

Teologia e Ciência da Religião têm mantido relações nem sempre harmônicas desde que a última se impôs na academia. Após perder sua antiga *ancilla* (Filosofia), a Teologia vê-se agora desafiada a disputar espaço no espectro multidisciplinar da Ciência da Religião. Mas será esse seu lugar de direito? Muitos mal-entendidos campeiam essa difícil relação. Por isso, antes de ensaiar possíveis soluções à questão, penso ser prudente delimitar adequadamente os vários ângulos dessa abordagem.

Difíceis consensos

A 6 de novembro de 1998, o Conselho Federal de Educação emitiu, finalmente, um parecer positivo ao reconhecimento das faculdades de teologia existentes no país. A primeira instituição a se beneficiar dele foi a Faculdade de Teologia de São Leopoldo-RS.² A nota interessante da decisão são as três razões alegadas pelos pareceristas para justificar seu voto a favor: a) porque a teologia já faz parte da cultura brasileira; b) porque seria um contra-senso não reconhecer aqui títulos acadêmicos que são reconhecidos no exterior; c) porque o recente processo de regulamentação do ensino religioso exigirá um grande número de professores: e quem os formará – pergunta-se o perito do MEC – senão as Faculdades de Teologia?

Nossos conselheiros nem se deram conta na ocasião, mas, graças à terceira razão alegada, acabavam de deitar lenha numa fogueira que já vai se tornando secular: o confronto/diálogo entre teologia e ciências da religião. Afinal, a teologia não é um discurso tipicamente confessional? Como pode, então, formar docentes para o ensino religioso se este, por princípio, é uma área de conhecimento não vinculada a nenhuma instituição religiosa?

A questão somente se resolve se a confessionalidade for totalmente desvinculada do que normalmente chamamos de teologia. Mas se assim o fizermos, por que insistir ainda no termo “teologia”? Por que não dizer simplesmente que, no ambiente universitário e segundo os critérios de aferição admitidos na academia moderna, só há espaço para uma (ou várias) ciência(s) da religião? Ademais, uma teologia que leve a sério o pensamento científico e dele participe não deixa de ser teologia; mas se renunciar a sua confessionalidade, será ela ainda “teo”-lógica?

Qualquer resposta a tais questionamentos não obterá consenso, quer entre teólogos, quer, muito menos, entre pesquisadores da religião. Por isso, pode ser interessante prestar atenção ao que diz, por exemplo, o *Dictionnaire critique de Théologie*, lançado em 1998 pelas *Presses Universitaires de France* – algo como a Editora da USP entre nós. Nós destacaríamos pelo menos duas de suas particularidades: 1^a) trata-se de uma editora universitária da emancipada França que se dá ao luxo de publicar um dicionário de teologia. Por que o faz? (sinal dos tempos?); 2^a) já no

1 Este artigo foi publicado no livro organizado por Frank Usarski, *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. pp. 281-306.

2 A Faculdade de Teologia de São Leopoldo-RS está hoje incorporada na Escola Superior de Teologia (EST), pertencente à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

prefácio, o diretor da obra, Jean-Yves Lacoste, deixa claro o sentido restrito e preciso de teologia: “o conjunto de discursos e doutrinas que o cristianismo organizou sobre Deus e sobre sua experiência de Deus”. Sem negar existência e racionalidade a outras práticas e discursos sobre Deus, o *Dicionário* reserva o termo em questão “para nomear os frutos de certa aliança entre o *logos* grego e a reestruturação cristã da experiência judaica”.³ Nesse sentido estrito, é difícil confundir teologia, filosofia e ciências da religião. Mas talvez fique mais fácil atizar o conflito latente que ronda suas fronteiras.

Parecem-me exemplares dessa tensão certas tentativas de definição das áreas de conhecimento aqui em jogo. É o caso da sugestão oferecida por Hans-Jürgen Greschat, eminente cientista da religião, no 1º item do 5º capítulo de seu *O que é Ciência da Religião?*⁴ Com a precisão que o distingue, Greschat detecta uma diferença essencial: os teólogos são especialistas religiosos, enquanto os cientistas da religião são especialistas em religião. A partir dessa afirmação, o autor desdobra de forma muito clara e didática as implicações dessa distinção. E o faz em um texto tão límpido que até nos facilita esboçar alguma crítica a suas considerações. A principal delas é que todas as distinções funcionam à medida que nos afastamos das incômodas fronteiras que delimitam ambos os saberes; de perto, nem tudo é tão preto no branco. Senão, vejamos:

1) Para Greschat, “os teólogos investigam a religião à qual pertencem, os cientistas da religião geralmente se ocupam de outra que não a própria”. O teólogo visa “proteger e enriquecer sua tradição religiosa”; os cientistas da religião “não prestam um serviço institucional, como os teólogos”, “não são comandados por nenhum bispo, nem obrigados a dar satisfação a nenhuma instância superior”. Na prática, porém, pode-se dizer que o ponto de partida do fazer teológico é geralmente uma pergunta crítica a sua tradição de origem, que nem sempre se resolve em mera “proteção” da mesma. Por outro lado, se ao menos pudermos aludir a Thomas Kuhn neste ponto, seria preciso reconhecer que a “ciência normal” também presta serviço a certas causas, submete-se a certas agremiações e depende de certos financiamentos que, não raro, perturbam o avanço do conhecimento em medida - muitas vezes similar às perturbações religiosas propriamente ditas.

