

**A TEOLOGIA E SUAS INTERFACES
COM AS CIÊNCIAS SOCIAIS
NO ESTUDO DA RELIGIÃO***

Geraldo Luiz De Mori SJ

As discussões sobre as interfaces da teologia com as ciências sociais no estudo da religião em distintos espaços acadêmicos do Brasil, expressam bem o atual estatuto do estudo das religiões em nosso País. De fato, as ciências possuem nesses espaços um passado marcadamente positivista, onde só é científico o que é experimentável, quantificável, formalizável, reproduzível e, no caso das ciências humanas, o que é documentado e explicado por causa e efeito¹. É a partir deste passado positivista que a religião era estudada entre nós, sem contar o ostracismo ao qual foi relegada a teologia no Brasil por causa das vicissitudes da relação Igreja e Estado. Tudo isso parece mudar nas últimas décadas, se considerarmos o surgimento de programas de pós-graduação em ciências da religião e em teologia credenciados pela Capes, o reconhecimento de cursos de teologia pelo MEC e a formação, em programas de pós-graduação de nossas universidades, de núcleos de pesquisa sobre a religião. Esta não é mais estudada na academia só a partir dos cânones positivistas, mas como um fenômeno que exige a diversidade das interpretações e sua mútua fecundação.

* Texto adaptado da intervenção feita numa mesa redonda no *Seminário Internacional de Estudos da Religião: Debates e Interfaces*, organizado pelo Centro de Estudos da Religião, da UFMG, em maio de 2007.

¹ J. KONINGS, “A teologia como ciência e a universidade brasileira”, *Perspectiva Teológica* 39 (2007) 239-245, aqui, 240.

A reflexão sobre as interfaces da teologia com as ciências sociais na interpretação do fenômeno religioso aqui proposta é parcial, pois seu ponto de partida é a teologia cristã. Faremos um percurso em três momentos: 1) breve retomada da história da teologia cristã; 2) análise de como ela se auto-compreende hoje; 3) apresentação de suas interfaces com outros saberes cujo interesse é a religião, notadamente a filosofia e as ciências humanas.

1. Os caminhos da teologia

A palavra grega “*theologia*” significa “uma palavra divina” ou o “hino de glorificação a Deus”. Os primeiros a serem chamados teólogos foram os poetas religiosos, os sacerdotes de Delfos e os ministros do culto do imperador². Platão, na *República* (379a), deu a esta palavra um conteúdo racional: “estudo crítico da mitologia”. *Theologia* para ele era uma hermenêutica filosófica dos mitos, que falava do mundo divino de modo racional, correto e crítico, e não segundo os mitos, que conferiam aos deuses as características humanas, como os vícios e o engano. Aristóteles, na *Metafísica* (I, 983b 29; II, 1000a 9; V, 1026a 19; X 1064b 3), aplica o termo *theologia* à filosofia primeira, à ciência dos primeiros princípios, chamando-a de filosofia teológica. Isso porque, segundo ele, uma reflexão que parte do ser chega logicamente à idéia do ser supremo, que é Deus. A filosofia se consuma assim na *theologia* e Deus é seu objeto imenso e seu sujeito máximo. O Estagirita conserva, porém, também o sentido de *theologia* presente nos mitos, como saber pré-filosófico. Foram os estóicos, enfim, que conferiram cidadania filosófica à teologia, que se tornou uma disciplina filosófica. Eles falam de três gêneros de teologia: o mitológico, que se encontra nos poetas e no povo em geral; o físico ou natural, que é a teologia crítica dos filósofos; e o político ou civil, presente nos legisladores e nos sacerdotes do culto oficial. Os neo-platônicos, com Proclus, anexam a teologia à filosofia, o que levará os cristãos a se apropriarem lentamente do termo teologia, primeiramente no Oriente e depois no Ocidente.

De fato, por causa do uso pagão do termo teologia, sobretudo por sua associação com a mitologia, os cristãos tiveram dificuldades em utilizá-lo. Clemente e Orígenes foram os primeiros, embora em confronto com os teólogos pagãos. Foi com Eusébio de Cesaréia que este termo deixou de ser associado ao paganismo e se tornou uma palavra cristã. Passou a designar o conhecimento do mistério trinitário, distinto da economia, que é a doutrina da salvação. Em Dionísio, o Pseudo-Areopagita, o conceito foi completamente cristianizado no Oriente, com a distinção que ele faz entre

² Cf. C. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 548-560; J.-Y. LACOSTE, “Théologie”, in J.-Y. LACOSTE (org.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: PUF, 1998, pp. 1126-1132.

teologia catafática, ou positiva, e teologia apofática, ou negativa. O Ocidente teve mais dificuldades em assimilar o termo teologia, preferindo as expressões *doctrina sacra*, *sacra scriptura*, *sacra eruditio*, *sacra pagina*, *sacra doctrina*. Só a partir do séc. XI, com Escoto Erígena, este termo começou a se tornar corrente. Ele recebeu em Abelardo um sentido mais preciso. Com as universidades surgem as faculdades de teologia, que estudam as disciplinas ligadas à fé, ao lado das faculdades de artes (filosofia), jurisprudência e medicina. Tomás de Aquino preferia, porém, a expressão *sacra doctrina*. O uso do termo teologia só se generalizará no séc. XIV, com Duns Escoto.

