

Diálogos e reflexões: teologia e ciência da religião no Brasil

Entrevista com Luís Henrique Dreher

Luís Henrique Dreher*

Entrevista concedida a Micael Vier Behs**

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), nesta entrevista o Prof. Dr. Luís H. Dreher realiza uma leitura instigante do atual campo de estudos da religião no contexto brasileiro, assinalando os desafios de ser teólogo e cientista da religião no nosso país.

Egresso da Faculdades EST, Dreher não acredita que a melhor e talvez única maneira de fazer teologia e ciência da religião sem recair nos dogmatismos eclesiais seria transformar a teologia (como disciplina) em uma espécie de antropologia (também como disciplina). “Equivocadamente, seguir-se-ia, então, um receituário que na forma da tese ao menos é analógico ao feuerbachiano, estando os atores isentos, porém, de tematizar as implicações metafísicas e políticas da proposta”.

A imagem que ilustra essa entrevista foi registrada durante a Mesa de Diálogo Interreligioso entre Teologia e Ciências da Religião, ministrada pelo professor Dreher aos estudantes e docentes do PPG/EST no último dia 15 de setembro.



Foto: Micael Vier Behs/divulgação

Confira, abaixo, a entrevista completa:

* Doutor em Teologia (PhD, *Lutheran School of Theology at Chicago*); professor de filosofia e ciência da religião, UFJF; pesquisador do CNPq e da FAPEMIG (PPM-IV)

** Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), com apoio Capes. Assessor de Imprensa da Faculdades EST, em São Leopoldo, e professor de jornalismo no Centro Universitário UNIVATES, em Lajeado. Desenvolve pesquisa na área da Comunicação, abordando temáticas na interface midiática, sociedade e religião

1) Qual leitura o senhor faz do atual campo de estudos da religião no contexto brasileiro?

Sua pergunta vai logo ao centro de parte de minhas preocupações atuais, seja como docente e pesquisador da área, seja como coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, seja como atual presidente do Conselho Científico da ANPTECRE – uma associação da área de teologia e ciências da religião que ainda dá seus primeiros tímidos passos, premida às vezes por interesses e negociações lentas, de toda ordem, sobretudo devido à variedade dos contextos institucionais em que se estuda religião em nosso país; e da dificuldade de inserção num sistema acadêmico altamente diferenciado, também no tocante à avaliação de resultados, que já encontrara, antes de nossa chegada como área, certa estabilidade e padrões próprios.

Neste campo de estudos de teologia e ciências da religião – visto aqui sempre como um conjunto – interferem (1) dinâmicas estatais, dos organismos e instituições reguladores, embora em contato com dinâmicas da sociedade civil. Neste primeiro nível, que em minha opinião é importante, mas não decisivo, localiza-se a dinâmica de asserção da área *ad extra*. Docentes e pesquisadores da área têm que dar contas de suas atividades não só quantitativamente, mas segundo critérios de qualidade, inclusive alguns deles mais ou menos válidos para todas as áreas do conhecimento. Neste nível há também a vontade de diferenciação disciplinar, no momento especialmente diante da filosofia, nossa cordial anfitriã desde o início, especialmente durante o processo de formalização de nossos programas de pós-graduação. Tal anelo por diferenciação é claramente importante do ponto de vista político-acadêmico, que tem a ver, por exemplo, com reconhecimento da autonomia da área e com o anseio por maior justiça no aporte de recursos para pós-graduação e pesquisa.

Já epistemologicamente a questão se torna algo mais complicada. Particularmente, tendo a crer que tanto a teologia como a ciência da religião não podem dispensar uma discussão mais profunda tanto de epistemologia como de temas

substantivos, nativos à fé, à religião e às religiões – que afinal se quer compreender ou explicar – em sua figura integral. Mas para isso o contato com a filosofia permanece fundamental, ainda que a filosofia gestada em nosso contexto nem sempre tenha tido, com honrosas exceções, sensibilidade para com o estudo da religião. Dito mais claramente e negativamente, e com o foco em nosso contexto específico e atual: seria trágica uma dissolução da ciência da religião, e muito mais de uma teologia científica, em alguma forma genérica de ciência social, tanto fazendo se ela fosse mais ou menos engajada.

