI.

Talvez poderíamos ainda falar de Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger para completar o quadro, mas, para entender algumas posições do século XX na sua parte mais polêmica, talvez os teólogos anteriormente

apresentados já sejam suficientes. Por outro lado, mesmo conscientes da influência que Karl Marx exerceu na teologia católica e protestante, principalmente através da “teologia da libertação”, seria muito extenso tratar o tema aqui e, além do mais, há vários trabalhos sobre o assunto.

### 3. TEOLOGIA E TRANSFORMAÇÃO DA HISTÓRIA

Karl Marx (1818-1883) com seu materialismo histórico, não permite que a autonomia do homem socialista e sua autossuficiência, gerada a partir do trabalho, deixem lugar para Deus; tampouco, conseqüentemente, para um Jesus que seja Deus. A dialética hegeliana expressada sempre em tríades se transforma em dialética histórica com a seguinte tríade: natureza-homem-trabalho. A negativa de Marx a Cristo se expressa nessas palavras:

O amor humano universal, como é pregado pelo cristianismo originário, que por isso é considerado por muitos como a realização do comunismo, é realmente uma fonte da qual emanaram as ideias promotoras de reformas sociais. (...) Mas quando a experiência ensina que este amor não se tornou eficaz em 1800 anos, que ele não pôde mudar os relacionamentos sociais, nem fundar o seu reino, segue-se manifestamente, portanto, que este amor não pôde vencer o ódio não tem a força de impulso necessária para as reformas sociais. Este amor... enfraquece o homem com uma sopa quente de sentimento com o qual o nutre...<sup>41</sup>.

E, contudo, há em Marx uma analogia entre Cristo sofrido e salvador e o proletariado sofrido e salvador. Já que a história nada mais é que a encarnação da Ideia, o proletariado pode ser também a encarnação de uma espécie de mistério pascal: humilhado na sua alienação, ressuscitado após a revolução<sup>42</sup>.

Foi dito a justo título: *o proletariado é Cristo*. É ele que – do momento em que o proletariado, como o Cristo, é uma pessoa – deve ir até o fundo do sofrimento e do mal, até o sacrifício do seu ser; dar o seu suor e o seu sangue e, enfim, a sua própria vida, para atingir, através desse aniquilamento completo de si, através dessa negação de

<sup>41</sup> Karl MARX, *Sobre a religião*, citado em Tommaso LA ROCCA, *O “Cristo explícito” e o “Cristo implícito”*. “*Cristologia como dialética*”, em Silvano ZUCAL, o. c., pg. 252.

<sup>42</sup> Cf. Tommaso LA ROCCA, *O “Cristo explícito” e o “Cristo implícito”*. “*Cristologia como dialética*”, o. c., pg. 251-267.

si, que é uma negação da vida, a verdadeira vida que deixa ali toda finitude e toda particularidade, que é uma vida total e a própria salvação. (...) A seu modo o proletariado se imerge na história dramática dos contrários e a leva a cumprimento, realizando o sacrifício, o despojamento de si mesmo, a perda completa de si que conduz ao resgate, que constitui a retomada e a reconquista do ser verdadeiro, o reflorir e a regeneração. (...) Mas o proletariado não é senão um substituto do Deus cristão, a história que promete e realizará não é outra coisa senão a transcrição profana de uma história sagrada<sup>43</sup>.

Ernst Bloch (1844-1977) desenvolve a ideia de que o cristianismo é uma “partida sem retorno”. Tendo como modelo Abraão, Bloch faz uma releitura da Bíblia na qual o que importa é o avançar unânime de todo um povo que marcha adiante, no qual a figura de Cristo é de grande importância. Contudo, o Pai e Jesus Cristo aparecem como personagens enfrentados nas considerações de Bloch, pois o Deus do Antigo Testamento seria terrível para com o Filho que tem um destino dramático na Bíblia. Contudo, Jesus Cristo é apresentado, no pensamento deste autor preocupado com a história, como “âncora de esperança”: “a figura de Cristo, penhor da libertação perfeita, assume um relevo tão grande na filosofia da história blochiana: o amor ao próximo, ao qual seu Evangelho convida, nos lança na plena e completa fraternidade, a qual se manifestará, no fim, no Reino renovado<sup>44</sup>”.