A história do termo teologia e seu uso no Oriente e no Ocidente cristãos foram determinantes na própria concepção dos significados que ele foi adquirindo. De fato, mesmo antes de os cristãos se apropriarem deste termo, eles tiveram que dar razões da fé que professavam, quer diante da esperança messiânica de Israel, através da exegese dos textos da Bíblia hebraica, quer diante dos distintos grupos com os quais se encontravam em sua ação missionária, através da catequese de iniciação à fé que anunciavam. Essa atividade deu origem aos textos que constituem suas Escrituras canônicas. Ela é seguida pelo primeiro esboço de assunção do termo teologia, o dos apologetas, que buscavam defender a coerência e a credibilidade do cristianismo em face às razões religiosas e filosóficas do paganismo. O discurso elaborado por eles é não só defensivo, mas também criativo, pois já expressa a primeira conceitualidade da fé cristã. A patrística vai aprofundar esse discurso, com a distinção entre fé (*pistis*) e conhecimento (*gnôsis*), e com o surgimento de uma teologia mais conceitual e sistemática, que nasce das exigências da prática cultural, da pregação e da vivência ética das comunidades. Instrumento que permite à Igreja afinar sua confissão de fé, esta teologia responde também às exigências de uma fé em busca de gnose.

Como dissemos, foi na Idade Média que o termo teologia adquiriu o significado que lhe conferimos ainda hoje. Elaborada primeiramente nas escolas abaciais e catedrais, a teologia tornou-se, com o modelo da escolástica, o centro do saber elaborado nas universidades. Isso se deu juntamente com a recepção do pensamento de Aristóteles. Definida por Tomás de Aquino como ciência, a partir do modelo da *quaestio*, que demandava um diálogo com os distintos saberes disponíveis então, entre os quais se destacava o da filosofia aristotélica, e uma hermenêutica das Escrituras e da Tradição, ela se auto-compreendia como *scientia*, ou seja, conhecimento teórico de Deus subordinado ao conhecimento de Deus por Deus e seus santos. Trata-se de uma teologia para intelectuais, que perdeu quase sua relação com a pregação e as atividades pastorais da Igreja. Junto a este modelo predominante, coexistiu o de Boaventura e da Escola franciscana, que entendia a teologia como *sapientia* ou sabedoria, ou seja, como um saber prático ordenado à caridade.

A época moderna é, em primeiro lugar, marcada por Lutero, que protesta contra a escolástica e propõe uma teologia existencial e profundamente

ancorada nas Escrituras. Este acento existencial coincide com a virada da subjetividade e com o surgimento das ciências modernas. A teologia vai se especializar com o surgimento da teologia moral (ética), no séc. XVI, e da teologia positiva ou histórica, no séc. XVII. A partir do séc. XIX, o discurso sobre Deus deixa de ser realizado somente no interior da teologia e passa a alimentar a filosofia, com Hegel, Schelling e Kierkegaard. Com esses filósofos, a teologia não é mais primeiramente um discurso eclesial e sofre uma certa anexação, submetendo-se aos cânones do discurso filosófico. Por outro lado, o Deus da Bíblia entra na filosofia, o que amplia os limites tradicionais da teologia. A contrapartida desse processo, sentido sobretudo na teologia liberal protestante, foi o da afirmação de uma teologia universitária não eclesial. No decorrer deste mesmo século, surgem ciências que se interessarão por temas relacionados até então com a teologia ou a religião, como a sociologia e a psicologia.

O risco de ser anexada pela teologia universitária ou de perder sua especificidade diante dos novos discursos sobre a religião fez com que, ao longo do séc. XX, a teologia redescobrisse e aprofundasse o que lhe é constitutivo. Por um lado, com K. Barth, R. Bultmann, E. Fuchs e G. Ebeling, no mundo protestante, ela reafirmou sua ancoragem eclesial e seu caráter hermenêutico; por outro lado, com R. Guardini, H. U. von Balthasar, H. de Lubac e K. Rahner, no mundo católico, ela redescobriu seu enraizamento litúrgico, místico e existencial. E ela experimentou tudo isso sem renunciar à sua cientificidade. A teologia se afirma então como experiência e como discurso entre os discursos, com pretensão à verdade, à validade e ao valor permanentes. Diante da razão lógica e da filosofia da linguagem, ela buscou provar que sua experiência é a do logos; diante da redefinição moderna do domínio da ciência, ela elaborou uma epistemologia que leva em consideração esta redefinição no quadro de um diálogo com as ciências, provando dispor de procedimentos cognitivos tão fundados quanto os delas; diante das buscas da racionalidade crítica do iluminismo, ela se esforçou em mostrar a inteligibilidade de seu discurso; diante da crítica de sua insignificância e irrelevância, ela mostrou que ainda é capaz de dar sentido à existência individual e de inspirar a práxis social transformadora dos fiéis que a praticam.

