

TEOLOGIA E RELIGIÃO

O presente fascículo da revista Perspectiva Teológica focaliza o tema Teologia e Religião. Ao abordar este binômio, queremos mostrar em que perspectiva a teologia de nossa Faculdade vê a religião.

Partimos da oportuna distinção entre religião, religiosidade e fé. Nesta acepção, a religião é vista como estrutura objetiva, institucional, composta de pessoas e espaços que representam um poder, o qual, pelo menos no caso da religião cristã no Ocidente, vai perdendo força desde o advento da Modernidade. Já a religiosidade é o aspecto mais subjetivo, os sentimentos e práticas subjetivas, que estão em alta e, colhidas de diversas “religiões”, tendem a se fundir numa religiosidade à la carte, sincrética, ao modo das boutiques num shopping center, como mostra The Invisible Religion de Th. Luckman. Devemos distinguir, da religião e da religiosidade, aquilo que chamamos de fé, a adesão pessoal à revelação, que implica também sua busca de compreender, na medida do possível, o objeto de sua adesão e a si mesma: a fides quaerens intellectum, a teologia. E perguntamos: como é vista, sub specie fidei, à luz da fé, esta constelação de religião, religiosidade e fé?

É conhecida a radicalidade com que Karl Barth negou a religião como suporte da fé. Pode-se perguntar se a distinção que Barth formulou na Europa antes da II Guerra Mundial e que é retomada recentemente por Joseph Moingt tem relevância hoje. Mais relevante talvez seja a posição de Hans Küng, que vê na fé uma instância crítica interna à dimensão institucional da religião cristã, especificamente, a católica. A religiosidade vivida por Jesus, a “fé de Jesus”, era crítica em relação à religião judaica. Pergunta-se: até que ponto a religião e a religiosidade estão a serviço da fé. Não basta distinguir, muito menos opor radicalmente religião/religiosidade e fé. Trata-se de articulá-las. A fé questiona criticamente a religião e esta deve olhar para a fé com o intuito de estar a seu serviço, tanto na escuta da Palavra de Deus (a Revelação) quanto na prática da caridade. Corre-se o risco de colocar a fé a serviço da religião e da instituição eclesiástica por uma compreensão equivocada da “obediência” da fé, que, na realidade, não

significa simples subordinação, mas escuta atenta (fides ex auditu, ob-audientia). É a antiga questão de carisma e instituição: o carisma sem a "religião" se dilui e morre, a religião sem o carisma mata. A religião que se identifica como e com o poder é a pior forma de absolutismo.

A questão fica premente ao considerar a catequese tradicional, que parece identificar o projeto de Jesus Cristo com a Igreja Católica enquanto instituição. Mesmo o recente Catecismo da Igreja Católica (CIC), nas 800 páginas da edição brasileira, dedica umas oito páginas à vida pública de Jesus: 1% da obra. A vida cristã não é descrita como adesão a Jesus e seguimento d'Ele, mas é tratada sob os mandamentos e práticas religiosas. Não se percebe um ethos cristão como fruto da opção pessoal pelo profeta de Nazaré, como atitude pessoal relativa à pessoa de Cristo. Não é de estranhar que a Igreja tenha dificuldade em lidar com pessoas adultas e que muitos dentre o clero tratem os fiéis como crianças.

Precisamos de uma nova teologia da fé e de uma catequese verdadeiramente renovada. O cristianismo não pode ser reduzido a uma mera moral. Deve trazer à tona a experiência da fé cristã como experiência do amor de Deus partilhado. Esta é a "mística cristã" (à qual o CIC dedica um só parágrafo, o n. 1041). Se considerarmos a vida de Jesus, percebemos que ele quis recolocar a religião judaica, a Lei, nas mãos de Deus, seu Pai e nosso Pai. Mais que na Torá como conjunto de regras de doutrina e moral, baseava-se na verdadeira Sabedoria, que ele não identifica com a Torá, enquanto procura mostrar qual é a vontade do Pai, o verdadeiro querer de Deus neste mundo aqui e agora. Em tudo isso a metáfora "Pai-Filho-filhos" aponta para uma compreensão sapiencial e mística.