Como se sabe, um dos temas mais presentes na pregação de Jesus é, sem dúvida, o *reino de Deus*. Mas, em que consiste o Reino de Deus que “foi inaugurado na terra por Cristo”?

O conceito de Reino de Deus no Novo Testamento lido com objetividade, designa uma ordem de coisas consentâneas com as normas do Evangelho tanto no plano material como no espiritual, esse Reino começou com a vinda de Cristo, mas ainda se acha em formação, lutando contra os resquícios do pecado, de tal modo que só estará consumado no fim dos tempos quando ‘Cristo entregar o Reino a Deus Pai, após ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder (...) o último inimigo a ser destruído será a Morte (1 Cor 15,24-26)<sup>45</sup>’.

---

<sup>43</sup> M. HENRY, *Marx. Une philosophe de la réalité*, em Tommaso LA ROCCA, *O “Cristo explícito” e o “Cristo implícito”*. “*Cristologia como dialética*”, o. c., pg. 275.

<sup>44</sup> Giuseppe GOISIS, *Cristo e o neomarxismo*, em em Silvano ZUCAL (org.), *Cristo na filosofia contemporânea, vol. II: O século XX*, o. c., pg. 376. Para toda essa parte veja as páginas 374-377.

<sup>45</sup> E. T. BETTENCOURT, *Curso de Cristologia*, Escola “*Mater Ecclesiae*” – Curso por correspondência, p. 179. Diz ainda o Concílio Vaticano II: “Por isso a Igreja, enriquecida com os dons de seu Fundador e observando fielmente Seus preceitos de caridade, humildade e abnegação, recebeu a missão de anunciar o Reino de Cristo e de Deus, de estabelecê-lo em todos os povos e deste Reino constituiu na terra o germe e

Ratzinger esclarece que “Jesus anuncia à medida que fala do Reino de Deus, simplesmente Deus e precisamente o Deus vivo, que é capaz de agir de modo concreto no mundo e na história e que já está exatamente agora em ação”<sup>46</sup>.

Este conceito, porém, foi manipulado. A *Teologia da Libertação*, uma corrente de pensamento de orientação marxista surgida no século XX, representada por autores como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luís Segundo, Leonardo Boff, Carlos Palácio, Benedito Ferraro, Ignácio Ellacuria, entre outros. Para estes o Reino de Deus é “a justa ordem temporal sócio-econômica”<sup>47</sup>. Tal posição deve-se a uma concepção segundo a qual a teologia, ao invés de partir da Revelação de Deus e depois pautar todas as realidades, deveria primeiro ver a realidade social, a miséria humana e, somente depois, referir-se a Deus.

O que anteriormente foi dito é uma inversão do método teológico que, segundo S. Tomás de Aquino: *omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut principium et finem* (na doutrina sagrada todas as coisas são tratadas sob a luz de Deus, ou porque trata-se do mesmo Deus ou porque estão ordenadas a Deus, como princípio e fim) (S. Th. I, 1,7c). Para os autores daquela Teologia da Libertação, a realidade social de miséria e sofrimento é a chave para uma autêntica interpretação teológica. Na verdade, a Teologia da Libertação, apesar de ser uma realidade formada por uma questão metodológica, desde o ponto de vista dogmático, podemos afirmar que ela possui umas teses em torno a determinados campos de interesses: a discussão sobre o método em torno ao “pobre oprimido” como lugar teológico mas no contexto de um “giro hermenêutico”; como “situar” a teologia e a opção por um pólo predefinido: o “reino de Cristo”; a liberdade cristã entendida como libertação num contexto social; uma opção pelo Jesus histórico e por uma cristologia “de baixo”; uma discussão em torno à natureza e à gênese da própria Igreja como consequência de uma cristologia “de baixo”; a mulher na Igreja e

---

o início. Entrementes ela, enquanto cresce paulatinamente, anela pelo Reino consumado e com todas as forças espera e suspira unir-se a seu Reino na Glória” (Constituição Dogmática “Lumen Gentium”, 5).