2. O fazer teológico

O rápido sobrevôo que fizemos pela história do termo teologia e dos significados que ele adquiriu na história do cristianismo, mostrou-nos, em parte, os elementos a partir dos quais a teologia se auto-compreende e a forma como se relacionou com os outros discursos que tratam da religião. Apresentaremos agora alguns destes elementos para, na última parte desta reflexão, retomar a questão do diálogo entre a teologia e outras abordagens da religião.

O texto de uma conferência de Heidegger, feita em 1927 diante do círculo de teologia evangélica de Tübingen, intitulado *Théologie et Philosophie*³, guiará, em parte, a análise que se segue. Juntamente com esse texto, recorreremos a um dos manuais mais completos de epistemologia teológica feitos no Brasil: o de Clodovis Boff⁴. Pode parecer estranho inspirar-se em um filósofo como Heidegger para um propósito que deveria vir sobretudo da teologia, mas a leitura que ele propõe é instigante para o que está em questão na reflexão aqui proposta: as interfaces entre os distintos discursos que estudam a religião.

O texto de Heidegger começa recordando a oposição, presente na concepção comum, entre teologia e filosofia. Contrário a ela, ele propõe uma reflexão cujo ponto de partida é a definição da ciência como “desvendamento constitutivo de um domínio do ente”⁵. Segundo esta definição, existem dois tipos de ciências: as dos entes – ciências ônticas ou positivas –, e a do ser – ciência ontológica ou filosofia. Para que uma ciência seja positiva, diz ele, é preciso que o ente a ser desvendado por ela possa servir de tema a uma objetivação e a uma reflexão históricas, objetivação e reflexão que se dão previamente, de forma pré-científica e já dirigidas por uma compreensão do ser. Para Heidegger, a teologia pertence a este gênero de ciências. Sua positividade não é constituída pelo cristianismo enquanto evento da história universal, com suas instituições, cultos, associações e grupos, mas pelo saber conceitual daquilo que faz do cristianismo um evento histórico: a *cristianidade*. O que é a *cristianidade*?

O termo *cristão*, diz Heidegger, nomeia a fé, que é um modo de existência revelado pelo Cristo, o Deus crucificado. O Cristo, por sua vez, é um evento histórico atestado em sua historicidade pela fé na Escritura. A fé só se compreende, portanto, como crente. No sentido existencial, ela é o mesmo que renascimento, o modo de existência que constitui a faticidade do ser aí em sua *cristianidade*. Portanto, “crer é existir na inteligência crente, na história revelada, ou seja, se realizando com o Crucificado”⁶. O todo deste ente desvendado pela fé constitui a positividade ou o dado da teologia. A fé não motiva somente a intervenção de uma ciência interpretando a *cristianidade*. Enquanto renascimento, ela é esta história cujo evento a teologia busca construir e atualizar. Portanto, somente quando se insere na fé, vista enquanto evento histórico, é que a teologia tem seu sentido e seu direito.

Com essas afirmações de Heidegger, tocamos no coração da auto-compreensão que a teologia sempre teve de si. Como diz o autor de *Ser e tempo*, a teologia é ciência daquilo que é desvelado pela fé, ou seja, daquilo que

³ M. HEIDEGGER, “Théologie et Philosophie”, in E. CASSIRER / M. HEIDEGGER (orgs.), *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris: Beauchesne, 1972, pp. 101-123.

⁴ C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit.

⁵ M. HEIDEGGER, art. cit., p. 102.

⁶ *Ibid.*, p. 108.

é crido. “Ela é ciência da fé não só porque toma como objeto o ato de crer e o que é crido, mas também porque ela mesma brota da fé. Ela é a ciência que a fé motiva e legítima”⁷. Seu objetivo é a existência cristã ela mesma e o que esta existência tem de concreto e não um sistema de proposições válido em si mesmo. Portanto, a transparência teológica e a interpretação conceitual da fé “não podem nem fundar e assegurar a fé em sua legitimidade, nem tornar mais fácil de admitir e permanecer nela”. Na verdade, a “teologia só pode tornar a fé mais difícil”, pois ela mostra que a *fideidade* só se adquire pela fé, pois ela é “um modo de existência recebido como um dom”⁸.