Infelizmente, isso parece ser recomendado por um número crescente de cientistas da religião, que mais do que definir-se positivamente, definem-se como não teólogos. Alguns formados na área se entendem, e inclusive se apresentam em público, como “cientistas sociais”, embora tenham mais dificuldade de reconhecimento e de migrar entre disciplinas do que membros das comunidades com as quais têm a maior afinidade.

Há razões históricas para tal situação, mas com isso já se entra no segundo tipo de dinâmica que interfere na área. Falo do aspecto tendencialmente *ad intra*: (2) as dinâmicas eclesiais e eclesiásticas, que no caso brasileiro se confundem com um cenário público, embora não secular: o daquela sociedade civil centrada tanto nas questões da ciência e da formação quanto da emancipação político-social e da(s) identidade(s) religiosa(s) da nação que se busca, de certo modo, ainda construir. É na inserção dentro dessas dinâmicas, também, que em parte somos pares de parte a parte e que tentamos auto-avaliar-nos como comunidade científica emergente.

Ora, mesmo depois da relativa mudança de foco da teologia e dos intelectuais “eclesiais” ou “crentes” das questões mais tipicamente sociais para aquelas mais tipicamente culturais – penso especialmente em intelectuais católicos leigos ou em minorias cognitivas (subalternas) do clero –, entende-se que a melhor e talvez única maneira de fazer teologia e ciência da religião sem recair nos dogmatismos eclesiásticos seria transformar a teologia (como disciplina, entenda-se bem) em uma espécie de

antropologia (também como disciplina). Seguir-se-ia, então, um receituário que na forma da tese ao menos é analógico ao feuerbachiano, estando os atores isentos, porém, de tematizar as implicações metafísicas e políticas da proposta.

Positivamente, encontra-se aí um espaço amplo e aberto de legítima militância e resistências eclesiais diante de instâncias propriamente eclesiásticas, ou seja, que buscam impor exigências, nem sempre legítimas e por vezes francamente intervencionistas, das igrejas – por exemplo, no controle esporádico da produção acadêmica quanto a temas e abordagens, com a possibilidade não excluída de cerceamento da liberdade acadêmica. Por outro lado, também é óbvio que militância e resistências eclesiais não constituem a finalidade de uma ciência ou de um agregado delas, ainda mais quando esta(s) não se autodeclara(m) como ciência aplicada ou prática.

Naturalmente, aqui não estou equacionando o “eclesiástico”, no uso definicional que aqui dele faço ao aproximá-lo do “hierárquico”, com o “confessional”. Penso que não só há como deve haver, ao lado e no convívio de uma teologia científica, espaço para uma teologia confessional das igrejas cristãs e de outras comunidades religiosas, mesmo que as últimas recusem o termo (cristão) “teologia”. Aqui, estou seguindo mais ou menos a reformulação moderna deste tópico. Ora, tal reformulação convida a pensar aspectos doutrinários e suas apropriações no corpus dogmático das diversas expressões históricas do cristianismo – e em tese: de qualquer religião – como a exposição discursiva de afetos e convicções religiosas sempre específicas e individuais – no sentido da individualidade histórica. Talvez a Faculdades EST seja (ou seria) um dos poucos lugares em que tal modelo, de uma “dupla contabilidade” no bom sentido, pode (ou poderia) vingar.

Porém, de volta à realidade: permanece fato inegável que muitos de nossos programas de pós-graduação, inclusive de ciências da religião, estão em universidades católicas ou protestantes, e tem que lidar em maior ou menor grau com constrangimentos de ordem dogmática e com (re-)

arranjos hierárquicos e disputas por poder. Na medida em que surgem mais cursos de teologia oficiais e, sobretudo bacharelados e licenciaturas em ciências da religião, tais realidades tendem a ficar ainda mais visíveis. É forçoso reconhecer que o tipo de autonomia que talvez um departamento de filosofia ou de ciências sociais venha a alcançar em universidades confessionais dificilmente será o mesmo que um departamento de ciência(s) da religião poderia alcançar, devido à crucialidade existencial do tema para as igrejas, e não só a sua maior e natural opacidade diante do fórceps das metodologias. Também aqui, talvez a Faculdades EST seja (ou seria) um dos poucos lugares em que um modelo alternativo pode (ou poderia) vingar, dado o afrouxamento relativo daqueles constrangimentos por razões tanto de tradição quanto, mais recentemente, de diversificação dos meios de produção teológica na IECLB. (Há males que vêm para bem?)