<sup>46</sup> Joseph RATZINGER, *Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração*. Tradução de J. J. Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007, p. 64.

<sup>47</sup> E. T. BETTENCOURT, *Curso de Cristologia*, Escola “Mater Ecclesiae” – Curso por correspondência, p. 173.

seu estatuto partindo do pressuposto que ela é “sujeito marginalizado”; as origens do catolicismo<sup>48</sup>.

De todos esses temas nos interessa, claramente, a cristologia de Leonardo Boff (1938-) em sua obra *Jesus Cristo libertador* (1972), na qual se propõe falar não sobre o mistério de Jesus Cristo, mas sobre a nossa posição sobre o mistério, definindo os próprios latino-americanos. Busca-se a Jesus a partir do mundo real dos pobres oprimidos; no fundo, o Jesus histórico é aqui o Jesus latino-americano. O Jesus de Boff não teria começado anunciando a si mesmo ou a Igreja, mas o reino de Deus como realização da utopia fundamental de todo coração humano, isto é, um mundo livre das alienações. Essa separação entre Jesus, a Igreja e o Reino vai persistir na teologia de Boff como algo recebido da teologia liberal de estilo luterano. Para Boff, o reino, que de alguma maneira já está entre nós, se manifesta nos processos parciais de libertação sócio-econômico-político<sup>49</sup>.

Em 1984, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou a *Libertatis Nuntius*, uma Instrução sobre alguns aspectos sobre a Teologia da Libertação. Quanto à cristologia, o documento afirma:

Privilegiar deste modo a dimensão política é o mesmo que ser levado a negar a *radical novidade* do Novo Testamento e, antes de tudo, a desconhecer a pessoa de Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, bem como o caráter específico da libertação que Ele nos traz e que é fundamentalmente libertação do pecado, fonte de todos os males. Aliás, pôr de lado a interpretação autorizada do Magistério, denunciada como interpretação de classe, é afastar-se automaticamente da Tradição. É, por isso mesmo, privar-se de um critério teológico essencial para a interpretação e acolher no vazio assim criado as teses mais radicais da exegese racionalista. Retoma-se, então, sem espírito crítico, a oposição entre o “*Jesus da história*” e o “*Jesus da fé*”. Conserva-se, sem dúvida, a letra das fórmulas da fé, especialmente a de Calcedônia, mas atribui-se a essas fórmulas uma nova significação, que constitui uma negação da fé da Igreja. De um lado, rejeita-se a doutrina cristológica apresentada pela Tradição, em nome do critério de classe; e de outro lado, pretende-se chegar ao “*Jesus da história*” a partir da experiência revolucionária da luta dos pobres pela sua libertação. Pretende-se reviver uma experiência análoga à que teria sido a de Jesus. A experiência dos pobres lutando por sua libertação, que teria sido a de Jesus, e só ela, revelaria assim o conhecimento do verdadeiro Deus e do Reino. É claro que a fé no

---

<sup>48</sup> Cf. Joseph-Ignasi SARANYANA, *Breve historia de la teologia em America Latina*, Madrid: BAC, 2009, pg. 288-289.

<sup>49</sup> *Ibid.* p.300-303.

Verbo encarnado, morto e ressuscitado por todos os homens, a Quem “Deus fez Senhor e Cristo” é negada. Toma o seu lugar uma “figura” de Jesus, uma espécie de símbolo que resume em si mesmo as exigências da luta dos oprimidos. Propõe-se assim uma interpretação exclusivamente política da morte de Cristo. Nega-se desta maneira seu valor salvífico e toda a economia da redenção. A nova interpretação atinge assim todo o conjunto do mistério cristão (X,7-13).