A Sabedoria é anterior à Lei. Uma instituição precipuamente diretiva não dá às pessoas a oportunidade de exercer a própria liberdade de filhos e a responsabilidade que corresponde à vontade do Criador. Uma religião que faz de si mesma o centro de seu interesse e só olha para si própria, ainda que fale em transcendência, acaba imanentizada, perde a mística e a transcendência. Tal autocentrismo religioso chega ao cúmulo quando a religião se coloca a si mesma como garantia absoluta da salvação, fenômeno que pode ocorrer em todas as religiões – a Torá no judaísmo de certos fariseus, o ritualismo de certas formas do budismo e também o sacramentalismo exacerbado de certos setores cristãos, por exemplo, quando se entende o ex opere operato num sentido mágico e não no sentido da garantia de que Deus, através dos sacramentos, oferece sua graça "a quem não põe obstáculos" (cf. DH 1606).

A tentação da "absoluteza" da religião cristã/do catolicismo leva a considerar a questão do diálogo inter-religioso.

De início deve-se perguntar quem são os cristãos, até que ponto os adeptos da religião cristã representam a fé e o compromisso cristãos. E da parte da

hierarquia tem-se a impressão de que o sensus fidelium fica restrito a um grupo e não leva em conta a experiência de Deus, do Pai de Jesus Cristo, na vida do povo (o qual também pode ser “clericalizado”).

Por outro lado, em algumas de suas manifestações, o diálogo inter-religioso lembra o velho protestantismo liberal, que nega que Jesus é Deus e o reduz a “máxima revelação de Deus”, o que não é muito diferente do que dizem os muçulmanos, quando veem em Jesus o maior dos profetas e acusam a ortodoxia cristã de ter alterado o Jesus real, declarando-o Deus. Em nome do entendimento entre as religiões esconde-se a fides quae cristã/católica, mas essa atitude, também, pode ser uma fides quae, um dogma implícito. Confissão religiosa de uma suprarreligião, que coloca em pé de igualdade todas as religiões?

Tal questionamento deve ser encarado com muita sabedoria. Deus pode salvar por muitos caminhos. Se não aceitarmos isso, criamos um Deus injusto em relação a todos aqueles – no tempo e no espaço – que nunca conheceram o caminho cristão ou a quem ele foi apresentado de modo deformado, imposto, odioso até. Ou simplesmente irrelevante, como amiúde acontece hoje. A verdade de Deus se expressa não apenas na fides quae formulada pela teologia e pelo Magistério cristãos. Todas as religiões são verdadeiras se levam ao encontro com o Deus que salva a humanidade e que nós conhecemos em Jesus Cristo. Isso não é relativismo, negação da verdade absoluta, mas “relatividade”, relacionar o Deus da verdade e da salvação absolutas com o acesso histórico que se tem a Ele, em continuidade com a nossa tradição que O conhece em Jesus Cristo.

*

Relacionado a esta temática temos, no presente fascículo, o artigo de Faustino Teixeira sobre a Teologia asiática e o pluralismo religioso, oferecendo elementos importantes a respeito da questão levantada.

Já o artigo de Pierre Gisel, sobre Teologia e Ciências das Religiões, convida a uma reflexão de fundo. A corriqueira oposição entre as duas disciplinas deve ser não somente interpretada, mas descentrada. Cada um dos dois polos deve ser retrabalhado a partir de uma problemática ampla, que toca as esferas do humano e do social, das quais o fato religioso e o dado teológico fazem parte.

O que se entende por Ciência(s) da(s) Religião(ões)? Desde a metade do séc. XIX, se desenvolveu uma ciência/história das religiões. Hoje, diversas ciências humanas contemplam o fato religioso: sociologia, psicologia, antropologia cultural... O que pode constituir uma ciência das religiões como disciplina não é tão claro. Aplicada ao religioso, a sociologia continua sociologia, a psicologia da religião continua psicologia etc. Quando se considera o objeto percebe-se que ele não é dado naturalmente. Não somente as reli-

giões constituídas são historicamente construídas, mas o que o próprio termo “religioso” pode designar é uma construção cultural, e quando ele designa um campo próprio, este campo é, de fato, um “cenário”, no qual se manifestam realidades antropológicas e sociais mais amplas. Aparece, contudo, um pano de fundo que constitui efetivamente uma ordem própria de interrogações e de problemáticas, sujeita a elucidação. O que se pode desenvolver repousa mais sobre relações do que sobre um objeto particular.