Clodovis Boff também diz algo parecido, quando afirma que “a fé é a fonte da teologia, sendo anterior a ela, quer do ponto de vista temporal, quer estrutural. Antes da teologia, temos a fé; antes da inteligência, a memória; antes da reflexão, a proclamação”⁹. Segundo ele, a raiz desta convicção é Is 7,9: “*se não acreditardes não compreendereis*”, retomada magistralmente por Agostinho, que não só alcinhou a expressão “*intellectus fidei*”, e o que nela está implicado, o “*crede ut intelligas*” (“crê para entender”) e o “*praecedat fides, sequitur intellectus*” (“primeiro vem a fé, depois o entendimento”), mas determinou toda a compreensão ulterior: Santo Anselmo (“*fides quaerens intellectum*”), Ricardo de São Vitor (“esforcemo-nos por compreender o que cremos. Empenhemo-nos sempre, nos limites do lícito e do possível, por captar pela razão aquilo de que estamos convencidos pela fé”), Melchior Cano (“aquele que quiser ser mestre da escola cristã, precisa antes de mais nada abraçar o discurso da fé”), Francis Bacon (“dá à fé o que é da fé. Em vão lutará aquele que pretender obrigar os celestes arcanos da religião a se adaptarem à nossa razão”)¹⁰.

Após definir a especificidade do discurso teológico segundo sua positividade própria, que é a *cristianidade*, Heidegger mostra que a teologia é uma ciência histórica, mas também sistemática e prática. Ela é histórica porque exprime em palavras e conceitos a historicidade própria da fé, que aparece na exegese, na história da Igreja e dos dogmas. Ela é sistemática porque busca mostrar na história da revelação o sistema íntimo do evento cristão enquanto tal, ou seja, o crente enquanto se compreende por conceitos. Ela é prática porque tem por essência o caráter de uma ciência prática, se expressando como homilética e catequética. Todos esses caracteres dependem uns dos outros e se relacionam mutuamente.

A articulação entre esses três aspectos é o que dá cientificidade à teologia. O acesso ao objeto da teologia, diz nosso filósofo, é próprio ao discurso teológico. Por isso, suas proposições possuem uma evidência específica. Isso significa que sua conceitualidade só pode vir dela, que ela não neces-

⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁹ C. BOFF, *Teoria do método teológico*, op. cit., p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 33-34.

sita recorrer a outras ciências para multiplicar e assegurar suas provas, e que não pode justificar a evidência da fé pelo recurso a conhecimentos que provenham de outros saberes científicos. A teologia é fundada primariamente pela fé, embora seus enunciados e as vias pelas quais ela os demonstra surjam de operações da razão.

A questão da conceitualidade da teologia também é analisada por Clodovis Boff, que retoma a estrutura geral do discurso científico em seus elementos essenciais, a saber: o sujeito epistêmico, o objeto teórico e o método específico, para aplicá-los à teologia. Segundo Clodovis Boff, o sujeito epistêmico na teologia é o teólogo; seu objeto teórico deve ser visto em sua dimensão material, o conteúdo a ser estudado, no nosso caso, Deus e tudo o que se refere a ele, ou seja, “aquela dimensão da realidade que diz respeito ao sentido supremo e por isso totalizante de tudo e de cada coisa”, e em sua dimensão formal, a perspectiva com a qual se estuda o conteúdo, no nosso caso, “Deus enquanto revelado e toda e qualquer realidade na medida em que se relaciona com o Deus revelado”¹¹. Com relação ao método, ele é definido pelo lugar fontal da teologia, a fé, mas, enquanto ciência, este lugar não exime a teologia de seguir o que é próprio ao saber científico: criticidade, sistematicidade e auto-implicação. Esses elementos são aplicáveis diferentemente nas ciências dedutivas, empírico-formais e hermenêuticas. Como a teologia é uma ciência hermenêutica, a criticidade se aplica a ela no que diz respeito à análise crítico-metódica das verdades da fé. Esta análise supõe, porém, a fé. Quanto à sistematicidade, ela não é aplicável desde fora aos conteúdos teológicos, mas buscada desde o interior mesmo do dado revelado, extrapolando, todavia, todo esforço de encerrá-lo numa síntese fechada. O caráter auto-implicativo, ou dinâmico, é o principal de uma ciência, que tende sempre a crescer. No caso da teologia, este caráter é o que mais lhe convém, por causa do horizonte de mistério ou de transcendência de seu objeto e por causa do caráter escatológico da verdade divina.

Além desses desdobramentos relativos à conceitualidade da teologia, Clodovis Boff apresenta a articulação fundamental entre o que ele chama de fontes da teologia: a Fé-Palavra, a Fé-Experiência e a Fé-Prática, que ilustra de certa forma o fazer teológico enquanto tal. Para ele, o princípio formal objetivo da teologia é a revelação ou a Palavra de Deus e seu princípio formal subjetivo é a Fé-Palavra¹². Isso significa que o ponto de partida da reflexão teológica é esta articulação íntima entre revelação e fé (*fides quae*). Esta articulação se dá, porém, no solo vital da Fé-Experiência, desde a fé simples e religiosa do povo, vivida na liturgia e nos gestos de adesão-confiança, até as experiências de tipo místico e espiritual. Santo Tomás falava a este propósito de uma teologia genuflexa. Isso mostra também a

¹¹ *Ibid.*, pp. 43, 44, 55.