Dois anos depois, em 1986, a mesma Congregação para a Doutrina da Fé publicava o documento *Libertatis Conscientia*, sobre a liberdade cristã e a libertação que, segundo Saranyana, é uma espécie de tratado de teologia da libertação segundo a tradição católica. Talvez a parte cristológica mais importante do documento seja colocar Cristo no centro da liberdade-libertação: ele nos fez livres ao libertar-nos do pior dos males, o pecado. É refletindo sobre a libertação que Cristo veio nos trazer que a Igreja tira as consequências necessárias para agir no mundo em favor dos mais necessitados. Sem dúvida, o documento da Santa Sé dá um “giro” ao “giro hermenêutico” da teologia da libertação<sup>50</sup>.

#### 4. DAS ESPERANÇAS TEOLÓGICAS AO CONCÍLIO VATICANO II

Vários bons teólogos, também alemães e franceses, promoveram de maneira muito séria e em fidelidade ao Magistério Católico diversas reformas da teologia e nos deram novas perspectivas a serem retomadas pelos diversos estudiosos no futuro, pois esse labor teológico acabaria colocando-se totalmente em mãos da Igreja através do Concílio Vaticano II, o qual não se estudará neste artigo, mas que os leitores deste artigo conseguirão identificar.

##### 4.1.A teologia francesa e a renovação nas fontes

O ambiente de retorno às fontes e a preocupação por uma França que se afastava cada vez mais da Igreja fez com que alguns religiosos trabalhassem por uma teologia mais em contato com a realidade da vida das pessoas. Essa teologia mais viva, atenta ao antigo e aberta ao contemporâneo, foi feita principalmente em torno a

---

<sup>50</sup> Cf. *Ib.*, pg. 311-312.

*Fourvière* e em *Le Saulchoir*. O primeiro era o noviciado dos jesuítas em Lyon; o segundo, o *studium generale* dos dominicanos em Paris<sup>51</sup>.

A chamada *nouvelle théologie* teve uma primeira fase entre os anos 1938 e 1946. Centrou-se no debate em torno às posições de Chenu e Charlier, preocupados com a questão da natureza e do método da teologia, procurando livrar a teologia de conceptualizações meramente abstratas, pois a teologia deveria estar mais conectada com a vida dos contemporâneos.

Em 1946, Jean Daniélou publicou o artigo *Les orientations présentes de la pensée religieuse* na revista *Études*. Esse artigo deu muito o que falar nos ambientes teológicos e se pode afirmar que foi o momento enigmático do que se chamou *nouvelle théologie*. Esta expressão apareceu por primeira vez em um texto publicado por P. Parente em um artigo seu de 1942. O título do artigo de Parente publicado em “L’Osservatore Romano” era “Nuove tendenze teologiche”. Também Garrigou-Lagrange utilizaria essa expressão em 1946, na “Revue Thomiste”, em clara oposição às ideias teológicas de alguns jesuítas.

Em torno a Fourvière, estavam os jesuítas De Lubac, Daniélou, Fessard, Rondet, Bouillard, Hans Urs von Balthasar, Le Blond. Caracterizaram-se por uma forte oposição ao intelectualismo escolástico e pelo retorno às fontes. É nesse contexto que surge a famosa coletânea *Sources Chrétiennes*.

Henri de Lubac (1896-1991) pertence à escola dos jesuítas nesse contexto renovador. Ele fora ordenado sacerdote em 1927 e em 1929 já era professor de teologia fundamental na faculdade católica de Lyon. Em 1938, publicou “*Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*”; em 1946, “*Surnaturel. Études historiques*”, pelo qual foi muito criticado e entrou na polémica sobre o desejo de Deus em Santo Tomás de Aquino. Tanto é assim que ficará fora do ensino até 1958. Em 1960, João XXIII o nomeou consultor da Comissão Teológica preparatória do Concílio Vaticano II e mais tarde foi nomeado perito conciliar. Em 1983, João Paulo II o fez cardeal. Morreu em 1991. Ideias como natureza pura, para citar somente um exemplo, parecem não ter sido bem compreendidas por seus opositores, entre eles C. Boyer. Henri de Lubac procurou precisar seu pensamento em 1949 num artigo titulado *Le mystère du surnaturel*, o qual seria título de um livro a ser publicado somente em 1965.