O deslocamento ao coração das ciências humanas não está sempre presente nas ciências das religiões, que, frequentemente, se contentam em descrever e, em nosso contexto, majoritariamente segundo um processo de emancipação em relação à teologia. Podem até hesitar quanto ao que elas são, mas sabem muito bem o que não são: não são teológicas.

E a teologia, que é? O que determina a teologia como disciplina? Na perspectiva de Schleiermacher, no plano dos métodos, o trabalho teológico provém das diversas disciplinas mobilizadas: a especificidade da reflexão teológica não consistiria então num método, mas numa interrogação transversal. Os debates recorrentes entre exegese histórico-crítica e teologia sistemática atestam falta de clareza. Alguns admitem que somente as disciplinas históricas, incluindo a exegese histórico-crítica, são universitárias, não a teologia sistemática, “especulativa”, que poderia somente debruçar-se sobre a eclesialidade e a fé, a exemplo da teologia prática ou pastoral.

Existe uma tendência que não vê nada de pensável nem de argumentável entre, de um lado, saberes objetivos (concebidos de um modo positivista ou mesmo tecnocrata) e, do outro lado, puros julgamentos de valor subjetivos, privados, arbitrários. Então as ciências das religiões são consideradas disciplinas universitárias e a teologia não. Sua parte especulativa deveria sair da academia e até do campo de pertinência social e de argumentação pública – sinal de um colapso intelectual nocivo a todos e, no que toca ao cristianismo, “sectarização” de fato.

Urge retrabalhar, problematizar e reconstruir o que se entende por saberes: problemáticas objetiváveis, tipologizações, organizações comparativas, incorporadas a desafios que tocam ao humano e aos desdobramentos de sua existência. E, por outro lado, retrabalhar o que se esconde nas palavras convicção ou identidade assumida. O que podemos dizer do crer – distinto do saber –, o que sustenta a existência, seus desdobramentos, sua própria postura historicamente marcada? Retrabalhar também o que faz a objetividade e a confessionalidade. Deve-se retomar especificamente o teológico.

A interrogação de fundo ultrapassa a consideração da diversidade religiosa. O surgimento de uma ciência/história das religiões não mostra somente uma pluralidade de formas do religioso, que tira o cristianismo do centro e o submete à comparação, mas também que suas categorias são construídas no solo do cristianismo. As categorias com que geralmente se trabalha, o crer

e Deus, não são neutras, não se encontram em todo lugar ou tempo. Considerando isso, a ciência/história das religiões inicia uma reflexão não somente sobre os diferentes modos de preencher os mesmos compartimentos (transcendência, ritualidade, mediações etc.), mas sobre a própria balizagem do terreno ou do espaço sobre o qual os tínhamos disposto. Se construídas no solo do cristianismo e ligadas a ele, as categorias intelectuais são as de um universo cultural determinado. No cristianismo, o que comanda suas interrogações e sua sistematicidade teológica e articulação ao mundo provém de questões que são as de sua época.

Ultrapassar a oposição entre ciências das religiões e teologia supõe um deslocamento para além da comparação de asserções diferentes, da declaração ou não de adesão ou de crença, da divisão entre neutralidade e engajamento, da declaração de convicção.

Quanto à teologia, ela tem de entrar primeiramente no terreno ocupado e trabalhado pela história e pelas ciências das religiões. Numa época “pós-metafísica”, este é o lugar que deve ocupar hoje o que se chama “teologia fundamental”.

Em seguida, no que diz respeito mais especificamente às formas que fazem ou fizeram o cristianismo, convém desenvolver uma maneira de responder a questões humanas mais amplas. O que está em questão é saber se se parte do mundo e do humano, para, a partir do interior e no interior, responder a suas perguntas; ou se se parte de uma situação extrínseca, mesmo querendo atingir este mundo e este humano. A articulação entre transcendência e imanência, cristianismo e realidade mundana, confissão e humanidade não acontece da mesma maneira num caso ou no outro. Não seguir a exigência aqui tratada leva a uma “sectarização”, podendo ser soft ou hard. No duplo ponto da escolha do terreno e da maneira de trabalhar no interior as realidades do dispositivo cristão, a interface com a história ou as ciências das religiões não desqualifica nem substitui os dados tratados pela teologia, mas os descentra, alimentando uma problematização.