¹² *Ibid.*, p. 124.

necessidade do enraizamento espiritual do fazer teológico (*"fides qua"*). Enfim, a terceira fonte do conhecimento teológico é a Fé-Prática, entendida como *"fé que opera pela caridade"* (Gl 5,6). É o momento ativo ou performativo da fé, que se particulariza nas práticas dos cristãos: ética, interpessoal, ético-política, social, pastoral etc.

Esta tríplice fonte do fazer teológico recebeu uma conotação especial na teologia da libertação, que assume o método ver, julgar e agir, da Ação Católica. Para Clodovis Boff, apesar de nesta teologia haver um primado da prática, ele só se justifica em vista da prática da fé, que é a caridade, a qual, segundo a teologia da libertação, se traduz como amor preferencial pelos pobres. Este primado só se justifica, porém, do ponto de vista da teoria da fé (teologia), onde a Palavra de Deus tem a primazia. A prática ilumina a fé quando é prática de fé, ou seja, quando a verifica, interrogando e reconhecendo a verdade teológica.

Como acontece o processo de produção teológica propriamente dito? Segundo Clodovis Boff, são três os momentos essenciais que compõem o processo de produção do discurso teológico: 1) o da escuta da fé (*auditus fidei*), que é o momento hermenêutico, onde se busca compreender o sentido da mensagem da fé, registrada nas Escrituras, na Tradição e nos Dogmas da Igreja; 2) o da explicação da fé (*intellectus fidei*), que constitui o momento especulativo ou construtivo, onde se explica o conteúdo interno da fé, seu movimento *ad intra*; 3) o da prática (*applicatio fidei*), que corresponde ao movimento *ad extra* ou projetivo, ou de atualização da fé na vida. Vejamos o significado de cada um destes três momentos.

O primeiro momento do fazer teológico é o da *auditus fidei*: a escuta da fé. A razão teológica é, em primeiro lugar, uma razão-escuta, uma razão receptiva. Esta primazia do ouvido deve-se ao fato de que o que é primeiro na Igreja e na teologia é a revelação. Os testemunhos da Palavra são de vários tipos: os primários (Sagradas Escrituras e Tradição), os secundários (o *Sensus Fidei*, que inclui as confissões de fé e a liturgia, os concílios, os Padres, o Magistério, os teólogos), os alheios (religiões não cristãs, filosofias e concepções do mundo – ideologias –, ciências naturais e humanas – razão natural –, história passada, especialmente a da Igreja, sinais dos tempos). A escuta destes testemunhos deve ser ativa e crítica. Certamente os testemunhos primários, sobretudo os textos das Escrituras, têm a primazia no fazer teológico. O acesso a esses textos deve ser feito primeiramente de forma orante. Esta atitude fundamental dá, em seguida, lugar a uma abordagem histórico-crítica dos textos que são "escutados", que ajuda a compreender o contexto no qual foram escritos, o sentido que possuíam naquele contexto, o sentido atual. Nesse processo, interroga-se também o que foi a tradição de recepção litúrgica, dogmática e teológica desses textos. Além do testemunho das Escrituras, escuta-se também a Tradição, que está na base da própria constituição dos textos bíblicos e representa parte de sua recepção ao longo da história. Outro lugar de escuta são os dogmas, que

além de verdades declaradas formalmente pelo Magistério, oferecem critérios ou normas para interpretar certas verdades da fé presentes nas Escrituras, no *Sensus Fidei*, nos concílios. Como para as Escrituras, o acesso ao significado da Tradição e dos dogmas supõe também uma abordagem histórico-crítica e hermenêutica, que ajude não só a entender o que dizem, mas seu sentido para hoje.

O segundo momento do fazer teológico é o da *intellectus fidei*, ou seja, o da compreensão teórica ou especulativa do que foi apreendido pelo momento da *auditus fidei*. Este momento se desdobra em três sub-momentos: 1) o da análise, que busca explicitar a lógica da fé, suas raízes, suas razões ou seus nexos internos. Trata-se de mostrar o porquê e o como dos mistérios que se crêem; 2) o da sistematização, que é o passo mais importante deste segundo momento, pois se esforça em articular os dados da fé num todo orgânico, a partir do nexo entre os vários mistérios. Faz parte deste momento a organização sistemática ou arquitetônica dos conteúdos teológicos, que dá origem às disciplinas dogmáticas; 3) o da criação, que busca lançar novas hipóteses teológicas que façam avançar a compreensão da fé.