---

<sup>51</sup> Ibid, p. 342-350.

De alguma forma, o Papa Pio XII interveio nesta questão com a publicação da Encíclica *Humani Generis* (1950), na qual se referia a muitos erros; não houve dúvida que, de alguma maneira, os teólogos de Fourvière estavam no alvo. Contudo, Pio XII aprovou a tendência de voltar às fontes na Bíblia e na Patrística. Ou seja, o Papa não condenou a *nova teologia*, apenas orientou-a.

Um desses teólogos, Jean Daniélou, teria também boa participação no panorama internacional, especialmente através das Reuniões de Florência e dos Colóquios de Eranos.

As Reuniões de Florência tiveram como organizador o prefeito La Pira, que, desde jovem tinha se decidido a entregar-se totalmente a Deus no celibato, porém permanecendo leigo. La Pira quis infundir a luz do Evangelho nas entranhas da sociedade civil. Daniélou compareceu pela primeira vez naquelas reuniões em 1952, convidado por um membro da embaixada italiana em Paris, em nome de La Pira. Esses encontros não reuniam apenas intelectuais, mas também personalidades do mundo da política, já que La Pira tinha a sociedade civil em vista.

Já os Colóquios de Eranos (ερανος, refeição em comum) nasceram sob a inspiração de C. J. Jung, em Ascona (Suíça), e o seu objetivo era o estudo de temas religiosos. Essas conferências chegaram a produzir mil páginas editadas. Nessas conferências apareceram pessoas bastante famosas como Henri-Charles Puech (1902-1986) e Louis Massignon (1883-1962), também o filósofo Paul Tillich (1886-1965), entre outros. Também foram através dessas reuniões que Daniélou e o historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986) puderam dialogar. Eliade, posteriormente, convidaria Daniélou a Chicago para umas conferências.

No campo dos estudos históricos, se destacam vários autores como Grabmann, o iniciador da história da teologia em campo católico, e Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Chenu teve uma influência enorme na teologia francesa: professor de Le Saulchoir, orienta-se rumo às relações entre fé e ambiente cultural. Em Le Saulchoir, Chenu explicou história dos dogmas e história da civilização medieval, fruto de seu estudo histórico foi a publicação da obra *La théologie como science au XIII siècle* (1927). O tema da reflexão teológica de Chenu é que a teologia não pode ser simplesmente algo intelectual, mas deve ser nascida da experiência, já que o objeto da fé é pessoal: Deus revelado em Cristo, uma pessoa viva e amante. Chenu pensa que o

movimento da encarnação acontece paralelo com uma progressiva humanização; sendo assim, ele faz uma análise da humanidade atual e elabora sua teologia do trabalho.

#### **4.2. Teologia ortodoxa**

No século XX, os ortodoxos também deram sua contribuição<sup>52</sup>. Devido à diáspora em torno à Rússia soviética, sobressairão o Instituto Teológico de São Sérgio, em Paris, e o Seminário de São Vladimir, em Nova York. Esta teologia tem um sentido patrístico muito forte, sobretudo dos padres gregos. Nesta teologia triunfa o monaquismo frente à racionalização. Enquanto na teologia católica as universidades triunfam, na teologia ortodoxa triunfam os monges, portanto sairá uma teologia mais mística, litúrgica e relacionada com a espiritualidade própria, com grande importância à divinização e à contemplação.