Por sua vez, na maioria dos contextos institucionais de estudo da religião que reconhece ou tende a reconhecer a diversidade e integralidade do objeto, isto é, justamente nos cursos e programas de teologia e ciências da religião, o padrão de relacionamento e de disputa por espaços – seja entre laicato e clero, seja entre clero “progressista” e “conservador” ou, no caso protestante, “liberal” e “fundamentalista” – é um fator que interfere e cria ruídos em discussões mais puramente epistemológicas. Estas tendem a dar-se, por vezes, mais do ponto de vista classificatório e por gestos retóricos do que a partir de uma avaliação lúcida da realidade dos fatos e da busca por análise e síntese em meio às condições dadas.

Apesar de nossas posições diferentes, meu colega e ocasional parceiro de diálogo na PUC-SP, o alemão Frank Usarski, talvez concordasse com este diagnóstico. Quanto a mim, acho que é uma impossibilidade tanto prática como teórica implantar um curso de Religionswissenschaft alemã, ao menos no perfil constituído a partir de tendências funcionalistas e sociais-científicas, em universidades confessionais no Brasil. Mesmo que fosse na PUC-SP, com toda sua abertura política e ecumênica em anos já idos.

Quem sabe uma outra *Religionswissenschaft*, mais revisionista e menos antiteológica, seria uma alternativa para o contexto brasileiro? Talvez o fosse para algumas instituições protestantes interessadas também em ciência(s) da religião. Ousando profetizar mais ainda, talvez também para instituições católicas que, hipoteticamente, viessem a abandonar parte do *habitus* e do modelo das *sciences religieuses* como teologia “de segunda classe” – ou não-oficial, ou para “leigos”. Pois, no fundo, em grande parte é ainda disso que se trata nas ciências da religião, cujo genitivo é ambíguo; trata-se de ciências religiosas que assimilam e se servem de “outras” ciências já estabelecidas como de discursos instrumentais e auxiliares a certa teologia – embora, o mais das vezes, minoritária ou subalterna, e que chega a recusar o nome, seja por temores aqui e ali fundados, seja por complexos de inferioridade infundados.

O dilema se coloca, portanto: se as ciências da religião – especialmente nesta acepção plural – chegassem a transformar-se numa disciplina indiscutivelmente própria no país, seriam de certa maneira redundantes, a menos que incluíssem justamente algo diferente: algo de “teológico”. Mas nesse caso sobreviveriam, a rigor, apenas em instituições sob o domínio ou influência indireta das igrejas e de atores privada ou abertamente religiosos – incluo aqui também colegas kardecistas e outros, embora raramente todos gostem de aplicar o termo “religião” à sua convicção. Nesse caso, as ciências da religião continuariam a correr o risco de esposar um modelo que conjuga a retórica de sua diferença absoluta diante das teologias com a simultânea incapacidade de tecer distinções – mais que oposições – e de sondar por complementaridades. Tudo isso com a presença mais ou menos secreta de alguma teologia, ou em alguns casos “religiosidade”, por vezes exótica – como convém –, a qual não é tematizada e permanece como o *perpetuum mobile* do cientista. Este, que lida com questões por certo perpassadas por uma crucialidade, não deixa de dever a si mesmo, mais ainda que o ideal do distanciamento diante do objeto, o ideal da mais completa honestidade intelectual, além, é óbvio, da abstinência completa de interesses corporativos.