2) Para Greschat, os cientistas da religião gozam de um arco potencialmente ilimitado na hora de escolher a religião à qual se dedicarão, só podendo ser contrangidos pela própria incompetência. Os teólogos, em vez, estão “condenados” (termo nosso) a conhecer em profundidade apenas a sua religião, só abrindo-se às outras em caso de necessidade. Isso é verdade, mas também ocorre que, após a escolha, o cientista da religião terá sua “liberdade” diminuída, já que não pode ser um especialista sério se continuamente escolhe novos objetos para aprofundar. Sendo assim, o nível de precisão e seriedade na pesquisa não nos parece diferir muito entre um teólogo que “sabia” previamente qual religião iria estudar e um cientista que já escolheu a religião que irá perseguir ao longo de sua carreira acadêmica.

3) Greschat também observa, com razão, que os teólogos estudam uma religião alheia a partir da própria fé, tomando a própria religião como referência. Com seus critérios, avaliarão se os demais sistemas são “mais próximos” ou “mais distantes” de sua própria tradição. No limite, diz Greschat, tais procedimentos impedem um

3 J.-Y.LACOSTE. *Dicionário crítico de teologia*, p. 9. A tradução e edição brasileira foi financiada pelo Ministério Francês da Cultura.

4 H.-J.GRESCHAT. *O que é ciência da religião?*, pp. 155-157.

verdadeiro conhecimento da fé alheia. Concordo com Greschat, embora seja possível notar aqui alguns níveis de aproximação. Não é tão raro que, a partir de um interesse inicialmente preconceituoso (ou, simplesmente, moldado pelo paradigma cristão), a própria ênfase da teologia cristã no primado da experiência (práxis) ocasiona uma virada no jogo. Por outro lado, ainda que, teoricamente, os cientistas da religião devam pesquisar uma crença alheia sem preconceitos, a questão que levanto é a mesma que o próprio Greschat já antecipa: “o quanto dessa liberdade eles suportam”? Como ir ao encontro do outro a partir de um ponto zero de expectativas e de critérios de discernimento (por exemplo, sem sofrer nenhuma influência da *denkform* ocidental)? É o próprio autor quem admite que “não apenas preconceitos religiosos, mas também atitudes intelectuais podem distorcer a compreensão de fenômenos pesquisados no âmbito da Ciência da Religião”.⁵ Em breve: talvez fosse mais justo para ambas as partes admitirmos que teólogos e cientistas da religião contamos com diferentes formas de, eventualmente, distorcer nosso objeto de estudo.

4) Por fim, nosso autor assevera que serão “os fiéis de uma determinada crença (...) a informar se entendemos adequadamente essa mesma fé”. Não consultar adeptos da religião pesquisada depõe contra a validade das descrições que fizemos dela. Os teólogos, em vez – garante Greschat – fazem seu discernimento partindo da própria fé e consideram falso o que se afastar dessa norma decisiva. Creio que neste ponto Greschat exagere na dose e aproxime a reflexão teológica da decisão magisterial (confusão que, a nosso ver, permeia implicitamente todo o trecho que estamos considerando aqui). De fato, o magistério hierárquico – principalmente no caso católico-romano – é investido desse poder dogmático, mas o mesmo não pode ser dito da teologia enquanto tal, em cujo arco cabem desde a teologia oficial do magistério (entre os católicos, apelidada durante séculos de *teologia escolástica*) até construções como a teologia latino-americana da libertação, a teologia asiática da harmonia, a teologia africana da inculturação ou a recente teologia *queer*. Basta citar nesta sede toda a ênfase que a teologia contemporânea voltou a depositar no sujeito da experiência de fé ou o destaque que a teologia da libertação sempre deu aos pobres como sujeitos da história e assim por diante. Também poderíamos lembrar renomados teólogos como Andrés Torres Queiruga, Edward Schillebeeckx, Roger Haight, Juan Luis Segundo, Raimon Panikkar e tantos outros, os quais se sentiriam muito desconfortáveis com a afirmação de que sobrepõem seu juízo de fé pessoal à fé comum das pessoas. Ao menos do ponto de vista da tradição cristã, o escopo é exatamente o contrário: traduzir em categorias teológicas o que a tradição chama de *sensus fidei fidelium*, ou seja, o sentido de fé que o conjunto dos fiéis vive na prática sem muito teorizar.⁶

É compreensível, no entanto, a rispidez com que Greschat aborda essa difícil relação, pois, afinal, há um delicado complicador político (mais que epistemológico) a permeá-la na maior parte dos casos, a saber, a presença da teologia nas universidades regidas, financiadas e/ou inspiradas por instituições religiosas. Para além da obrigatoriedade estatutária que garante sua continuidade no mundo acadêmico e de seu auxílio a determinadas estratégias pastorais e missionárias das respectivas igrejas – como a pregação da doutrina social cristã, por exemplo – qual relevância terá essa área de conhecimento em um centro de pesquisa contemporâneo? Jürgen Moltmann toca o cerne do problema ao perguntar-se: “Temos necessidade de uma

5 Cf. op. cit., p. 156-157.

6 Anoto na bibliografia ao fim do capítulo alguns textos indicativos sobre estas abordagens e autores.

nova teologia universal, que seja acessível, de modo natural, a qualquer um, seja ele cristão ou ateu, judeu ou budista? É concebível tal teologia?"⁷

Uma vez que já contamos com a Ciência da Religião para cobrir a pesquisa da religião em nossas universidades, a resposta negativa a Moltmann é a mais espontânea e freqüente hoje em dia, mesmo entre teólogos de profissão e docentes das disciplinas ditas teológicas das universidades confessionais. Afinal, que sentido teria para a imensa maioria de nossos estudantes universitários, tão pouco afeitos à sensibilidade cristã ou mesmo à importância do estudo das religiões, dedicarem-se a uma reflexão teológica séria, acadêmica e que se pretende relevante para o cotidiano das pessoas? Esse não é assunto reservado somente aos iniciados na fé? Jovens contemporâneos à sociedade (pós-) moderna ocidental têm tempo a perder com axiologias de outrora?