O terceiro momento do fazer teológico é o da *applicatio fidei*, ou da atualização da fé. Trata-se de confrontar fé e vida. Aqui aborda-se a fé *ad extra*, enquanto projetada para fora, para a missão. Os níveis de confrontação são diversos, pois implicam a vida interior: lugar das decisões, da fé; a vida psíquica: espaço das emoções e dos sentimentos; a vida inter-pessoal: lugar das relações familiares, comunitárias; a vida social: campo da sociedade civil; a vida econômica: lugar de trabalho; a vida política: âmbito da cidadania, do Estado; a vida cultural: lugar do lazer, da arte; a vida religiosa: âmbito das múltiplas expressões da religiosidade e da fé; a vida ecológica: espaço onde se desdobra a vida; a vida planetária: relação da humanidade com todo o cosmos. A lógica própria deste terceiro momento é a do agir. Ela supõe a análise da realidade concreta e a apreciação ético-teológica da mesma. A teologia da libertação dá uma grande ênfase a este momento, seja no primeiro dos momentos do fazer teológico, o ver, seja no terceiro, o agir, conferindo assim uma primazia à práxis¹³.

3. As interfaces da teologia com outras ciências que estudam a religião

A reflexão feita até aqui ofereceu-nos alguns elementos para compreender a história da teologia e alguns aspectos do fazer teológico ou da auto-compreensão da teologia enquanto *intellectus fidei*. No percurso feito,

¹³ Ver o desenvolvimento detalhado desses três momentos do fazer teológico em C. BOFF, *op. cit.*, pp. 197-296.

deparamo-nos várias vezes com a religião, embora não tenhamos aprofundado a relação que a teologia estabelece com ela. Vamos agora debruçar-nos sobre esta problemática, embora de maneira panorâmica e introdutória.

Como vimos, o termo teologia é oriundo do mundo religioso dos mitos. Ao apropriar-se dele, Platão quis tirar-lhe a conotação original e conferiu-lhe o significado crítico que ele manterá enquanto discurso racional que busca falar corretamente de Deus. Aristóteles e os estóicos acolheram a nova semântica proposta por Platão, mas sem suprimir o significado original do termo teologia, ou seja, o da linguagem do mito. Essa ambigüidade determinou, em parte, a relutância dos cristãos em assumir este termo como expressão do discurso racional de sua fé. Sem renunciar a nada do que foi dito até aqui sobre o discurso teológico como *intellectus fidei*, queremos propor um retorno a esta ambivalência ou ambigüidade do termo teologia para avançar no debate entre teologia e ciências sociais que estudam a religião. O que propomos constitui uma das principais preocupações da teologia atualmente.

O cristianismo foi originalmente uma seita no seio do judaísmo, tendo que afirmar-se em face à religião de onde provinha, o que o levou a elaborar um discurso em diálogo crítico com as Escrituras judaicas, que mostrava que no Crucificado a história de Israel chegava à sua plenitude. Este discurso é ao mesmo tempo de assimilação e de crítica da tradição religiosa judaica. Algo parecido aconteceu com o que os cristãos acreditaram ser o maior aporte da cultura grega à humanidade: a filosofia. Eles se esforçaram em mostrar que em Cristo havia algo da ordem do excesso, que assumia e elevava a uma plenitude única o que os gregos tinham de mais eminente. Ao se apropriarem da grande contribuição da filosofia grega à luz do evento cristológico, eles certamente deixaram de lado ou combateram o que parecia sem importância para a nova economia instaurada em Jesus Cristo e através dele: as religiões dos povos onde o cristianismo ia se implantando e sua *ratio*. Com a conversão do império romano, as várias correntes da filosofia grega foram aos poucos assimiladas e transformadas, no primeiro processo de inculturação realizado pela fé cristã. O mesmo, porém, não se deu com as religiões dos povos onde o cristianismo se implantou até se tornar hegemônico, pois só tiveram aspectos externos de sua religiosidade e de seu culto acolhidos por ele. A fé cristã acreditava ser a portadora da única e verdadeira salvação, a ser anunciada e instaurada em todo o mundo. Isso não quer dizer que não tenha tido que levar em conta a existência de outras religiões, como o judaísmo, que continuou vivo no mundo cristão, e o islamismo, que se tornou seu maior concorrente a partir do séc. VII.

Fazendo uma analogia com o uso platônico e o uso aristotélico/estóico do termo teologia, podemos dizer que, em geral, no período de cristandade, predominou a tendência platônica, no que diz respeito à relação teologia

e religião. É a esta tendência que devemos a expressão: “*extra ecclesiam nulla salus*”, usada por Cipriano de Cartago e Agostinho, presente na maneira como a teologia pensava a relação da fé cristã com as outras religiões e denunciada hoje pelos teólogos do diálogo inter-religioso como exclusivista, ou seja, o Cristo é o único caminho de salvação, as outras religiões são verdadeiras somente à luz dele.

