

Conversão à Sabedoria A actualidade de Santo Agostinho

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO

Professor Jubilado da Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

I

Esta minha última lição na Faculdade de Teologia tem a sua particularidade. Logo a começar pelos que a quiseram ouvir. Muito me honra a presença do Magnífico Reitor da Universidade Católica Portuguesa, Professor Manuel Braga da Cruz, do Director da Faculdade de Teologia e agora também Vice-Reitor da Universidade Católica, Professor Peter Stilwell, a quem muito agradeço as palavras amigas que me dirigiu, do Director da Didaskalia, Professor José Tolentino Mendonça, a quem estou muito grato pelo cuidado com que organizou o número da revista a mim dedicado. Igualmente agradeço a presença de meus colegas, alunos, família e amigos. Todos me despertam, neste momento, muitas recordações mas cuja evocação terá de ser mantida dentro dos limites que uma lição académica impõe. Sinto-me, no entanto, autorizado por St. Agostinho a dar lugar hoje àquela *memoria* que, para ele, é a própria definição do que constitui o homem na sua verdade interior, o *homo interior*, segundo a expressão que gosta de citar de S. Paulo. É na *memoria*, tomada neste sentido, que a pessoa humana

se encontra a si mesma, ao encontrar-se simultaneamente com o mundo que abarca e com a sua razão de ser transcendente. É certo que para o Padre da Igreja a *memoria* não diz respeito apenas ao passado, pois o seu mundo interior torna-o igualmente atento ao presente e dá-lhe a expectativa do futuro. Só na ligação a todas as dimensões do tempo a *memoria* revela o seu mistério mais íntimo, pois – pergunta-se o autor das *Confissões* – o que é o tempo senão o presente em que também o passado se faz presente a mim, juntamente com o presente que é a minha expectativa do futuro? Pelo presente é que verdadeiramente eu sou, é pelo presente que o tempo é tempo, pois no presente se manifesta o tempo como imagem da eternidade, o presente eterno. É na *memoria*, no *homo interior*, no coração, como diz a expressão bíblica que Agostinho sobretudo prefere, que se realiza a conversão à sabedoria, àquela luz da eternidade em que as próprias sombras do tempo se iluminam.

Evocar o passado, presente na memória, faz ainda parte daquele princípio que o professor de Retórica ensinava aos seus alunos, segundo o qual uma obra deve no fim retornar ao seu início para perfazer essa imagem da perfeição que é o círculo. Tendo-me preparado para a docência da Teologia investigando St. Agostinho, sinto-me por estas razões autorizado a retomar, nesta última lição, o tema que foi objecto da minha dissertação de doutoramento. Antes, porém, terei de recordar ainda a preparação que a antecedeu, pois será a partir das circunstâncias que a envolveram que poderei justificar o tema que escolhi e hoje quero visitar precisamente à luz dessas circunstâncias.

Quando entrei no Seminário dos Olivais, quase todos os meus professores eram autodidactas, mas sabiam manter um notável ambiente de exigência intelectual e rigor científico, realizando mesmo obra pioneira em vários domínios da cultura cristã. A este propósito, permitam-me que evoque um pequeno episódio que ocorreu quando já me encontrava na Faculdade de Teologia Católica da Universidade de Regensburg. Participava então num seminário do Prof. Joseph Ratzinger em que também estava presente um professor de Teologia grego ortodoxo que desejava conhecer melhor o pensamento desse então já célebre teólogo. Calhou-me a vez de apresentar um trabalho em que tinha de fazer citações em grego. No final veio felicitar-me pelo rigor da minha pronúncia do grego antigo, o que não era muito comum. Essa pronúncia eu tinha-a aprendido nas aulas do Con. José Falcão

que, com igual rigor e acribia fazia, ao tempo, a primeira tradução do Novo Testamento em português a partir directa e exclusivamente do original grego.¹ A um outro professor, esse de Filosofia, dediquei a minha tese de doutoramento com as palavras: “À memória do Padre Honorato Rosa em cuja palavra e vida a fé se desvelava como sabedoria.”² Estávamos na época em que todo o ensino nos Seminários se fazia a partir de manuais, o que o Padre Honorato Rosa não apreciava grandemente. Lembro-me que comparava um manual à cinza que cai depois da labareda do pensamento. Por isso lhe agradava que o compêndio que seguíamos contivesse, no final de cada capítulo, textos desse pensamento vivo, e felicitava-se sobretudo por ter sido com um tema relacionado com St. Agostinho que o seu autor se doutorara pois que, por esse motivo, eram vários os textos deste Padre da Igreja que nos oferecia para ler e apreciar. Foi no contacto com esses textos que se iniciou o meu fascínio por um pensamento tão diferente da escolástica ressequida na qual, seguindo os programas, tínhamos de ser iniciados.

Eram notáveis as possibilidades que nós alunos, em estrito regime de internato, tínhamos de conhecer a *intelligentsia* católica da Lisboa da altura, sobretudo através do contacto com a JUC e seu jornal *Encontro* e com o círculo de humanismo cristão que António Alçada Baptista reunira inspirado em Emmanuel Mounier e que, através da editora Moraes, empreendia a publicação quer de livros de grande actualidade quer da revista *O Tempo e o Modo*. Desenvolviam-se então os grandes movimentos renovadores da Igreja e do pensamento cristão. Quando, mais tarde, na década de 60, o Papa João XXIII anunciou a convocação de um concílio ecuménico para fazer o *aggiornamento*, “como uma flor espontânea de uma primavera inesperada” – foi a sua expressão – parecia evidente que tinha chegado o tempo de colher os frutos de todo esse esforço por abrir a Igreja à modernidade. Mas, juntamente com a profunda renovação que de facto se deu, assistiu-se igualmente à crise que acompanhou a mudança. Como se dizia então, os militantes cristãos continuavam militantes mas deixavam de ser cristãos, ou pelo menos deixava de ser explicitamente cristã a sua militân-

¹ Ao Con. José Falcão deve a Universidade Católica Portuguesa um acervo de obras fundamentais para o estudo da Teologia que pertenciam à sua biblioteca particular.