A resposta afirmativa ao questionamento de Moltmann não é tão simples e evidente, embora também possua fortes argumentos a seu favor. Todavia, há que ficar claro logo de início que não leva a bom porto contar com uma nova safra de universitários que, desta vez, viriam mais curiosos pela arte teológica. A maior ou menor predisposição dos alunos a temas de ética e espiritualidade é uma preocupação real de nossas discussões didáticas e metodológicas, mas não tem que dar o tom da pertinência e do lugar da teologia na academia. Em meio a reencantamentos, a novos lances do diálogo ciência-religião e a propostas no Velho Mundo por um cristianismo não religioso⁸, a pergunta cabal talvez seja se entendemos importante, na formação integral de nossos cidadãos, dar espaço também à dimensão ético-espiritual. Se o respondemos afirmativamente, temos obrigação de passar às novas gerações este legado e de levá-las a se apropriar dessa riqueza.

De qual teologia estamos falando?⁹

Embora a sugestão de Lacoste supramencionada seja suficiente para dar foco a esta reflexão, creio ser possível alargar um pouco mais a conceituação de teologia, sem prejuízo da necessária precisão aqui requerida.¹⁰ Começo com uma distinção operativa entre o labor filosófico e o teológico. A filosofia é a reflexão ou especulação acerca da Realidade última que pode, ou não, chegar à *afirmação* desta. A teologia, por sua vez, é a reflexão ou especulação acerca da Realidade última que parte dos dados oferecidos por determinada tradição espiritual – em geral, referendados por um acervo coerente de escritos – que pode, ou não, chegar à *adoração* da Realidade afirmada. A teologia, embora possa questionar um ou mais dados ou a interpretação destes que nos chegam via tradição, não questiona a tradição em si, uma vez que admite como premissa de sua reflexão ser a tradição uma consistente doadora de sentido, isto é, uma fonte com razoáveis chances de ser verdadeira por remontar a um conjunto coerente de testemunhas referenciais, por sua vez conectadas a uma origem ontológica presumida.

7 J.MOLTMANN, apud I.NEUTZLING (org.). *A teologia na universidade contemporânea*, p.7 (Apresentação).

8 Aludo aqui a Gianni Vattimo, com seu *Dopo la cristianità*; per um cristianesimo non religioso. Cf. também, de Vattimo: *Credere di credere*.

9 Para este sub-item, retomo sucintamente o que já discuti em meu livro *Interfaces da revelação*; pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso. Ali sigo principalmente as proposições de Juan Luis Segundo.

10 A bibliografia para este assunto é imensa. Além dos inúmeros verbetes em dicionários especializados, nomeio, por ex.: Cl. BOFF. *Teoria do método teológico*; D. TRACY *A imaginação analógica*; a teologia cristã e a cultura do pluralismo; J.B.LIBANIO, O lugar da teologia na sociedade e na universidade do século XXI. In: I.NEUTZLING (org.). *A teologia na universidade contemporânea*, p. 13-45.

A distinção, como se vê, não está no objeto mas na maneira de abordá-lo. Na realidade, por amor à precisão, em se tratando de teologia, o mais apropriado seria falarmos não de um sujeito que estuda um objeto cognoscível, mas do encontro-relação entre dois sujeitos (ao menos, nos parâmetros da tradição judeu-cristã-islâmica). Por conseguinte, todo e qualquer tema que interesse ao espírito humano é teológico, ou seja, pode ser focado a partir do postulado ou da presumida experiência de tal Realidade fundante – em si teológica.

Nesse sentido, a teopoesia – para citarmos um termo caro a Rubem Alves *et alii* e que reivindica certa distância da razão teológica aristotélico-tomista – não é absolutamente teologia, mas o é relativamente à tradição teológica ocidental, como necessário contraponto desta. Um apofatismo (teologia negativa, aberta ao Mistério) mal colocado pode ser contraproducente e degradingolar em solipsismo. Seu mérito é manter-nos constantemente em guarda contra o absolutismo do catafático (teologia como afirmação e/ou descrição do divino). Isto posto, vai bem a opinião de Rubem Alves, quando afirma, em feliz jogo de palavras, que a teologia não é um falar sobre o mistério, mas um falar diante dele. Ou seja, ela pronuncia-se a partir da experiência, de resto, irreduzível à observação científica.¹¹

Fazer teologia é acolher com carinho (dimensão afetivo-axiológica) afirmações que o pensamento científico só pode – como, aliás, é seu ofício na dimensão analítico-concreta – receber com frieza e pé atrás. São duas lógicas distintas e complementares no entrelaçamento dos saberes. Do cientista se exige uma suspensão de juízo, um “ateísmo” metodológico que deixe sua crença pessoal entre parênteses. Do teólogo se exige uma suspensão do ateísmo, um “teísmo” metodológico – que deixe sua eventual descrença pessoal entre parênteses e pressuponha a via mística ou a espiritualidade como condutoras de auto-conhecimento e de inteligência da raiz ontológica da realidade.

Assim, é tarefa da teologia *lidar* – uso este verbo na dupla acepção de interessar-se por e lutar contra – com o mistério de mim mesmo e do outro: o mundo, o ser humano, os deuses – o “outro relevante”, como diz R. Alves em seu livro *O enigma da religião*. Se o mito é a fabulação das questões básicas atinentes aos possíveis sentidos da existência humana e se a religião é uma privilegiada transmissora de mitos – aqui entendidos no sentido de “dados transcendentais” (J. L. Segundo), ou seja, dados recebidos por intermédio de testemunhas referenciais e não averiguados empírica e cabalmente pelo receptor da mensagem¹² –, então, ao assumir minha pertença a dada comunidade, ainda que seja a pós-moderna “comunidade dos que rejeitam pertencer a qualquer comunidade”, estou assumindo e introjetando seus mitos constituidores. Recontá-los é fazer teologia narrativa. Traduzi-los para outras categorias conceituais e/ou para as novas gerações – sem obnubilar sua coerência interna – é fazer teologia propriamente dita.