Em Saint-Serge aparece Nicolai Berdieaev (+1948), Georges Florosky (+1979), Serge Boulgakov (+1944), Paul Evdokimov (+1970) e Olivier Clement (+2009). O autor mais importante é Vladimir Lossky (+1958), defensor de Gregório Palamas (1296-1359), considerado santo pela igreja ortodoxa. Lossky é um dos teólogos ortodoxos do século XX que mais influenciou e se tornou mais conhecido. Ele tinha um grande apreço à cultura francesa e foi um pesquisador do mundo medieval ocidental. O seu maior interesse consistiu em apresentar ao Ocidente uma autêntica espiritualidade e teologia ortodoxas, baseada nos Padres e livre de adesões filosóficas, longe tanto do essencialismo católico quanto do existencialismo protestante.

Entre as obras de Lossky, o *Ensaio sobre a teologia mística da Igreja do Oriente* (1944) é uma síntese patrística desenvolvida com grande originalidade e na linha da chamada “teologia negativa”. No capítulo IV deste livro ele fala das “energias increadas”, tema presente na teologia de Palamas, no qual nos fala do dar-se de Deus às criaturas. Desta maneira, o palamismo acaba sendo a teologia ortodoxa oficial.

## **CONCLUSÕES**

Preferiremos enumerar a nossa reflexão em torno a um tema cuja bibliografia é muito extensa e que, neste trabalho, foram, evidentemente, citados alguns

---

<sup>52</sup>Ib., pg. 323-325.

pensadores e trabalhos intelectuais partindo de uma visão que não deixa de ter como música de fundo uma análise social, objetiva frequentemente, subjetiva pelo que cabe ao escritor deste artigo.

1. A teologia do século XX está fortemente influenciada pelos autores alemães e franceses, os quais estavam interessados na renovação da teologia que, segundo muitos deles, se encontrava ainda em categorias demasiado escolásticas para as pessoas de seu tempo. Não queremos com esse trabalho tirar o mérito de pensadores de outros países e, contudo, é um dado bastante objetivo olhar para a teologia ocidental no século passado tendo em conta a Alemanha e a França.

2. Mesmo mencionando os pensadores franco-germânicos, somos conscientes de que não falamos de grandes autores alemães como Hans Urs von Baltasar e Joseph Ratzinger, por exemplo. Nossa escolha se justifica pelo fato de que queríamos ver até que ponto a teologia influenciou as aventuras do século passado ou ela mesma foi influenciada pelos acontecimentos vários daquele então. O mundo político, tomando a palavra “político” numa concepção mais ampla, isto é, a sociedade como um todo, foi um foco de primeira linha nesse nosso artigo.

3. No pensamento alemão podemos distinguir duas correntes importantes: uma que provém da filosofia de Hegel e de sua preocupação para entender tudo na dialética do espírito a qual, posteriormente, vai devir em dialética da história, cujo máximo representante foi Karl Marx; a outra provém da filosofia de Heidegger com seu existencialismo que será fonte para muitos pensadores protestantes e católicos. Praticamente, poderíamos dizer que a teologia liberal é herdeira do racionalismo de Hegel, enquanto a teologia dialética e a teologia existencial tenham mais a ver com a filosofia de Heidegger. Ainda que talvez tenhamos simplificado um pouco as afirmações anteriores, não nos vemos tão longe da visão de bons historiadores. Ainda nesse panorama, nos parece ver que a influência de Karl Marx na filosofia e na teologia mereceria, como de fato tentamos fazer neste trabalho, um tratamento à parte, apesar de sua relação com a filosofia de Hegel. Na teologia, a influência de Marx se manifesta especialmente nas várias teologias da libertação, especialmente sul-americanas.