² Ainda não encontrei noutro pensador uma síntese mais conseguida, centrada num personalismo cristão, do contributo das ciências humanas, de uma reflexão filosófica que conduzia da fenomenologia à metafísica, e de uma inteligência da fé com profundidade teológica. Este legado permaneceu mais nos muitos que o Pe. Honorato Rosa formou ou influenciou, do que na escrita para a qual não sentia grande propensão.

cia. Para eles o poeta Ruy Belo cunhou a expressão “os vencidos do catolicismo”, expressão que serviu a João Bénard da Costa para intitular a publicação em que descreve o que aconteceu à sua geração.³ E conta como ele próprio, depois de ter sido Presidente da JUC e Director de *O Tempo e o Modo*, saiu da Igreja. Que tinha acontecido? O próprio grupo da Morais se interrogava. Com a intenção de procurar a resposta, editou um caderno de *O Tempo e o Modo* dedicado à questão de Deus.⁴ Ao reler a sua Nota de Abertura, reconheço a arqueologia do tema que eu próprio, alguns anos mais tarde, iria escolher para a minha tese de doutoramento. Aí se escrevia: “... o problema não é acreditar ou não acreditar em Deus, não é ele existir ou não existir (o que é uma outra maneira de formular a primeira afirmação), é sermos capazes de ir vendo a que é que cada um chama Deus e porquê e a que é que cada um não chama Deus e porquê... Que condicionamentos culturais, que motivações psicológicas, que disposições do espírito, que fantasmas levam alguém a ter um Deus e a dar-lhe uma figura particular, e a alterá-la ao longo das suas próprias alterações – eis o que nos pareceu devermos procurar.” (p. 3) E, numas reflexões finais, testemunhava António Alçada Baptista: “Querida ainda dizer que o conhecimento de Deus é um conhecimento vivido como é todo o conhecimento de amor e de sofrimento.” (p. 359)

A crise tinha atingido a própria fé em Deus. E quando me foi permitido continuar a minha formação teológica na Alemanha, era essa a questão que levava comigo. O projecto que já tinha elaborado, haveria de o formular mais tarde em alemão com a expressão “die existentielle Gotteserkenntnis”, “o conhecimento existencial de Deus”, uma formulação em que *existentiell* quer dizer o caminho pessoal e subjectivo, em contraposição a *existential*, termo que se refere propriamente à realidade objectiva da existência. Mas de que modo concretizar esse meu projecto, e qual o professor que me haveria de orientar?

A figura de St. Agostinho ocorreu-me como aquela que, sobretudo nas *Confissões*, me poderia ajudar a entender o que a fé significa na vida concreta de alguém. E, durante uma estadia em Munique no Verão de 1968, um amigo que era assistente na Faculdade de Teologia, Martin Gerbert, fa-

³ *Nós, os vencidos do catolicismo* (Itinerários 5), Coimbra: Tenacitas 2003.

⁴ *Deus o que é?* Cadernos O tempo e o modo 3, s.d.

lou-me de uma obra notável publicada por um professor de Tubinga com um título que viria a ser traduzido em português por *Introdução ao Cristianismo*. A sua leitura convenceu-me de que o autor, Joseph Ratzinger, era o teólogo que procurava, não apenas pela profundidade e clareza de pensamento sobre questões que me preocupavam, mas também pela sua abertura, não muito usual em teólogos alemães, a outras culturas, citando Paul Claudel, Camus, Gabriel Marcel, Dante, e outros. Mais tarde, tive a agradável surpresa de saber que Joseph Ratzinger era um profundo conhecedor de St. Agostinho.

Quando cheguei a Regensburg tinha ainda diante de mim um percurso académico para completar os meus estudos no Seminário dos Olivais. Mas, logo no primeiro encontro, Ratzinger aceitou orientar-me no meu doutoramento. O tema da minha investigação ficou logo definido, tendo-me recomendado a leitura e análise, além das *Confissões*, também dos *Sermões* de St. Agostinho; o que quase me desanimou quando vi, na biblioteca, a quantidade de páginas que ocupava a sua obra de pregação. Mas havia ainda a questão do método a seguir. E como, entretanto, me havia iniciado quer na metodologia da semântica estrutural da escola de Paris, com Roland Barthes e Algirdas-Julien Greimas, quer na hermenêutica alemã, com Heidegger e Gadamer, considerei que uma combinação das duas seria o utensílio interpretativo ideal para entender como o texto das *Confissões*, enquanto texto, me facultava o acesso à experiência existencial da conversão de St. Agostinho. A obra de Paul Ricoeur dava-me o aval para essa combinação. E tendo ainda a vantagem de permitir delimitar-me à análise das *Confissões*, que importaria interpretar, antes de mais, a partir do modelo configurativo de toda a obra.

Ao penetrar o mundo de pensamento do Padre da Igreja latina que viveu na viragem da Antiguidade para a Idade Média, via confirmadas e superadas as minhas expectativas. A própria metodologia escolhida, na sua dupla vertente estrutural e hermenêutica, revelava-se de grande afinidade com o estilo não só da escrita mas também do pensamento do antigo professor de Retórica. À medida que fui avançando no meu estudo, fui aprendendo que não é fácil encontrar qualquer movimento da nossa tradição cultural que não tenha algum antecedente nesse génio intuitivo nascido no norte de África. Se, antes da semiologia moderna, Agostinho já concebera toda uma teoria do sinal – que viria a estar na origem da teologia sacramental desenvolvida no Medievo –, também antes da hermenêutica heideggeriana,

deggeriana ele aprofundara toda a arte de combinar o explícito com o implícito. Não é por acaso que Heidegger comenta várias vezes St. Agostinho na sua obra fundamental *O ser e o tempo*, sendo as *Confissões* citadas por três vezes. Mas o domínio da existencialidade, para mim fundamental, fora não só explorado pela heideggeriana filosofia da existência, como também pelas diversas formas de existencialismo de expressão francesa, que tinham também elas as suas raízes longínquas no pensador das razões do coração, muito antes de Pascal. St. Agostinho é o primeiro pensador que, sobretudo nas *Confissões*, toma a experiência pessoal como fonte de reflexão. E podia-se, além disso, perceber que a época de decadência da cultura antiga em que ele viveu apresentava claras afinidades com esse ambiente *fin de siècle* cada vez mais evidente no final do sec. XX e do segundo milénio e que, em parte, ainda hoje persiste.

Como viveu então Agostinho essa “aventura da razão e da graça”,⁵ como já foi chamada a sua vida, e de que maneira podia ser ela iluminadora dos nossos tempos, tão semelhantes ao dele? Naturalmente que o âmbito das questões a colocar não se poderia restringir apenas às dos “vencidos do catolicismo”, mas também à problemática mais vasta e radical do ateísmo e agnosticismo contemporâneos. Como formulei na Introdução à minha tese: “A questão de Deus, do conhecimento de Deus, da influência que Deus deve ter na vida de cada um e da sociedade, quando não é hoje frontalmente atacada, é tida por inútil. Por isso a fé cristã é hoje chamada a dar as razões da sua esperança (cf. 1 Pd 3,15) de modo muito preciso não só no domínio do humanismo teórico, mas também ao nível existencial da vida concreta dos homens.”⁶ Daí formular a pergunta a que desejaria responder com a minha investigação: “Que significado existencial tem acreditar-se em Deus? Que situação de vida e que projecto de vida estão implicados na fé cristã em Deus?”⁷

Gostaria de esboçar rapidamente as conclusões a que cheguei, considerando-as neste momento à luz das grandes preocupações que eram as minhas quando me decidi a empreender o meu trabalho. Terá valido a pena todo esse esforço e tempo dispendidos? Como se poderão verter as pers-

⁵ André MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris: Études augustiniennes 1968.