Em suma, a teologia é a arte de reafirmar a vitória de certos valores – que, bem por isso, são absolutos na ordem do dever-ser, mas infalsificáveis na ordem do ser – ao traduzi-los em novos significantes, mais conformes à realidade do educan-

11 Faço aqui uma observação pontual à crítica de Alves quando contrapõe a *teo-poesia* à *teo-logia*. Não pretendo negar a teopoética – aliás, sou dela entusiasta – nos termos em que a propõe, por exemplo, Karl Josef Kuschel, a saber, como um “ramo de estudos acadêmicos voltados para o discurso crítico-literário sobre Deus, no âmbito da Literatura e da análise literária, a partir da reflexão teológica presente nos autores” (S. FERRAZ, Teopoética: os estudos literários sobre Deus. In: _____ (org.). *No princípio era Deus e ele se fez poesia*. Inédito. p. 11.).

12 A.M.L.SOARES, Entre o absoluto-menos e o absoluto-mais: teodicéia e escatologia. In: IDEM (org.) *Dialogando com Juan Luis Segundo*, p. 175-214.

do ou do sujeito da experiência de sentido. Desnecessário dizer que isso supõe conhecimento prévio da realidade destinatária e efetivo diálogo com a mesma. Assim, o teólogo sempre terá na filosofia uma bem-vinda parceira de percurso que se revela na arte de questionar as traduções feitas, seja com base na reconhecida complexidade do real traduzido (ênfase realista), seja a partir da evidente limitação de nossos mecanismos cognoscitivo-lingüísticos (ênfase idealista).

Universidade e modernidade

Pois bem, o esclarecimento conceitual sugerido acima equivale a dizer que há lugar garantido para o discurso teológico ao lado das proposições de uma ciência da religião? O que dissemos não reforça a pretensão da ciência de alijar de vez o pensamento teológico, relegando-o à condição de discurso confessional útil a fiéis? Ou haverá alguma chance de vermos teologia e ciência tolerando-se reciprocamente na academia, à maneira de magistérios não-interferentes (MNI), conforme a sugestão de Stephen J. Gould¹³ e outros? Talvez – eis minha convicção – seja até desejável que a ciência (da religião) e a teologia, embora ciosas de sua autonomia, colaborem mutuamente em vista de ampliar a luz sobre esta formidável invenção humana apelidada, às vezes, de religião.¹⁴

O encontro entre cristianismo e aristotelismo celebrado na fundação das universidades medievais impulsiona de forma decisiva o que mais tarde será reconhecido como modernidade. Afinal, o próprio termo que nomeia essa invenção medieval – “universidade” – revela a explícita intenção de abrir-se a estudiosos de toda a cristandade para assim cercar a realidade por todos os flancos. Foi apenas uma questão de tempo para que amadurecesse a típica reivindicação por autonomia dos modernos e tivéssemos uma nova onda prometeica no Ocidente.

Inácio Neutzling¹⁵ oferece uma interessante resenha das principais interpretações propostas para o que realmente é inovador na civilização moderna. Basicamente, as posições dividem-se em dois grandes grupos: há os que avaliam a modernidade como sendo uma transformação formidável das categorias teológicas tradicionais, sem porém negá-las por princípio; e há quem afirme que o projeto moderno de fato vislumbrou a autofundação de todas as significações até então propostas para o cosmo e a vida humana.

Para os primeiros, ser moderno pode ser substituir a legitimação trans-histórica do poder pela sua legitimação imanente, a saber, o Estado (leitura política de Carl Schmitt); ou pode ser a transposição secularizada da concepção bíblico-cristã da história, isto é, o desígnio divino e a economia da salvação, em termos de progresso e historicidade (leitura historicista de Karl Löwith); ou ainda a assunção da categoria de gnose, cuja essência é a mensagem da salvação pelo conhecimento como iniciativa própria do ser humano. (leitura teológico-metafísica de Eric Voegelin). Se assim for, conclui Neutzling, a modernidade nada mais seria do que a radicalização das perguntas medievais, traduzindo os dogmas de outrora nas grandes utopias políticas posteriores: uma sociedade que elimine todas as alienações e realize o divino na vida por nós vivida.

13 S. J. GOULD. *Pilares do tempo*.

14 Mas isso não significa que o teólogo-pessoa física seja presença indispensável no corpo docente das academias. Só não me parece ser o caso de excluir por princípio sua produção.

15 Cf. I. NEUTZLING. Ciência e teologia na universidade do século XXI; possibilidades de uma teologia pública: algumas aproximações. In: *Atas do II Simpósio Ciência e Deus no mundo atual*, Unisinos, 2004. Neste item dependo integralmente desse texto.

Se em vez tiverem razão os defensores do segundo grupo, a modernidade terá sido a primeira civilização não-religiosa da história e deve seu sucesso à vitória do cristianismo como “religião da saída da religião” (Marcel Gauchet) ao deitar as sementes da separação entre a esfera política e sua legitimação religiosa. Mais: a novidade moderna não consiste, como crêem os membros do primeiro grupo, em redizer de forma mundana um conteúdo teológico, mas ela contempla a aparição histórica do vazio de sentido gerado pelo colapso das respostas tradicionais (Hans Blumenberg). As condições estão postas para emergir o indivíduo moderno, fundamento último de seu próprio ser e de seu mundo.

Não parece tão despropositado admitir que ambas as correntes tenham razão na medida que captam movimentos reais disparados no Ocidente ao longo dos últimos séculos. E nos dois casos, uma tomada de posição é esperada do teólogo, caso pretenda ter papel e palavra relevante nos centros de saber e de poder.