4. Voltando-nos para a França, devemos aos seus pensadores a forte preocupação pela história, pelas fontes, pela valorização da pessoa e da liberdade humana. Filósofos como Maurice Blondel, Étienne Gilson, Jacques Maritain deixaram

sem dúvida suas marcas no século passado. Teólogos como Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar foram de grande importância nas águas que acabaram desembocando no Concílio Vaticano II. Contudo, reconhecemos que há outros pensadores de magnitude semelhante aos anteriormente mencionados. Pensamos que não será demasiado mencionar aqui a influência que a França sempre exerceu no mundo, máxime, no século passado, com aquelas manifestações que acabaram configurando o famoso “maio de 68”, que marcou uma revolução sexual sem precedentes. Mais, ainda, não seria temerário afirmar que os diversos movimentos em torno às “liberdades” de maio de 68 também influenciaram, de certo modo, o pensamento moral cristão fazendo crescer o muro entre magistério e moral; talvez os maiores representantes dessa moral afastada dos dogmas sejam Bernhard Häring (+1998) e Josef Fuchs (+2005).

5. Talvez a nossa visão seja ainda muito curta para analisar o que acontece no mundo, mas parece que desde essa grande teologia do século XX, com seus acertos e erros, não assistimos, nos tempos atuais, grandes nomes sendo levantados em teologia nem grandes obras. Parece-nos vivermos um tempo de pensamento sobre o que aconteceu no século passado, mas de pouca teologia com esse gosto de renovação que houve no século passado.

6. Valorizamos o empenho do século XX em procurar conectar a teologia à vida das pessoas e das sociedades, em tentar projetar a luz do Evangelho sobre a política e a cultura em geral, em retornar às fontes do cristianismo para iluminar aquele então de guerras e revoluções. Talvez o êxito da teologia do século passado esteja exatamente numa contextualização que não esquece o passado e talvez o perigo do nosso século seja uma globalização que pensa com muita frequência mais no futuro e procura uma novidade frequentemente desconectada do amor à verdade e ao bem.

## **SUMMARY**

Taking into account the panorama of the twentieth century, a century of wars and revolutions, we want to show the influence of theology made in this context in the last century, but with clear projections for our time. Our research shows once again Germany and France as the main setting of great thinkers, both philosophers and theologians, who made their contribution, not without receiving, too, great influences of their time. The society has been greatly enriched by these thinkers; however, studying them also helps us to see which are the paths of relativism of the moment in which we live and why moral decadence came.

**KEY WORDS:** theology of history; twentieth century; theologians; history of theology.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONACCORSI, F. G. **Harnack e Loisy o le recenti polemiche intorno all'essenza del cristianesimo.** Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1904.
- GIBELLINI, R. A teologia do século X. João Paixão Neto (Trad.). São Paulo: Loyola, 3ª ed., 2012.
- GUASCO, M. **El modernismo – Los hechos, las ideas, los personajes.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- ILLANES, José Luis –SARANYANA, Joseph-Ignasi. **Historia de la Teología.** Madrid: BAC, 3 ed., 2002.
- IZQUIERDO, C. **De la razón a la fe –La aportación de M. Blondel a la teología.** Pamplona: EUNSA, 1999.
- \_\_\_\_\_. “Estudio introductorio”. In: BLONDEL, M. **Historia y dogma.** Madrid: Cristiandad, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Cómo se ha entendido el ‘modernismo teológico’”. In: CASAS, S. (Ed.). **El modernismo a la vuelta de un siglo.** Pamplona :EUNSA, 2008.
- MONDIN, B. **I grandi teologi del secolo ventesimo – I teologi cattolici.** Torino: Borla editore, 2 ed., 1972.
- RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração.** Tradução de J. J. Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.
- RIVIÈRE, J. **Le modernismo dans l'Église.** Paris: Letouzey et ané, 1929.
- SARANYANA, Joseph-Ignasi. **Breve historia de la teologia em America Latina.** Madrid, BAC, 2009.
- Silvano ZUCAL (org.). **Cristo na filosofia contemporânea, vol. I: De Kant a Nietzsche.** Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.
- THONNARD F.-J. **Compêndio de História da Filosofia.** São Paulo: Herder, 1968.
- W. PAULY, W. **Historia da Teologia Cristã.** São Paulo: Loyola, 2012.