⁶ Henrique de NORONHA GALVÃO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, 13.

⁷ *Ibid.*

pectivas assim adquiridas para uma reflexão sobre as problemáticas da fé no mundo actual? Como nos pode inspirar St. Agostinho na missão cristã de iluminar a nossa cultura e as mundividências que esta veicula? Que fazer para que o fermento da fé renove por dentro uma cultura que sente a vertigem da decadência a ponto de pôr em dúvida a própria racionalidade? Será a razão verdadeira adversa da liberdade? Deverá demitir-se da procura da verdade uma razão que se quer livre?

Tenho esta tarefa muito facilitada porque de modo algum estou sozinho para a realizar. Acontece mesmo que o meu antigo mestre, agora Papa Bento XVI, se tem empenhado, com todo o brilho e eficiência da sua vasta cultura e profunda fé, na missão de dar resposta às prementes necessidades civilizacionais do nosso tempo. E fá-lo inspirando-se claramente na experiência e sabedoria do antigo bispo de Hipona. O tempo de que disponho não me permitirá mais do que escolher alguns aspectos que me parecem exemplares do modo como, através do pensamento de Joseph Ratzinger Bento XVI, a inspiração agostiniana nos pode ajudar hoje, como já aconteceu múltiplas vezes no passado, a encontrar o caminho justo para ir ao encontro das perplexidades da sociedade em que vivemos.

II

Em primeiro lugar, gostaria de mostrar qual o contributo de St. Agostinho para a compreensão do conhecimento existencial de Deus, tal como a análise e interpretação das *Confissões* me permitiu determinar.

De um modo geral, é conhecida uma estrutura recorrente em diversas narrativas, e que a semântica estrutural estabeleceu com rigor. Há uma primeira fase em que tudo é falso, em que os valores se apresentam de sinal invertido em relação ao que verdadeiramente lhes é próprio, até que se dá uma crise dramática que obriga a corrigir a situação. Na nova fase que se segue, a verdade impõe-se e os valores são devidamente qualificados. Se primeiro parecia que a falsidade iria vencer, a crise fará que os falsos valores sejam denunciados e os verdadeiros reconhecidos. Ora não será exactamente essa a estrutura implícita nas *Confissões*, ainda que não se mostre de forma linear no modo como a narrativa se desenvolve? Com efeito, esta opera através de aproximações diversas aos acontecimentos, quer pela re-

cordação do que aconteceu no passado, quer pela sua valoração actual, quer por considerações que, dessas experiências antigas, procuram colher os ensinamentos agora nelas reconhecidos por uma atitude sábia, quer pela oração que invoca o poder criador de Deus, lhe dirige a confissão das culpas, ou o louva pela sua grandeza e beleza, pela sua bondade, e pela sua obra misericordiosa de salvação dos pecadores.

Se deciframos o modelo dentro do qual a acção se desenvolve nas *Confissões*, descobrimos que essas duas situações contraditórias, uma falsa e outra verdadeira, aí se confrontam numa evolução que leva da primeira à segunda através da profunda crise que foi a conversão de Agostinho. O que o autor nos diz, sem cessar, é que na primeira situação, antes da conversão, tudo ou quase tudo estava errado, e que as suas próprias apreciações em nada correspondiam ao valor real dos acontecimentos. Mas tudo se ajusta após surgir a valoração correcta das realidades da vida pela conversão à sabedoria. Imediatamente nos assalta ao espírito a pergunta: qual foi o elemento determinante que teve o poder de tudo pôr em causa na sua vida, de o ter levado a considerar as circunstâncias em que vivia de outra maneira e, sobretudo, a adoptar atitudes diametralmente opostas ao que sentia, pensava e fazia anteriormente? Em que consistiu afinal a conversão do professor de Retórica que tinha chegado ao topo da sua carreira na cidade de Milão, então residência do Imperador romano?

O elemento determinante para a conversão, que responda a todas estas perguntas, só pode ser o conhecimento existencial de Deus. Mas para que este se tornasse acontecimento foi necessário um longo percurso de vida em que não surgem apenas episódios no seio da sua família ou durante a sua formação na escola e integração na sociedade, mas em que surge um confronto constante com as condições culturais e religiosas do seu tempo. O Império Romano ainda parece manter-se, mas nota-se já na vida do dia-a-dia a corrupção própria das sociedades em declínio. O cristianismo desenvolve-se ao lado de costumes pagãos, e as influências do Oriente através de escolas filosóficas e de seitas cria todo um ambiente de concorrência entre mundividências que se contaminam entre si ou se tentam excluir umas às outras.⁸

⁸ Reflexo dessa situação é sobretudo a obra de St. Agostinho *De civitate Dei*, disponível em tradução portuguesa: *A cidade de Deus*, 3 vols., Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian ³2006, ³2008, ³2008.

É importante perceber qual o itinerário do jovem Agostinho, entre uma formação cristã recebida de sua mãe, formação que ele nunca rejeitará, e as solicitações de um tempo em desagregação por entre as quais o aluno superdotado ou o professor cheio de êxito procura o seu caminho. Pela mão de Cícero descobre a filosofia no seu sentido originário de amor à sabedoria, sentindo-se desafiado a procurar mais, a não se dar por satisfeito com o simples jogo retórico da sua arte, posta tantas vezes por ele próprio e pelos seus alunos ao serviço de objectivos não recomendáveis. Tenta o seu caminho numa seita de aparente sucesso, a dos maniqueus. Fazendo ostentação de alta intelectualidade, estes procuram com as suas crenças e teorias fornecer um substituto à fé cristã e sua doutrina. Mas tudo acaba em frustração. Finalmente, Agostinho desilude-se da possibilidade de encontrar a verdade, aderindo à escola filosófica da Nova Academia de Roma e ao seu cepticismo. Entretanto os meios expressivos da Bíblia não lhe parecem estar à altura dos requintes da eloquência que dominava e da cultura clássica em que fora iniciado e agora ensinava.