Neutzling resume três diferentes tentativas de aproximação entre a teologia e a ciência. Primeiro se buscou um diálogo entre ciência pura e teologia científica que não foi longe dada a carência comum de base filosófica. Também pareceu alvissareira a interação entre ciência e religião, embora trouxesse um limite já no ponto de partida: a experiência científica baseia-se em observação e experimentos objetivos e repetíveis; a experiência religiosa é subjetiva e não repetível. Enfim, tem sido mais comum hoje em dia relacionar ciência e ética – basta ver os *Comitês de ética* nas universidades. Qual a dificuldade aqui? Neutzling socorre-se em J. Moltmann para referendar sua argumentação: as reflexões de tipo ético sempre chegam muito depois da pesquisa científica, pois “o *ethos* típico do progresso da ciência e da técnica possui uma dinâmica própria que é a do fatural e do fictício, do manipulável e do ilusório. E a pressão é tão forte que neutraliza e esvazia qualquer compromisso ético no uso do poder científico. O otimismo do progresso não é substituído pelo pessimismo, mas pelo fatalismo que, substancialmente, não permite alternativas de tipo ético”.¹⁶

Em suma, são insuficientes as formas de concordismo que visam uma correspondência direta, sem mediação, entre uma passagem das Escrituras e um conhecimento científico, seja ele um concordismo ontológico, epistemológico ou ético.¹⁷

A teologia em novo areópago

“Novo” aqui é força de expressão. De fato, não é tão novo assim o areópago da universidade, mas as condições sob as quais a teologia é agora interpelada evidenciam novos sinais dos tempos. O limite das três tentativas de diálogo resenhadas por Neutzling, e que na opinião desse teólogo jesuíta são tributárias do paradigma científico newtoniano, talvez seja antes a timidez prévia a que se reduziu a teologia contemporânea, defenestrada de sua antiga condição de rainha das ciências para a plebéia situação de disputar espaço no campo dos saberes por um lugar ao sol.

O fenômeno é constatável mesmo *ad intra*, nos esforços despendidos pela hierarquia católica, sobretudo a partir de meados do século XIX, para se contrapor ao modernismo e ao liberalismo teológico. Certo racionalismo teológico pretendeu defender os dogmas cristãos como se fossem empiricamente científicos ou, no limite, deduções absolutamente conseqüentes de princípios auto-evidentes. Semelhante estratégia, também conhecida como teologia apologética, acabou suscitando

16 J. MOLTMANN. Op. cit., p. 31.

17 D.LAMBERT. *Ciências e teologia*, pp. 67-113.

outra visão extremada, na linha do “pensamento débil”, que pretende encantoar a dimensão teológica na área de lazer de nossas universidades e demais centros de pesquisa. Estaríamos desse modo nas fronteiras do discordismo, ou seja, da hipótese de que ciência e teologia falam de duas ordens de realidade completamente distintas (ponto de vista ontológico) ou são discursos hermeticamente separados (ponto de vista epistemológico) ou, ainda, são independentes quando se trata de escolhas éticas. Sendo assim, o conflito dissolve-se pela completa separação entre esses dois campos.¹⁸

Para Neutzling, no entanto, o clima equivocado de tensão entre teologia e ciência pode distender-se à medida que a própria universidade é chamada a testar novas formas de abordagem, de ensino e de pesquisa segundo o paradigma da transdisciplinaridade.¹⁹ Uma *teologia pública*, nos moldes em que J. Moltmann usa a expressão, poderia ser, conforme Neutzling, uma boa pista para assegurar à teologia seu devido lugar na universidade. Para tanto, ambos os autores apontam para as mesmas pré-condições do discurso teológico:²⁰

- a teologia possui um só problema: Deus. Não é nem pretende ser uma ciência objetiva, mas apresenta-se como um saber existencial.

- a teologia cristã é sempre teologia do Reino de Deus. A teologia pública só pode ser, então, um discurso constitutivamente público em favor do Evangelho público do Reino de Deus.

- como discurso público, a teologia precisa de liberdade institucional frente às igrejas e o fundamentalismo militante não pode retirá-la desse âmbito; do mesmo modo, ela pleiteia seu lugar no espaço das ciências, não obstante as tentativas do secularismo militante de silenciar sua voz.

- uma vez pública, a teologia expõe-se à crítica de quem quer que seja e só pode contar com a própria verdade do seu conteúdo na tentativa de se fazer convincente.²¹ Sua presença na universidade, entretanto, não deve ser reduzida nem confundida com o *proprium* da ciência da religião nem, muito menos, ser emoldurada ou tutelada pelo saber eclesiástico.

- finalmente, Moltmann e Neutzling vêem a teologia pública como tentativa de ubicar o pensamento teológico no diálogo franco, aberto, plural e transdisciplinar da universidade. A casa comum desse encontro fé e razão é a sabedoria e seu escopo, a construção de uma cultura amante da vida.

Em suma, a *teologia pública* supera o restrito espaço das comunidades (eclesiais) de fé e volta-se ao bem comum da sociedade inteira por meio de uma reflexão crítica e da defesa pública da liberdade e da responsabilidade das atividades científicas. No espírito que tornou célebre a *teologia da libertação*, Neutzling destaca que seu critério último de juízo é a vida ameaçada dos pobres e de todos os seres vivos mais fracos – critério este não raro entre os grandes sábios e místicos da humanidade.²² Por isso, ela propõe-se a analisar criticamente os valores religiosos da sociedade, entendendo-os não como opiniões de pessoas privadas, mas como

18 I.NEUTZLING, op.cit., pp. 81-94.

19 Com proposta distinta, mas insistindo na articulação entre ciências e teologia, cf. também: D.LAMBERT, op. cit., pp. 94-113.