Se a tendência platônica predominou em grande parte da história cristã, e até certo ponto na história do Ocidente, o mesmo não se pode dizer dos últimos dois séculos, onde parecem predominar a tendência aristotélico/estóica e a perspectiva dos mitos. De fato, com o advento das ciências modernas, a religião deixou de ser propriedade exclusiva dos teólogos cristãos, uma vez que surgiram inúmeras ciências que também querem dizer sua palavra sobre aspectos ignorados ou marginalizados do fenômeno religioso, como a sociologia, a psicologia e a antropologia religiosas, e, no campo filosófico, a filosofia da religião. Qual a relação da teologia com esses saberes ou qual o lugar que eles ocupam no fazer teológico?

A teologia sempre se relacionou com a filosofia, chegando, como vimos, a ser considerada, por Aristóteles, a ciência por excelência, pois tratava da filosofia primeira. Isso foi assumido pelos cristãos quando se apropriaram do termo teologia para dar razões de sua fé. A esse título, ela era a ciência sem paralelo e a mais eminente. Com o advento das ciências modernas, a teologia foi marginalizada e, em alguns países, chegou a ser banida das universidades. Vimos como Hegel e Schelling, no séc. XIX, se apropriaram do que lhe era próprio, tornando seus conteúdos parte do saber filosófico. Outros, como Troeltsch, buscaram capacitá-la para o diálogo com os discursos elaborados pelas grandes religiões, mas a transformaram num saber como os outros saberes, tirando-lhe o que lhe era próprio¹⁴.

Diante da marginalização, da anexação e mesmo das tentativas de diálogo, a reação no seio da teologia foi, sobretudo, de reafirmação do próprio discurso. K. Barth é o representante emblemático da forma como a teologia relacionou-se com a religião e com as ciências que tratam do fato religioso na primeira metade do séc. XX. Com sua distinção entre fé e religião, ele vê na religião só um esforço humano para se chegar a Deus, diferente da fé, que é revelação da vinda de Deus na história. Com isso, ele reatualizou a tendência majoritária da relação da teologia com as religiões no Ocidente: a exclusivista. Seu intento resgatou a identidade da teologia, mas ao preço de um fechamento ao que se manifesta de divino nas outras religiões e da desvalorização do que as ciências dizem desta manifestação.

No mundo católico, a abertura que tornou possível o Concílio Vaticano II, levou Karl Rahner a propor outra perspectiva de relação da teologia com

¹⁴ Ver a esse propósito: E. TROELTSCH, *El absoluto del cristianismo*, Salamanca: Sígueme, 1979.

a religião: a chamada inclusivista. Segundo esta perspectiva, pode-se perceber o crístico em outras religiões. Alguns documentos do Concílio Vaticano II a adotaram em parte, o que permitiu à teologia católica pós-conciliar uma grande abertura, não só no que diz respeito ao diálogo com as religiões, mas também com as ciências que tratam da questão religiosa. A perspectiva aristotélico/estóica ganhou então um grande impulso. A teologia não só se abriu à escuta do que as distintas formas de religiosidade podem dizer para a fé cristã, mas também às pesquisas que as ciências sociais da religião (sociologia, psicologia e antropologia religiosas) e a filosofia da religião fazem sobre os diferentes aspectos do fenômeno religioso. Estabeleceu-se um diálogo fecundo com a crítica das ideologias e, no caso da teologia da libertação, com o marxismo e as ciências sociais (sociologia, economia, política). Em parte, o aporte destas ciências era assimilado no que Clodovis Boff chama de primeiro momento do fazer teológico, o da *auditus fidei*, alargando-o e escutando não só as fontes primárias e secundárias da revelação, mas os testemunhos alheios. Mas não só aí se percebia a fecundação da teologia pelo diálogo com as ciências humanas e a filosofia da religião, uma vez que os momentos da *intellectus fidei* e da *applicatio fidei* também eram influenciados, tanto na articulação sistemática quanto na atualização da práxis dos cristãos.

O momento aristotélico/estóico de relação entre teologia e religião dos anos pós-conciliares aprofundou-se e nas últimas décadas deu origem a uma nova tendência no diálogo inter-religioso: a que mostra a insuficiência do modelo inclusivista e advoga a necessidade do modelo pluralista. Para alguns teóricos desta tendência, Jesus é o Cristo, mas o Cristo não se esgota somente em Jesus de Nazaré. O crístico pode estar em outras figuras eminentes da humanidade, como Buda, Krishna ou Maomé. Este novo modelo tem provocado uma série de tomadas de posição por parte do Magistério católico¹⁵, que vê nele uma ameaça à afirmação da unicidade do Cristo e de sua indissociabilidade com o Nazareno.