Que aconteceu para que Agostinho se desenvencilhasse desse emaranhado de situações, influências e equívocos? Ao querer apreciar a eloquência do bispo de Milão, St. Ambrósio, ele faz a descoberta de uma maneira nova de ver as coisas, transmitida por um grande espírito, educado na melhor tradição romana, aberto à filosofia do último grande filósofo na tradição grega, Plotino, e sobretudo vivendo e proclamando a fé cristã de um modo autêntico e convincente. Agostinho percebe que está aí aquilo que sempre tinha procurado e, à sua luz, aprende a distinguir o que, na cultura do seu tempo, era válido e verdadeiro e o que não passava de expedientes de espíritos decadentes.

Ao mesmo tempo que aprofunda a nova visão das coisas que lhe permite ultrapassar o impasse em que se encontrava, torna-se capaz de perceber a autenticidade e importância de realidades tão simples como a fé cristã e a sua expressão bíblica, realidades que só repugnam a um estilo fútil de vida e ao carácter artificial e orgulhoso das seitas, como o maniqueísmo que rejeita a fé em Deus para depois exigir que se acredite em coisas as mais abstrusas. Será pela purificação do seu espírito através de uma fé esclarecida e de uma verdadeira sabedoria humana, que Agostinho chegará à percepção de que só em Deus se encontra a luz da verdade cujo perfeito conhecimento só é possível mediante a fé em Jesus Cristo.

Poderia ser dirigida à actual sedução por uma falsa gnose, a crítica que faz aos maniqueus de acreditarem nas coisas mais extravagantes, ainda que envolvidas numa pretensa intelectualidade, ao mesmo tempo que rejeitavam a fé simples e autêntica do cristianismo que corresponde afinal às exigências mais profundas do espírito humano. A Bíblia tem o poder de se tornar acessível aos simples e constituir simultaneamente, pela sua profundidade, um permanente desafio aos espíritos mais elevados e às inteligências mais argutas. Nessa capacidade de aceitar as coisas simples e autênticas reconhecerá Agostinho a virtude da humildade, imprescindível para se tornarem possíveis os mais altos voos do espírito. É no amor à realidade como tal, sem as distorções a que falsos interesses a pretendem sujeitar, que ele reconhecerá o respeito pela criação de Deus que a soberba humana pretende subverter. Não constituía, afinal, uma tentativa de fugir à responsabilidade pelo mal cometido, a afirmação maniqueia da origem transcendente do mal que assim se imporia, sem culpa pessoal, aos comportamentos humanos? Na sua crítica ao maniqueísmo, Agostinho vê com grande lucidez aquilo que permanecerá a característica fundamental de todo o pensamento ideológico: a racionalização de interesses próprios inconfessáveis. Por isso só a confissão, com o amor da verdade que esta implica, poderá ser o meio de superar tais armadilhas da soberba. No contexto desse amor à verdade na procura da sabedoria, o conhecimento de Deus acabará por se impor a Agostinho. Pela humildade é purificado e encontra o acesso à realidade tal como ela é, em vez de se perder nas construções de um espírito que procura uma total e totalitária autonomia, a qual se revela afinal como perigosamente falsa e destruidora.

Mas, deste modo, o caminho a percorrer ainda não está inteiramente definido. Do ponto de vista do meio cultural em que vivia, Agostinho tinha que refazer a própria cultura que, tal como ele a conhecia, tinha perdido as suas referências fundamentais. Sabemos que o jovem ávido de conhecimento leu, como nos diz nas *Confissões*, os livros platónicos, não sendo possível perceber se, entre eles, haveria algum do próprio Platão ou se se tratava apenas dos neoplatónicos. De Aristóteles conheceu pelo menos as *Categorias*. E, partindo de autores como Cícero e Varrão, a sua cultura filosófica foi certamente muito vasta. Mas o que se lhe impõe como importante e decisivo é reencontrar aquelas bases últimas do pensamento, que lhe permitiriam evitar quer a superficialidade fútil da sociedade em que vivia,

quer as deformações gnosticistas de algumas seitas. Por isso, logo a seguir à sua conversão, ele se retirou para um sítio isolado com os seus amigos, juntamente com os quais deu forma aos diálogos filosóficos com que pretendia estabelecer as bases sólidas do seu novo acesso à verdade. Mediante a sua fé cristã adquirira uma nova confiança na razão, na capacidade de esta conhecer a verdade.

Agostinho há-de mesmo convencer-se de que as grandes intuições dos grandes filósofos gregos estão em consonância com a revelação cristã. Não foi o mesmo Deus que formou o espírito humano, com a sua profunda exigência de verdade, e que nos enviou o seu Logos em Jesus Cristo? Chegou a atribuir a Platão uma percepção de Deus que está em consonância com a fé trinitária que Jesus Cristo nos revelou. Segundo nos diz, já o autor grego “era de opinião que só Deus é o autor de todas as naturezas e o doador da inteligência e o inspirador do amor pelo qual se vive no bem e na felicidade”.⁹ Não será esta tríade já o anúncio do Deus trino e uno da Revelação? A partir dela há-de Agostinho elaborar a sua doutrina trinitária, em que o Pai se revela como a origem do ser pela criação, o Filho se dá a conhecer pela encarnação como a palavra e a luz da verdade, e o Espírito se comunica como a fonte do bem para o qual tende todo o amor.

Por outro lado, o princípio da lógica neoplatónica da implicação-preponderância leva-o a entender o *ser* sempre em íntima conexão com o *conhecer* e o *amar*. Na tríade *ser-conhecer-amar* podemos dar preponderância a um destes três elementos. Mas em cada um deles estão sempre implícitos os outros dois. Uma perspectiva que se tornará também fecunda na visão do mistério trinitário de Deus em que as pessoas divinas só como relação entre si são o único Deus.

Estes dois aspectos iremos reencontrá-los no ensino de Joseph Ratzinger: a) A convicção de que é missão da fé cristã conduzir de novo a nossa cultura a uma apreciação, sem restrições, da razão humana, não limitada pelo dogma positivista que pretende reduzi-la ao domínio do experimentável que ela pode dominar, mas aberta a tudo o que se lhe oferece como verdadeiro, correspondendo o conhecimento de Deus à sua mais alta

⁹ *De civitate Dei* VIII 25 (PL 41, 338): “...cui (sc. Plato) neque naturarum auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator”; *ibid.* VIII 4 (*ibid.*, 228s): “causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi”. Cf. Goulven MADEC, *Le Dieu d'Augustin* (Philosophie et Théologie), Paris: Cerf 2000, 106.

dignidade. b) Uma consideração do *ser* que revela sempre a sua íntima conexão com o conhecimento da *verdade* e com a prática do *amor*, com um *logos* que é *ágape*, como gosta de dizer.