20 I.NEUTZLING, op.cit., pp. 14-19.

21 Falando da Universidade Católica, João Paulo II dizia que sua finalidade “é fazer com que se realize uma presença, por assim dizer, pública, constante e universal do pensamento cristão”. *Constituição Apostólica sobre as Universidades Católicas*, nº. 9. Apud I.NEUTZLING, op. cit.

22 W.NISKER. *Sabedoria radical*.

certezas últimas de natureza social e pessoal, pressupostos pré-rationais e assuntos pré-críticos que são passíveis de questionamento. É o caso das tradições religiosas de uma sociedade e das contribuições que elas aportam para a sociedade, para o bem ou o mal comum. O teólogo terá então a tarefa de estimular o confronto público entre as diversas comunidades de fé e de religião, e com o mundo arreligioso, secular ou pós-secular.

Relevância social da teologia e ambiente universitário

Uma conseqüência inevitável dessa postura é que o interesse pelos valores morais do *ethos* social suplante a acentuação da própria moral cristã e do *ethos* da própria comunidade de fé. Diversas comunidades religiosas convivendo em sociedades multirreligiosas e num mundo globalizado encontrarão um espaço comum para representar suas diferenças. Também serão contempladas por essa nova sensibilidade teológica as demais formas de vida secular, uma vez que a vida é aqui compreendida como conceito central na base do qual o falar de Deus deve dar provas de si, mas sobre o qual também deve ser medida toda forma de ateísmo – ou seja, a religiosidade e a secularidade devem servir a vida comum, caso estejamos de acordo que a humanidade e o planeta terra devam sobreviver.

Assim, propor uma *teologia pública* implica uma nova arquitetura teológica que acompanhe a revolução ecológica de nossa sociedade e uma “reforma” ecológica da religião do homem moderno que rearticule a transcendência e a imanência de Deus. Só faz sentido falarmos de teologia na universidade, em diálogo com as demais ciências, entre elas a que foca a pesquisa da religião, se temos em vista o bem da sociedade. A teologia universitária não pode esconder que, no final das contas, é um saber iluminado pela fé, em diálogo cordial com todos os demais saberes, que, tendo em vista uma sociedade reconciliada na justiça e no amor, convoca a assumir suas responsabilidades sociais primeiramente os membros da comunidade eclesial, estendendo depois o convite a toda a humanidade.²³

Se faz algum sentido o que dissemos até aqui sobre a *teologia pública*, é porque ao teólogo não resta alternativa: ou terá alguma relevância sua palavra no areópago do século XXI ou nem será ela uma palavra digna de menção. A teologia cristã é uma tomada de posição corajosa, fundamentada na revelação bíblica e na tradição eclesial, que ensaia a clássica interação entre fé e razão. Não é, evidentemente, uma palavra cabal sobre os temas que realmente interessam à sociedade atual. Certamente pode e deve sair modificada do debate acadêmico, do diálogo ecumênico e do intercâmbio inter-religioso. Mas, sem dúvida, possui legitimidade sua reivindicação de ser ouvida no mundo político e na academia.

No ambiente universitário brasileiro, notadamente nas universidades comunitárias, as quatro últimas décadas representaram um significativo avanço em termos de relevância social da reflexão teológica. Graças à teologia da libertação, muito do que poderia ter sido recusado como pios discursos eclesiásticos sem nenhuma incidência concreta, acabou revelando-se, por intermédio dos teólogos dessa escola, como legítima – embora, tantas vezes, tachada de inoportuna e desconcertante – contribuição ao bem comum nascida da experiência da fé.

Nesse contexto, os teólogos da libertação ousaram dialogar com cientistas e intelectuais alheios à comunidade cristã, apenas apoiados na intuição de que a justiça e a paz social vêm em primeiro lugar. Aliás, prova de que o papel da teologia

23 Pontifício Conselho Justiça e Paz.

da libertação está longe de se ter esgotado é a crescente pujança de movimentos como o MST dos sem-terras e a repercussão do Fórum Social Mundial.²⁴ Por isso, é bem-vinda a contribuição dos muitos saberes humanos a fim de que a ciência universitária adquira ainda maior competência, concretude e atualidade. Esse é o autêntico teste de que falava Neutzling acima: uma vez pública, a teologia expõe-se à crítica e às contribuições de quem quer que seja e não pode esconder-se sob o argumento de autoridade.

Um exemplo de diálogo efetivo entre Ciência da Religião e Teologia

Se quiser fazer-se convincente, a teologia só pode contar com a própria verdade do seu conteúdo. Este é o desafio colocado às universidades confessionais, sempre ciosas de serem um lugar privilegiado do exercício do pensamento cristão: precisam somar com aqueles que ainda se batem pela ética e pela cidadania e ainda não se deixaram domesticar pela lógica do *tanto-faz*.²⁵

A experiência da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo tem sido exemplar nesse sentido. Marco da resistência civil nos anos de chumbo da ditadura militar, varou as últimas décadas sempre na vanguarda do movimento social e atenta às demandas da sociedade. Ela tem mostrado, com todas as dificuldades e contradições inevitáveis de um processo tão ousado, que é possível aliar a fidelidade evangélica aos avanços da sociedade contemporânea, sem eliminar nenhuma das duas asas do espírito humano, nem a fé nem a razão.

As atividades desenvolvidas na PUC-SP pelo Departamento de Teologia e Ciências da Religião e pelo seu Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião no ensino, na pesquisa e na extensão são um exemplo típico de que é possível uma tradução atual, comprometida e inculturada do pensamento teológico clássico em nossos ambientes universitários, notadamente nas chamadas universidades comunitárias. A Ciência da Religião – que não pode, em nenhuma hipótese, cumprir o papel de uma cripto-teologia – tem aí autonomia garantida para investigar de vários ângulos o fenômeno religião, chegando aos resultados e às novas hipóteses que sua competência científica lhe possibilitam.