Quanto ao campo das ciências das religiões, urge uma ampliação: não basta mostrar a diversidade ou instruir uma crítica do religioso herdado. Deve-se também pensar aquilo que se vê. O fato de uma situação ser tida como “construída” não significa que ela não “exista”, e o fato de ela ser reconhecida como contingente (“arbitrária”) não quer dizer que ela seja sem significação. Convém estabelecer uma genealogia de nossa história cristã e monoteísta: daquilo que recebemos dela hoje, do que dela se transpõe, se recompõe e dela sai, humana e socialmente. Trata-se de um pensar renovado e assumido como tal, para além dos conhecimentos descritivos isolados. É preciso operacionalizar, com a devida transformação, uma parte das questões historicamente sustentadas pela teologia. Não somente manter ou fazer emergir interrogações transversais, mas ajudar as reconfigurações dos campos.

Na paisagem de nossas sociedades ocidentais contemporâneas notam-se: primeiramente, a preservação de tradições e instituições antigas, mas afetadas por fenômenos de secularização ou por reafirmações identitárias, até de tipo integrista ou fundamentalista, não em vista do “bem comum”, mas de uma autoafirmação no mercado competitivo de crenças justapostas ou de partidos diversos.

Por outro lado, vemos “novos movimentos religiosos” (Cientologia, Ordem do Templo Solar etc.), grupos bem delimitados e com organização interna forte, à margem e em contestação à oficialidade sociocultural. Uma pluralidade nova, em detrimento de um consenso social mínimo: privatização do religioso.

Enfim, o “religioso difuso”: caminhos de vida individuais, funcionando mais como um modo compensatório do que representando verdadeiramente uma alternativa. Busca de equilíbrio vital, higiênico, alimentar etc. Fluidez, migração transversal a todos os tipos de pertença, institucionalização fraca. Apela-se mais facilmente a “energias cósmicas” do à transcendência, e vê-se mais facilmente o sujeito humano como se inserindo num sistema “holístico” do que chamado a um corpo a corpo com o que é outro, resistente, permitindo um processo de vinda à existência.

E a função de tudo isso? Por um lado, no “religioso difuso” e desinstitucionalizado, uma função de compensação e não de provocação. Em outra modalidade, porém, os grupos religiosos podem ser instância crítica e contestatária no horizonte sociocultural.

Em relação ao passado, a modernidade, ao falar “criticamente” em religião, pensava na legitimação do político e do vínculo social e compreendeu-se como processo de emancipação e de conquista de autonomia, afirmando uma subjetividade válida a partir de si mesma e por si mesma. Preconizou a laicidade, em primeiro lugar do Estado, mas também do espaço público ou da sociedade civil – uma estrita privatização do religioso. A rejeição da heteronomia tornou-se não somente recusa da transcendência, mas de toda exterioridade ou alteridade – construção moderna bastante cega acerca de si e que se surpreende diante do que acontece hoje no coração de nossas sociedades: violência, afirmações identitárias, insatisfações profundas... Urge reconstruir as genealogias de onde viemos a partir das surpresas presentes e das questões que nascem delas. Trabalho a ser assumido por teólogos e cientistas da religião.

Primeiramente, quanto à cegueira da modernidade acerca de si própria. O que alegamos ser natural é, na realidade, cultural, histórico e construído, logo situado. Assim, a cegueira em relação a outras organizações simbólicas – o judaísmo, os “novos mundos”, o extraeuropeu, o “selvagem”. A modernidade se quis progressista – da religião à metafísica, depois à ciência (positiva) –, mas hoje vemos um “retorno”, uma outra validação, um interesse pelo étnico e também por outras civilizações.

Segundo: retomar em que ponto estamos em matéria de transcendência, de seu estatuto e de sua relação ao mundo. O transcendente tem exterioridade ao mundo da racionalidade sonhada pela modernidade? Nossas sociedades contemporâneas são caracterizadas por uma negação de tudo o que excede o ser humano e por uma homogeneização que reduz as diferenças, mas deixa “retornar” o que lhe subjaz de não-integrável num modo irracional e selvagem. A evolução da história não é linear.