Para Agostinho o conhecimento de Deus não pode permanecer apenas no plano intelectual. Para se tornar existencialmente autêntico, é preciso ser assumido na vida humana concreta, num projecto para o presente e para o futuro. Só através da decisão pessoal, a luz de Deus se torna *lux securitatis*, uma luz que dá solidez a toda a vida que se torna verdadeira. Com efeito, só aquele que se decide por Deus ficará livre para dar as autênticas valorações às realidades da vida, fazendo através da verdade reencontrada da vida a experiência da verdadeira liberdade. A *memoria* entra aqui com um papel fundamental pois é nela e por ela que Agostinho retoma todo o seu passado para nele reapreciar devidamente aquilo que lhe dava alegria ou tristeza, e é apreciado agora depois da conversão com sinal contrário. O que era ocasião de uma falsa alegria origina-lhe agora tristeza, à luz da verdade, como à luz da mesma verdade o que era ocasião de uma falsa tristeza lhe causa agora alegria. Só na verdade encontra assim a liberdade, a *libertas*, reconhecendo que tudo o que era falso o mantinha de facto escravizado ao costume, à *consuetudo*, em que uma falsa alegria o afastava da verdadeira felicidade. Com efeito, que é a felicidade senão *gaudium de veritate*, a alegria acerca da verdade? A existência natural de um tal amor à verdade é tão real, observa St. Agostinho, que mesmo aqueles que gostam de enganar, não gostam de ser enganados.

O factor que, mediante a crise da conversão, corrigiu a valoração das realidades da vida foi o conhecimento da verdade. Mas esta verdade, como luz transcendente capaz de iluminar todas as realidades criadas, só pode encontrar-se no próprio Deus. Sem conhecimento de Deus não é possível a sabedoria que está na origem da maneira correcta de viver em ordem à autêntica liberdade e felicidade.

III

Quando se acompanha o itinerário de pensamento de Joseph Ratzinger facilmente se percebe nele, como já comecei a mostrar, a influência de St. Agostinho. Pode-se dizer que existe uma semelhança entre os tempos *fin de siècle* em que viveu o Padre da Igreja e os actuais em que vive Joseph Rat-

zinger, Papa Bento XVI. São hoje claros os sinais de uma época de crise, em que uma forma de civilização e de cultura entra em declínio para dar origem a uma outra. A começar pelo facto de se pôr em causa a própria razão, em toda a sua amplitude e profundidade, como poder real de se chegar à verdade enquanto condição objectiva de uma autêntica vida humana.

Assim como Agostinho, pela conversão à sabedoria da fé, despertou para o poder que a razão tem de chegar à verdade, assim também Joseph Ratzinger adoptou como lema a expressão da 3ª carta de S. João, v. 8, *cooperatores veritatis*, empenhando-se em mostrar como só pela procura da verdade a razão encontra a sua verdadeira dignidade. A verdade de que aqui se fala não é pura teoria, é algo que tem a ver com o fazer, com o *operare*, um *operare* que é realizado na comunidade eclesial, donde o plural *cooperatores*. O mesmo acontece com St. Agostinho, para quem a verdade conhecida só se torna verdadeira sabedoria que salva quando Deus é acolhido como *lux securitatis*, ou seja, mediante uma adesão não apenas da mente mas também da vontade e de toda a vida. O que se pode aprender com o Apóstolo S. João, mas que assume simultaneamente um sentido preciso na perspectiva da filosofia platónica, pois para esta só o semelhante pode conhecer o semelhante. Por isso só aquele que conforma a sua vida à verdade está em condições, não apenas de vislumbrar a verdade de longe,¹⁰ mas de a conhecer intimamente, como algo a que se pertence. E uma verdade assim praticada só tem sentido na comunidade eclesial daqueles que nela encontram a sua verdadeira unidade.

São vários os domínios em que Ratzinger tem feito a reivindicação de um conhecimento que não abdique da razão, na situação actual em que se pretende construir um pseudoconhecimento sem a procura da verdade. Neste caso, trata-se afinal de uma racionalização ideológica de interesses e desejos, absolutizados pela soberba de quem se quer colocar no lugar de Deus, em vez de o reconhecer, pela humildade, na sua transcendência absoluta.

Quando Ratzinger se insurge contra uma concepção de evolução que pretende explicar a origem de tudo, remetendo tudo ao puro acaso, ele começa por mostrar o contra-senso que isso significa. Com efeito, “a razão não pode proceder de outra maneira senão pensando também o irracional de acordo consigo mesma, de modo portanto racional... e deste modo erigir, im-

¹⁰ Cf. *Confissões* VII 21.27.

plicitamente, o primado da razão que acabara de negar.” Reportando-se à afirmação de S. João de que “no princípio era o Logos“, conclui: “Hoje, como outrora, a fé cristã é a opção pela prioridade da razão e do razoável”. Também hoje a fé cristã pretende salvaguardar o horizonte de sentido, de *Logos*, não só da existência humana mas de todo o cosmos, de toda a realidade.¹¹

Um outro domínio de intervenção de Joseph Ratzinger é o do Direito e da Política, de que se pode tomar como exemplo o diálogo que manteve com o filósofo Jürgen Habermas, na Academia Católica de Munique em Janeiro de 2004.¹² Partindo da verificação de que “os poderes particulares da política, da economia e da cultura surgem cada vez mais interdependentes” e do “desenvolvimento das possibilidades do ser humano, do seu poder de fazer e de destruir”, conclui que estamos colocados “perante a questão do controlo jurídico e moral do poder”.¹³ As respostas que possam ser dadas quer pela religião quer pela razão defrontam-se com patologias que podem ser ou da religião ou da razão. Daí defender “uma necessária correlatividade entre razão e fé, razão e religião, ambas convidadas a uma depuração e regeneração recíprocas, ambas precisando uma da outra, e ambas com o dever mútuo de o reconhecer”.¹⁴ Na última lição em Regensburg Ratzinger referiu-se particularmente à grave patologia da religião que consiste na violência e para a qual só há a solução de uma racionalidade que procure e proponha a verdade.

Comentando o livro publicado pelo actual Papa *Jesus de Nazaré*,¹⁵ o exegeta protestante Roland Deines¹⁶ ligava ao que ele havia afirmado em

¹¹ Cf. Joseph RATZINGER, *Fé-Verdade-Tolerância. O Cristianismo e as grandes religiões do mundo* (Traduções 2), Lisboa: Universidade Católica Editora 2006, 160ss.

¹² Publicado em tradução portuguesa com o título: *Diálogo de Jürgen Habermas e Cardeal Joseph Ratzinger. Em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional*, in: Estudos. Revista do CADC, Nova série 3(2004)57-66. Cf. também o diálogo posterior do então Cardeal J. Ratzinger com o historiador italiano Ernesto Galli sobre “História, política e religião” em Outubro de 2004 no âmbito do encontro organizado pelo *Centro di orientamento politico* presidido por Gaetano Rebecchini, e publicado em *Il Foglio* de 27 e 28 de Outubro de 2004.