Por essa razão, não é inevitável o confronto entre teologia e ciência da religião. Não há, portanto, nenhuma dificuldade de princípio em responder afirmativamente à questão levantada anteriormente pelo eminente teólogo J. Moltmann. Sim, é preciso reescrever uma nova teologia universal, que seja acessível, de modo natural, a qualquer pessoa, seja ela cristã ou atéia, judia ou budista, espírita ou iniciada no candomblé. E isto porque a teologia que ainda se leciona nas dezenas de faculdades e institutos de teologia eclesiais, embora já tenha feito enormes progressos de conteúdo, infelizmente ainda se ressentem do vício de falar apenas ao público de casa e não conseguir, portanto, expressar-se numa linguagem realmente contemporânea.²⁶

24 A literatura afim a essa escola teológica continua em ritmo de produção. São disso exemplos recentes: A.M.L.SOARES. *Dialogando com Juan Luis Segundo*; M.GRENZER. *Análise poética da sociedade*; P.RICHARD. *Força ética e espiritual da teologia da libertação*.

25 Aludo aqui ao livro de J.GRAY. *Cachorros de palha*, talvez o mais badalado guru do tanto-faz pós-moderno no momento. Um inteligente contraponto a Gray é a obra de T.EAGLETON, *Depois da teoria*. Para Eagleton, os pensadores contemporâneos precisam voltar a refletir seriamente sobre amor, mal, morte, moralidade, religião e revolução, deixando de lado o conformismo pós-moderno.

26 “Quem ainda agüenta ler esses livros maçudos de teologia?”, perguntava angustiado um docente, preocupado em achar algum material didático acessível aos estudantes de *Introdução ao Pensamento Teológico*, disciplina obrigatória de todos os cursos de graduação da PUC-SP.

Moltmann nos interpelava se era concebível uma teologia universal e naturalmente acessível, ou seja, se podíamos almejar uma reflexão de fato acadêmica que não precisasse se disfarçar de ciência da religião para ser levada a sério, nem, muito menos, ser bancada pelo poder eclesial para ter algum peso social e político. Nossa resposta afirmativa é dúptica. De um lado, escolas de pensamento como a teologia da libertação demonstram a viabilidade de estudos competentes que visem transformar a realidade social com a força da espiritualidade. De outro, experiências como a da PUC-SP evidenciam que uma nova linguagem teológica, adequada aos interlocutores da nova geração, é não apenas concebível como já começa a concretizar-se na prática cotidiana. Mas será oca se não se dispuser a aprender da Ciência da Religião.

Conclusão

Podemos, finalmente, ensaiar um fechamento muito esquemático da discussão. A pergunta geradora que nos foi proposta pelo organizador deste livro, prof. Frank Usarski – a quem agradecemos pelo convite e pela provocação, que nos obrigaram a revisitar e aprofundar este tema espinhoso – poderia ser sintetizada desta forma: no espectro da(s) ciência(s) da religião, que papel joga ou poderia desempenhar a teologia? Qual a sua contribuição aos estudos da religião? Qual a melhor interação a ser tecida entre elas?

Já sugerimos anteriormente que as relações são complexas e parece que, por enquanto, apenas seja possível uma solução pragmática. Assim, um conflito aberto entre teologia e ciências da religião existiu de fato, vem ocorrendo aqui e ali, e é até compreensível quando contextualizado historicamente. Mas não vemos o que lucram as partes interessadas se continuarem a fomentá-lo.

A solução mencionada dos “magistérios não interferentes” é decididamente pragmática. Muitas vezes é acionada quando é conveniente não perder o guarda-chuva da instituição que mantém determinado curso ou faculdade. Parece-nos, portanto, muito difícil um conflito aberto em universidades confessionais – nas universidades públicas, a questão nem se põe, dada a ausência do interlocutor teológico e, em certos espaços, até mesmo do cientista da religião. Mas há também instituições de ensino superior confessionais que não estão interessadas em publicizar demais seus pressupostos teológicos (o que beira o contra-senso). Entretanto, é difícil imaginar um pensamento teológico autêntico que se contente, no longo prazo, com a “não-interferência”.

Finalmente, apostamos na possibilidade de uma solução criativa, aberta à colaboração mútua – embora tensa, às vezes – entre teologia e ciência(s) da religião. Elas servem reciprocamente como *delimitadores úteis* ao avanço da reflexão. As ciências da religião oferecem às faculdades de teologia o mesmo que divulgam para o conjunto da comunidade científica, a saber, um conhecimento rigoroso que propicia ao teólogo um choque de realidade e uma erudição mais refinada que o beneficiará em suas reflexões sobre fé, revelação e dogma. Ademais, o estudo e o discernimento da pluralidade religiosa (religiões tradicionais, novos movimentos religiosos, modalidades de sincretismo etc.) arejam as idéias teológicas (de determinada religião) suscitando novas questões à reflexão crítica sobre a fé vivida pelas pessoas. Aliás, quase todas as faculdades de teologia prevêm em seus currículos disciplinas auxiliares tais como: psicologia da religião, filosofia da religião, sociologia da religião etc.