E que se pode dizer do par transcendência e subjetividade? Na modernidade clássica, crítica em relação ao religioso dominante, os dois termos foram experimentados como antitéticos, alternativos. Hoje, pressente-se que existe um problema em cada um dos dois polos e que se deve interrogar sua conexão e retrabalhar seu significado. Primeiro, lembremos que o polo da transcendência deu forma ao que mais é “em excesso” para o humano: a alteridade, ameaçadora e promissora. Na modernidade, o “excesso” foi esconjurado pela construção do “onto-teológico” integrador, no qual a transcendência é ao mesmo tempo o fundamento do que existe e ratificação dada a tudo o que existe. Isso é uma disposição moderna, em descontinuidade tanto em relação à transcendência em forma do Uno além do ser, quanto à disproporção irreduzível entre o que compete a Deus e o que compete ao mundo.

Numa segunda observação, registra-se que o recurso à transcendência deu forma à simbolização, através de uma “grande narrativa” assegurando uma visão geral do humano no espaço e no tempo, permitindo a cristalização de uma identidade. Aqui igualmente, a rejeição da transcendência abriu espaço à substituição de disposição semelhante, como as ideologias absolutizantes ou a “vida nua” entregue aos “biopoderes”.

Diante disso, o que nos é pedido? Primeiramente, ir além das alternativas rígidas e caricaturais que ocupam nossos imaginários, além da questão de um simples “retorno” à situação anterior ou de um novo “modelo” a ser instaurado. Indivíduo, sociedade civil, política, fato religioso, tudo isso deve ser repensado quanto a uma necessária diferenciação das instâncias de regulação social, e ao mesmo tempo quanto ao polo próprio que representa aí o indivíduo.

No tocante à política, enquanto se assegura o Estado árbitro, reduzido porém quanto à pretensão demonstrada na modernidade, urge reavaliar o “civil”, mais diversificado: aí está o primeiro lugar de existência e desenvolvimento do indivíduo, e o caráter irreduzível das diferenças que o atravessam – religiosas e outras – pode relançá-lo em seu advento próprio e singular. O reconhecimento de comunidades religiosas como sendo de interesse público supõe um modo de tipo contratual, no qual o Estado reconhece uma contribuição benéfica à sociedade através de um quadro e de condições aprovadas. Isso obriga o Estado a não se pensar como fonte e mestre de tudo e a precisar seu estatuto; e o que, reciprocamente, obriga as comunidades

religiosas a um trabalho interno sobre sua relação ao civil e ao que elas não são, e a repensar o que significa, para elas, o religioso.

No tocante ao indivíduo – como ser humano e do melhor modo? – a mera secularização não resolve. O homem é mais complexo. Sustenta-o o religioso. Por isso, reconsidere-se o que significa a institucionalização, a mediação e o que se relata do ser humano, sua história da relação à alteridade, interna e externa, como lugar de um enigma do humano, uma história particular, mas que saiba de que ela é feita e o que ela pode valer num contexto universal que vai além dela; que saiba dizer – primeiramente para si mesma – em que ela é uma encarnação (entre outras) do humano.

Assistimos hoje ao retorno de um não-integrado humano no centro das secularizações, e o cenário religioso, entre outros, coloca-o em evidência. Um não-integrado que assinala um não-integrável, sempre humano, que torna a vida digna de ser vivida.

A modernidade tem uma propensão à homogeneização, a negar o que é, para o humano, o excesso, o que vai além dele ou é irreduzível a sua razão espontânea, julgada universal. Trata-se das intransponíveis diferenças que fazem o humano ou através das quais o humano se faz. A teologia tende a esquecer isso, embora seja seu ambiente vital, e a se fechar em sua comunidade a partir de um específico que a fundaria. Quanto às ciências das religiões, elas não tematizam, geralmente, o que opera, nem o que é afetado nesta dimensão, escolhendo ater-se à descrição.

É em torno a este tipo de questões que o que é subjacente ao exercício da teologia e o que subjaz ao trabalho corrente das ciências das religiões podem se reunir, sem perder, entretanto, o que faz suas diferenças, a partir de suas próprias perspectivas.