¹³ *Ibid.*, 57.

¹⁴ *Ibid.*, 65.

¹⁵ Joseph RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007. Trad. port. Joseph RATZINGER - BENTO XVI, *Jesus de Nazaré*, Lisboa: A Esfera dos Livros 2007.

¹⁶ Sigo o manuscrito, amavelmente cedido pelo Autor, da intervenção de Roland Deines com o título *Can the “Real” Jesus be Identified with the Historical Jesus?* num Colóquio sobre o livro *Jesus de Nazaré* que ele próprio organizou na universidade de Nottingham. O texto, remodelado, encontra-se agora também publicado neste número da *Didaskalia* (pp. 11-46). Sobre a discussão despoletada na Alemanha pelo livro *Jesus von Nazareth*, cf. entre outros: Jan-Heiner Tüch (Hg.), *Annäherungen an “Jesus von Nazareth”*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern: Grünewald 2007; Helmut HOPING - Michael SCHULTZ (Hg.), *Jesus und der Papst. Systematische Refle-*

Regensburg o facto de o autor não o ter querido escrever e publicar na qualidade de Pastor universal da Igreja (cf. *supra*, p. 16 s). Desta forma ficava mais clara a sua intenção de apresentar a fé como algo que se não impõe mas apenas se oferece a uma racionalidade livre. O resultado foi que a generalidade dos exegetas, sejam católicos ou protestantes, em exercício ou já jubilados, sobretudo na Alemanha, se sentiram convidados a pronunciar-se sobre o livro. (Cf. *supra*, p. 32) Lendo-se todo esse leque de tomadas de posição as mais variadas, fica-se assim com o espectro das diferentes posições exegéticas actuais.

O próprio título da obra tem uma intenção precisa pois a expressão *Jesus de Nazaré* é geralmente utilizada para significar a figura de Jesus tal como, pretensamente, é determinada pela metodologia histórica, no entendimento que dela se faz modernamente como ciência positiva, isto é, só admitindo como seu objecto de estudo aquilo que pela experiência possa ser determinado. Facilmente se resvala então para um positivismo que se alarga ao princípio hermenêutico segundo o qual a experiência do próprio historiador serve de critério para avaliar a autenticidade das afirmações da Bíblia em geral e do Novo Testamento em particular. Assim, se aí é testemunhado algo que não tenha analogia com aquilo que a experiência do historiador reconheça como possível, então é porque essa afirmação não corresponde à verdade dos factos. No caso de se tratar de um historiador que seja deísta, para ele está fora de questão que se possa admitir uma intervenção de Deus na história, e toda a declaração num documento neotestamentário que a afirme, tem de ser reinterpretada para dar sentido segundo os parâmetros do historiador. Foi este o caso, precisamente, do primeiro historiador que utilizou um tal método para a interpretação dos evangelhos, nos finais do sec. XVIII, Hermann Samuel Reimarus. Um tal pressuposto hermenêutico deísta, quando não mais radicalmente racionalista, tem permanecido como característica de alguma exegese moderna.

É sabido como, à primeira euforia quanto às possibilidades da crítica histórica, se seguiu, nos inícios do sec. XX, uma profunda crise provocada sobretudo pelo livro de Albert Schweitzer, *História da investigação acerca da*

xionen zum Jesus-Buch des Papstes, Freiburg: Herder 2007; Thomas SÖDING (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort des Neutestamentlers*, Freiburg: Herder 2007; Id. (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Freiburg: Herder 2007; Karl Kardinal LEHMANN et alii, *“Jesus von Nazareth” kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger*, Münster: Lit 2007.

vida de Jesus.¹⁷ Aí ele mostrava como os exegetas que utilizavam um tal método, motivados pela preocupação de interpretar Jesus conforme as suas próprias ideias, chegavam a conclusões diversas e muitas vezes opostas. Cada autor era levado a declarar históricos os traços de Jesus que poderiam sustentar a sua interpretação. Ora, de facto, uma tal prática era incompatível com a exactidão objectiva exigida a um método científico.¹⁸ Só nos anos 50 um discípulo de Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann, empreendeu a reabilitação para a teologia de um método que, no caso de se manter dentro dos limites da sua competência, pode e deve ser usado para nos dar um melhor conhecimento da figura de Jesus. A essa chamada “nova questão do Jesus histórico” seguiu-se uma terceira protagonizada agora por exegetas de língua inglesa, nomeadamente americanos, para os quais, segundo a perspectiva do autor húngaro estabelecido no Reino Unido Geza Vermes, Jesus só pode ser visto como um judeu. Num artigo do *Times* de 19 de Maio de 2007, este historiador do judaísmo e do cristianismo neotestamentário acusou Ratzinger de, no seu livro, se ter mantido no âmbito da “segunda questão do Jesus histórico” porque, segundo ele, só os recentes historiadores de língua inglesa tinham desenvolvido a investigação dos antecedentes judaicos de Jesus, tornando assim finalmente possível reconhecer o verdadeiro significado da sua vida, que não podia ser outro senão o de um “galileu itinerante que curava, exorcizava e pregava” (*the historical Jesus – the Galilen itinerant healer, exorcist and preacher*). Trata-se de mais uma tentativa que visa recusar a interpretação de Jesus como Filho de Deus, própria do Novo Testamento. No caso da acusação de Gesa Vermes pode-se rejeitar logo a suposição que lhe serve de base, segundo a qual na Alemanha dos meados do sec. XX, em que Ratzinger se formou, não tinha havido inves-

¹⁷ Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1906, 21913, sechste Auflage mit eigener Vorrede 1951.