A teologia também tem muito a oferecer a um programa de estudos da religião – e seria temerário simplesmente ignorar seu ponto de vista. Pode-se dizer que há

uma contribuição teológica de fato e outra explicitada na intenção dos teólogos. Portanto, independentemente dos reais objetivos do teólogo e das hierarquias de sua religião de origem, a ciência da religião recebe da teologia, de “mão beijada”, o produto do pensamento de sua tradição religiosa em primeira mão, fruto da reflexão especializada de fiéis da própria tradição. Citamos acima uma atinada observação de Greschat, quando este defende que serão os fiéis de determinada crença a informar se entendemos adequadamente sua fé. “Consultar adeptos de uma religião pesquisada”, diz Greschat, “é um teste de segurança que permite diferenciar descrições válidas e não válidas do ponto de vista da história da religião”.²⁷ Ora, se Greschat estiver certo – e cremos que ele esteja – então, o cientista da religião precisa ouvir também (nos casos em que tal figura existir) o *fiel-com-conhecimento-especializado* da religião em estudo (geralmente apelidado de *teólogo* no Ocidente).²⁸

A teologia funciona como *delimitador útil* ao avanço do conhecimento científico sobre determinada religião. Focada em sua própria tradição espiritual, a teologia testa até o fim – se for uma boa teologia – a coerência interna dessa tradição sem driblar problemas insidiosos, sem mudar de religião ao chegar nos inevitáveis pontos cegos da tradição recebida e sem conceder a fáceis hibridismos.

Em suma, os resultados especializados de uma grande tradição espiritual não têm porque ser descartados *a priori*. Nesse sentido, a palavra “teologia” serve a tal constructo. Em sentido lato, também judaísmo e islamismo cabem no termo. E à medida que outras tradições vão formulando suas próprias construções a partir de dentro – ou vamos aprendendo a reconhecer e a interpretar as construções já existentes e, por nós, ignoradas – deve haver espaço para as mesmas na área de estudos da religião.

Falamos até aqui de uma contribuição teológica de fato às ciências da religião, que independe da real pretensão dos teólogos. Há, no entanto, uma contribuição que os teólogos pretendem oferecer à sociedade – aí incluída, evidentemente, a universidade: uma reflexão de corte ético. A proposta da *teologia pública*, que esperamos ter sido suficientemente explicada acima, explicita totalmente a qualidade confessional do pensamento teológico e assume o ônus do confronto público de seus pressupostos, fugindo de fáceis concordismos.

Já a teologia da libertação construiu uma carreira *sui generis*. Saiu das universidades, reivindicou um caráter não acadêmico, serviu como meio de escoar a produção científica em benefício da sociedade e acabou marcando uma trincheira importante na própria universidade. Sua práxis inovadora gerou um diferenciado interesse público pela teologia, atraiu “não-iniciados” para seu estudo e privilegiou (em sua segunda fase) a novos sujeitos (mulheres, negros, índios, jovens) que, por sua vez, trouxeram novas questões (gênero, etnias) e novas prioridades (suspensão do juízo sobre “teologias populares”; reconhecimento do MEC; profissionalização) para o plano da prática e da reflexão.

27 Cf. op.cit., p. 157.

28 Greschat tem razão quando apela ao veredicto do fiel da religião estudada. Mas esperamos que ele não esteja insinuando que o cientista da religião deva, por conseguinte, descartar o ponto de vista do teólogo (que é uma modalidade de fiel). Dizer que “os teólogos têm meios próprios para distinguir o que é ‘verdadeiro’ e o que é ‘falso’ na área de religião” já que “para eles, a própria fé — e não as de outras pessoas — é a norma decisiva” (Greschat, op. cit., p. 157) não torna o testemunho teológico menos importante ou mais parcial do que o do fiel comum. Aliás, o fiel comum, se perguntado a respeito pelo cientista da religião, muito provavelmente dirá que a sua fé é, no mínimo, mais verdadeira que “as de outras pessoas”. Em suma, a afeição pela própria fé/tradição espiritual não empana o depoimento.

Estes são apenas exemplos da sadia contribuição que a teologia ainda pode oferecer à academia. O importante, no entanto, é manter aberta a trincheira que delimita os diferentes saberes e continuar a exercitar nossa criatividade em busca de um melhor conhecimento das religiões, que só tem a ganhar com nosso aprendizado no diálogo.

Bibliografia

- ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Campinas: Papirus, 1988.
- BARTOLOMEI, M.C. *Ellenizzazione del cristianesimo; linee di critica filosofica e teologica per un'interpretazione del problema storico*. L'Aquila-Roma: Japadre, 1984.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BOF, Giacomo. *Teologia cattolica; duemila anni di storia, di idee, di personaggi*. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1995.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria; um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FABRIS, Adriano. *Teologia e filosofia*. Brescia (Italia): Morcelliana, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *La teologia del XX secolo*. 2 ed. Brescia: Queriniana, 1993.
- GOULD, Stephen J. *Pilares do tempo; ciência e religião na plenitude da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- GRAY, John. *Cachorros de palha; reflexões sobre humanos e outros animais*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- GRENZER, Matthias. *Análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24*, São Paulo: Paulinas, 2005.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* Coleção Repensando a religião. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas - Loyola, 2004.
- LAMBERT, Dominique. *Ciências e teologia; figuras de um diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. *Esperienze di pensiero teológico. Vie e forme della teologia cristiana*. Brescia: Queriniana, 2001.
- NEUTZLING, Inácio (org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- _____. *Ciência e teologia na universidade do século XXI; possibilidades de uma teologia pública: algumas aproximações*. In: *Atas do II Simpósio Ciência e Deus no mundo atual*, Unisinos, 2004, pp.12-37.
- NISKER, Wes. *Sabedoria radical: rompendo as barreiras do senso comum e do lógico-racional*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério; a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PIÉ-NINOT, Salvador. *La teología fundamental*. 6ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2006.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RICHARD, Pablo. *Força ética e espiritual da teologia da libertação: no contexto atual da globalização*, São Paulo: Paulinas, 2006.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.
- _____. *Que mundo, que homem, que Deus?; aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SOARES, Afonso M.L. *Interfaces da revelação; pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. *Dialogando com Juan Luis Segundo*, São Paulo: Paulinas, 2005.

TRACY, David. *A imaginação analógica; a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. Coleção Theologia Publica. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

VATTIMO, Gianni. *Credere di credere*. Milano: Garzanti, 1996.

_____. *Dopo la cristianità; per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti, 2002.