Paralelamente a esta nova tendência, aprofundou-se o estudo das religiões e do religioso nas ciências humanas surgidas nos séc. XIX e XX¹⁶ e na filosofia da religião¹⁷. A teologia estabeleceu um diálogo com estas ciências

¹⁵ Vários teólogos católicos, defensores do modelo pluralista, têm sido objeto de questionamento por parte da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, como J. Dupuis, A. Pieris, R. Haight etc.

¹⁶ As ciências humanas não só se preocuparam com o fenômeno religioso, mas deram origem a ciências especificamente dedicadas ao estudo do mesmo, como a psicologia, a sociologia, a antropologia e a fenomenologia da religião.

¹⁷ A propósito da filosofia da religião, ver os três volumes da obra monumental de J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Paris: Cerf, 2002; *Tome II. Les approches phénoménologiques et analytiques*, Paris: Cerf, 2002; *Tome III. Vers un paradigme herméneutique*, Paris: Cerf, 2004.

as, recorrendo a muitos dos resultados de suas análises nos três momentos a partir dos quais elabora seu discurso. Esse diálogo se presta, porém, ainda a certos equívocos, tanto no seio da teologia quanto no das ciências da religião. De fato, a escuta, da parte da teologia, do que provém das pesquisas destas ciências nem sempre é suficientemente levada em conta ou nem sempre é submetida a uma criteriosa crítica. Ocorre então um fechamento ao que pode enriquecer a teologia, quando esta se nega a deixar-se fecundar pelo resultado das pesquisas das ciências da religião, ou uma confusão de gêneros, quando ela assume ingenuamente como próprio o que é apresentado pelos discursos destas ciências. Também nas ciências da religião estas duas dificuldades podem ser percebidas, seja na não aceitação do ponto de partida do discurso teológico, a saber, a fé, seja em certa tendência em ser o único discurso razoável sobre o religioso e as religiões.

Essas dificuldades não podem, porém, interromper a promessa presente no que acima chamamos de tendência aristotélico/estóica da interface entre teologia e ciências no que diz respeito à questão da religião. No Brasil, a aposta na escuta e no enriquecimento mútuos parece presente na recente fundação da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Oxalá esta iniciativa dê frutos para ambos os discursos, tornando-os mais fecundos e significativos, e abrindo-os para uma melhor compreensão desta dimensão tão fundamental de sentido que é a religião.

Geraldo Luiz De Mori, SJ, é Mestre e Doutor em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres (2002). É professor de Antropologia Teológica e Escatologia Cristã na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Publicou em 2006, na Coleção *Cogitatio Fidei*, das Éditions du Cerf, Paris, a obra “Le temps, énigme des hommes, mystère de Dieu”.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
e-mail: geraldodemori@faculdadejesuita.edu.br

Coleção Theologica

A coleção THEOLOGICA, sob responsabilidade da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, divulga obras científicas no campo da teologia, produzidas por especialistas de renome, brasileiros ou estrangeiros, e destinadas em primeiro lugar às Faculdades e Institutos de Teologia e/ou Ciências da Religião, bem como aos pastores e estudiosos de teologia em geral. Tornando acessível os novos estudos, procura incentivar a pesquisa e discussão em nível científico.

Títulos publicados:

1. **Eu creio, nós cremos. Tratado da fé** (J. B. Libanio)
2. **As lógicas da cidade** (J. B. Libanio)
3. **Inculturação da fé. Uma abordagem teológica** (Mario de França Miranda)
4. **Nas fontes da vida cristã. Uma teologia do batismo-crisma** (Francisco Taborda)
5. **Crer no amor universal. Visão histórica, social e ecumênica do "Creio em Deus Pai"** (Carlos Josaphat)
6. **Igreja, povo santo e pecador** (Álvaro Barreiro)
7. **Jesus e a Política da Interpretação** (Elisabeth Schüssler Fiorenza)
8. **A religião no início do milênio** (J. B. Libanio)
9. **Olhando para o futuro** (J. B. Libanio)
10. **"Num só corpo". Tratado mistagógico sobre a eucaristia** (Cesare Giraudo)
11. **O Cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro** (Jacques Dupuis)
12. **A salvação de Jesus Cristo. A doutrina da graça** (Mario de França Miranda)
13. **Karl Rahner em perspectiva** (Pedro Rubens / Claudio Paul)
14. **Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão** (J.B. Libanio)
15. **Karl Rahner - 100 anos. Teologia, filosofia e experiência espiritual** (Pedro Rubens / Francisco Taborda)
16. **A Igreja numa sociedade fragmentada. Escritos Eclesiológicos** (Mario de França Miranda)
17. **Do viver apático ao viver simpático. Sofrimento e morte** (Edson Fernando de Almeida)
18. **Os carismas da Igreja do terceiro milênio: Discernimento, desafios e práxis** (J. B. Libanio)

Edições Loyola — Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br