¹⁸ Cf. A. SCHWEITZER, *op. cit.*, 4: “... Assim encontrou cada época seguinte da Teologia os seus pensamentos acerca de Jesus, e não o poderia viver de outra maneira. E não apenas as épocas nele se encontraram a si mesmas: cada indivíduo o criou segundo a sua própria personalidade. Não existe qualquer empreendimento histórico mais pessoal que escrever uma vida de Jesus. A nenhuma vida se pode dar uma forma, a não ser que se lhe insuffle todo o amor ou todo o ódio de que se é capaz. Quanto mais forte for o amor, quanto mais forte for o ódio, tanto mais viva é a figura (*Gestalt*) que surge.” Comentando esta citação, diz Thomas SÖDING, *Notwendige Geschichtswahrheiten*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an “Jesus von Nazareth”*, p. 63: “A razão para a grande subjectividade de uma alegadamente objectiva vida de Jesus, vê-a Schweitzer na contradição entre método e interesse. O que vale para o interesse é o significado actual, o método porém conduz a uma historização de Jesus. Investigado com o instrumento da exegese histórico-crítica, ele permanece necessariamente uma figura de um passado distante. Para que lhe seja insuflada vida, tem o exegeta de se tornar activo.”

tigação significativa sobre o judaísmo no tempo de Jesus. Presente na última reunião dos antigos alunos de Ratzinger em Castel Gandolfo, um dos maiores historiadores protestantes do Novo Testamento, Martin Hengel, aliás da mesma idade que o Papa e sempre por ele apreciado e estudado, recordava os seus estudos sobre o judaísmo e como, ainda recentemente, tinha iniciado uma história em vários volumes sobre os inícios do cristianismo, publicada juntamente com Anna Maria Schwemer, precisamente com um volume sobre “Jesus e o judaísmo”.¹⁹ Não só dele, mas também de outros autores alemães de meados do sec. XX foram várias as investigações sobre os antecedentes judaicos da vida de Jesus. Mas a pergunta pertinente a fazer, e que revela todo o fundo ideológico desta tentativa de reduzir o significado de Jesus ao de um judeu entre os judeus, foi dirigida a Geza Vermes pelo aluno de Martin Hengel, o já citado Roland Deines, actualmente professor em Nottingham: o que pensa Geza Vermes do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob? Ou seja, estará ele disposto a admitir que Deus pode intervir na história dos homens e que intervém de facto deixando nela as marcas da sua acção? Esta fé em Deus é constitutiva de se ser judeu. (Cf. *supra*, p. 14 ss) Se Jesus era um verdadeiro judeu então tinha necessariamente esta fé. Mas, na pressuposição desta fé, não tem sentido negar de antemão que Deus interveio em Jesus Cristo na história dos homens, alegadamente pela simples razão de que o não poderia ter feito, tornando-se assim impensável que Jesus fosse realmente o Filho de Deus.

Ratzinger, aliás, já no seu próprio livro dá a resposta antecipada a esta objecção através do diálogo que trava com o judeu americano Jacob Neusner. É este um autor que tem procurado ele próprio o diálogo com os cristãos, numa base de respeito mútuo. Imaginando-se contemporâneo de Jesus, escutando-o e procurando perceber o que distinguia Jesus daquilo a que chama o “Israel eterno”,²⁰ chega à conclusão de que esse elemento distintivo era o próprio “eu” de Jesus, dado que esse “eu” implicava a sua igualdade com Deus.²¹ Ora precisamente esta identificação de Jesus com Deus significava a superação do judaísmo tal como tinha existido até aí. O que

¹⁹ *Geschichte des frühen Christentums, Bd. 1: Jesus und das Judentum*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

²⁰ J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*, 135: “O seu respeito perante a fé cristã e a sua fidelidade ao judaísmo levaram-no a procurar o diálogo com Jesus.”

²¹ *Ibid.*, 336s.

leva Jacob Neusner a não aceitar Jesus para permanecer fiel ao “Israel eterno”.

Esta a questão central do livro *Jesus de Nazaré*. Denunciar como não científica a pressuposição de que Deus não pode actuar na história dos homens, se não mesmo que Deus não existe, devendo a vida de Jesus em qualquer caso ser interpretada pela ciência *etsi Deus non daretur*, como se Deus não existisse. Simplesmente a natureza deste pressuposto não cai sob a competência de qualquer ciência positiva, estatuto que a ciência histórica pretende ter no seu entendimento moderno. É de uma idêntica ordem de conhecimento que supera a ciência, seja aceitar que Deus existe seja afirmar que não existe ou então que, mesmo existindo, não pode actuar na história. Portanto, para uma ciência positiva nada impede que se parta da pressuposição de que Deus existe e de que Deus pode deixar as marcas da sua actuação ao longo da história. Daí o desafio de Ratzinger a que se faça ciência não como se Deus não existisse, *etsi Deus non daretur*, mas na pressuposição de que Deus existe, *veluti si Deus daretur*. É sobretudo sobre esta questão, a do encontro entre ciência e fé, que decorre actualmente a discussão sobre o livro de Ratzinger na Alemanha.²² Rudolf Deines, comentando dúvidas levantadas sobre a catolicidade deste livro, afirmou com mais precisão que a obra de Ratzinger é ecuménica (cf. *supra* p. 23, n. 33); ela toca mesmo a questão decisiva para todos os crentes, sejam cristãos, judeus ou muçulmanos, perante as pretensões de uma ciência histórica que se pretende apresentar no seu agnosticismo ou ateísmo como a única realmente válida.

Na Alemanha começa-se já a falar de uma “quarta questão do Jesus histórico”, na base de estudos recentes sobre a “hermenêutica da recordação” (*Hermeneutik der Erinnerung*).²³ É esta uma perspectiva de claras ressonâncias agostinianas e que vem dar plausibilidade e enquadramento a uma antiga reivindicação de J. Ratzinger: de que o verdadeiro conhecimento de Jesus nos é dado pela recordação da Igreja à luz do Espírito, segundo a promessa de Jesus, em Jo 14,26: “... o Espírito Santo... há-de recordar-vos tudo o que Eu vos disse.” (Cf. Jo 14,17; 16,13s) Um tipo de recordação

²² Cf. Thomas SÖDING, *Notwendige Geschichtswahrheiten. Ratzingers Hermeneutik und die exegetische Jesusforschung*, in: J.-H. TUCK (Hg.), *Annäherungen an “Jesus von Nazareth”*, 70. O autor nota que esta obra de J. Ratzinger constitui um acontecimento na história da Igreja, porque nunca tinha sido apresentado, de maneira tão clara e tão concreta, o significado construtivo da razão para a fé, e assim da teologia para a Igreja, pelo mais alto representante do magistério romano-católico.

²³ Cf. *ibid.*, 77ss.

que permitiu aos discípulos entender o episódio da expulsão dos comerciantes do Templo, só após a ressurreição de Jesus, segundo nota o mesmo evangelista (Jo 2, 22). Terá chegado o tempo de ultrapassar o dilema artificial, criado no sec. XVIII, entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Se a fé é um conhecimento certo, como diz a Carta aos Hebreus 11,1, então o Jesus real é aquele que a fé nos faz reconhecer como Filho de Deus. E fazer uma interpretação de Jesus como se fosse um simples homem, já não é falar do Jesus que realmente existiu na história.²⁴

No sentido do princípio agostiniano da implicação-preponderância, Ratzinger não se tem limitado a revalorizar a razão como capacidade de conhecer a verdade em toda a sua amplitude. Reconhecer também ao amor a sua importância central e decisiva, como o fez na sua primeira encíclica, é pilar essencial dessa reconstrução das próprias bases da nossa cultura. Não como se o amor fosse realidade diversa do ser ou do conhecer, mas reconhecido antes na sua decisiva identidade ontológica e gnoseológica. Num estudo em que analisa e actualiza a concepção agostiniana da *vera religio*, isto é, da religião que procura a verdade da divindade a que presta culto, traduzindo-a numa ética de vida, conclui Ratzinger de um modo que resume o fundamental do seu pensamento: “A tentativa, nesta crise da humanidade, de dar um novo sentido à ideia do Cristianismo como *religio vera* tem, por assim dizer, de apostar tanto na ortodoxia como na ortopraxia. O seu conteúdo mais profundo deverá consistir hoje... em que amor e razão, como pilares fundamentais da realidade, sejam conduzidos à sua unidade: a verdadeira razão é o amor, o amor é a verdadeira razão. Na sua unidade são o verdadeiro fundamento e a finalidade de todo o real.”²⁵

Voltando à *intelligentsia* católica dos meus tempos de juventude, nos anos 50, e à sua crise a seguir ao Vaticano II, verifico que o seu único representante ainda hoje com intervenção pública, João Bénard da Costa, tem mostrado uma receptividade à palavra do Papa actual que pode ser indício de como esta vem ao encontro das perplexidades culturais e espirituais do nosso tempo, que a sua geração tão agudamente sentiu. Exemplifico com o seu comentário entusiasta à segunda encíclica do Papa sobre a esperança,

²⁴ Cf. J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth*, p. 20ss.

²⁵ J. RATZINGER, *Fé-Verdade-Tolerância*, 162s.

“esta poderosa encíclica em que, dos autores não canónicos, Santo Agostinho é o mais citado...” Depois de enumerar os vários filósofos, antigos e modernos, que são referidos, nota ainda como o autor da encíclica explica uma representação, recorrente nos antigos sarcófagos, que figura Cristo como pastor e também como filósofo, entendido este como “aquele que sabia ensinar a arte essencial: a arte de viver e a arte de morrer”, sendo representado com o bastão do viandante. E continua o seu comentário: “O Vigário de Cristo na Terra não é Cristo e sabe-o bem. Mas a ele lhe cabe ensinar, com o seu bastão, a arte de viver e de morrer, como a ele lhe cabe, com o seu cajado, amparar-nos no caminho, Pastor que também é, desde que Cristo disse a Pedro: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. De Pedro é Bento XVI o sucessor.”²⁶ Tais palavras de um “vencido do catolicismo” são também elas sinal de esperança.

Comecei com uma referência ao Seminário dos Olivais, permitam-me que termine com algumas palavras acerca da Faculdade de Teologia onde tenho ensinado, e sobre a sua vital importância para a Igreja e sociedade actuais. St. Agostinho não teria tido a sua importância decisiva para superar a crise resultante das invasões do sec. IV e colocar as bases cristãs da Europa, sem a sua formação e actividade de professor de Retórica, o equivalente então a um professor universitário, e que ele fez frutificar no aprofundamento pessoal da cultura filosófica e bíblica, no conhecimento das grandes tradições teológicas do tempo e na elaboração de uma espiritualidade monástica. Também a acção do actual Papa confirma como uma formação teológica genuinamente académica é imprescindível para uma pastoral eficaz da Igreja. Já o Padre Honorato Rosa, quando alguém acusava de demasiado teórica a formação para o ministério sacerdotal que recebíamos, defendendo que verdadeiramente importante era a preparação prática para a pastoral, costumava responder que não há nada mais prático do que ter ideias claras. O que não quer dizer, evidentemente, que um dos ramos da Teologia a tratar com exigência académica não seja a Teologia Pastoral. Também esta tem uma grande necessidade de ideias claras. O serviço da fé, hoje, não prescinde de uma fundamentação que só as disciplinas teológicas dão capacidade para efectuar, pelo *habitus* científico que asseguram.

²⁶ *Em esperança somos salvos*, in: Público 16.12.2007, P2, p.11.

Que isto desperte para uma consciência ainda mais viva da insubstituível importância da Faculdade de Teologia, que só cumprirá a sua missão se lhe forem dados meios e condições que lhe permitam fazer investigação séria e docência académica exigente. E acrescentaria que, pela sua importância estratégica do ponto de vista evangélico e eclesial, nenhum motivo é aceitável para que isso não aconteça. Quando houver dificuldades a superar, faço votos por que se considere a excelência académica da Faculdade de Teologia a prioridade das prioridades, também do ponto de vista pastoral. E o que se diz da Teologia vale também para a Filosofia. A qualidade da presença cristã no nosso meio exige uma seriedade da investigação teológica e filosófica de que se não pode abdicar. Grandes cataclismos na história da Igreja se ficaram a dever, muitas vezes, ao desfasamento entre o modo rotineiro de viver e pensar a fé e as novas exigências civilizacionais e culturais do tempo. O concílio Vaticano II quis preveni-lo para a nossa época. Mas foi apenas um começo. Julgo que o mais importante está ainda por realizar. Basta considerar a radicalidade das questões que a nossa vida cultural, social e política coloca e os sofismas da argumentação usada para fazer vingar a ideia de que os fundamentos éticos da nossa vida comunitária são coisa do passado. Sem uma discussão clara, arguta e fundamentada dessa argumentação, que está ainda em grande parte por fazer, toda a acção eclesial, por mais habilidosa que pretenda ser, estará votada ao fracasso.

Como St. Agostinho realizou no passado e Bento XVI repete nos dias de hoje, é necessário relançar as próprias bases da nossa cultura e civilização. Sem uma conversão à sabedoria que procure desinteressadamente a verdade, não é possível desfazer os ardis das construções ideológicas ao serviço de vários interesses que nos procuram escravizar. Só a verdade liberta. Mas em cada contexto epocal essa verdade tem de ser reflectida de forma culturalmente convincente. Não esqueço que só a Graça tem o poder de realizar o Reino de Deus pela sacramentalidade da Igreja. Mas o próprio Doutor da Graça, St. Agostinho, sabia que toda a palavra e todo o sinal têm de interpelar a fé de uma forma que não só esclareça mas também seja capaz de convencer. A confusão é própria do erro, só a distinção da luz faz ver a verdade. Por isso o autor das *Confissões* explica, no livro XIII, que também a nova criação que é a Igreja se realiza pela separação da luz das trevas, uma obra que recebe a eficácia de Deus mas não dispensa a acção inteligente dos que Deus chama a colaborarem consigo. Também a inteligência da acção pertence à sacramentalidade da Igreja.