Por outro lado, se chegassem, a ou as ciências da religião, a impor-se em bases funcionalistas e sociais-científicas, isso só poderia ocorrer no contexto do ensino e da pesquisa em instituições superiores públicas. Paradoxalmente, porém, isso provavelmente não ocorresse ali, porquanto o estudo científico não-teológico da religião no Brasil se fez e faz ainda em departamentos já estabelecidos, geralmente de ciências sociais e afins, que recusam na teoria, ou pelo menos corporativamente, a ideia de uma ciência da religião como episteme, disciplina e instituição diferenciada ou autônoma – mesmo que relativamente autônoma.

No Rio Grande do Sul, creio eu, não haverá por estas razões em muito tempo condições para o estudo da religião em instituições públicas que houve, em seu tempo não sem certa contestação, em Minas Gerais ou na Paraíba. E o saber da “nação” como um todo, epitomado de antanho pelo projeto de um instituto de teologia (dominicana?) na UnB, ainda não se decidiu, ou então já se decidiu há tempo. A saber: contra um engajamento livre com a teologia e o estudo científico da religião que considerasse não só parte de sua horizontalidade, mas também sua significação histórico-cultural específica e até suas dimensões, digamos, mais “verticais”. Mas para estas últimas é necessário manter algum foco privilegiado em questões e abordagens que, se quisermos trabalhar nomeando disciplinas – este não é o único caminho –, encontraram seu maior tratamento metódico na história das religiões, na filosofia da religião e nas teologias.

Assumida a validade dos efeitos epocais daquela decisão do Estado-Nação Brasileiro, ter-se-ia, pois, uma segunda redundância científico-religiosa. Ciência(s) da religião seriam desta vez redundantes na universidade pública e no bojo de uma tradição cultural em que elas sequer chegaram a diferenciar-se da teologia, como foi o caso em certas paragens europeias. Na verdade, e infelizmente, os praticantes típicos de ciências sociais e humanas no Brasil pouco sabem de “teologia” para além de memórias, no mais das vezes ruins, da infância e da adolescência, entre a catequese da igreja e a tradição

repressora da família e da sociedade com todos seus rituais e “festas da ordem”, como diria R. da Matta.

Aqui interfere, com seu fundo mais psicológico e retórico do que ponderado e reflexivo, a equação quase inconsciente entre teologia=dogma=hierarquia=igreja. Os graduandos e pós-graduandos de teologia, mas especialmente os de ciências da religião, estão aprendendo isso de alguém, afinal de contas! O que mais espanta é que os nativos, tanto quanto os adaptados e neófitos nas disciplinas científico-religiosas, só fazem reforçar o shibboleth geral, como para formar uma nova tribo. Resulta, daí, que a religião, se chegar a ser estudada em mais instituições de ensino público superior, provavelmente não o será em sua figura integral. Novos programas nestas instituições tendem, antes, ao pragmatismo de buscar oportunidades de expansão da área de atuação de pesquisadores de núcleos isolados, formados por via de regra em disciplinas e ciências que se gestaram sem qualquer contato, sequer de real oposição, à teologia propriamente dita. Já a questão do assim-chamado “ensino religioso” provavelmente será, no futuro, um caso à parte, devido a toda uma outra série de condicionantes, inclusive jurídicos e lobísticos. Mas, mesmo assim, haverá correspondências com a questão no ensino superior, sobretudo o de graduação.

Para fugir deste padrão geral, há propostas ou de (1) transformar a área desde dentro, diferenciando absolutamente “teologia” de “ciências da religião”, por vezes flertando com comunidades de pesquisadores supostamente mais neutros, da “rua” ou de fora dos confins das instituições de origem eclesiástica ou que tiveram a marca de sua influência – inclui aí a própria UFJF, cujo Departamento de Ciência da religião era, e em parte permanece, na verdade um departamento de teologia com abertura ecumênica e inter-religiosa. Ou propostas de (2) colonizar – ou quase – a área desde fora, abrindo concursos e cátedras para doutores em ciências sociais, por exemplo.

Quanto às implicações políticas deste quadro, pessoalmente opino que a definição da área de “teologia e Ciências da Religião” numa futura

“árvore do conhecimento” do CNPq apenas prepararia a divisão futura. Não estou seguro se seria uma divisão epistemológica ou, nas condições atuais de pouca reflexão metódica e politicamente assimilada, uma feudalização pautada por interesses talvez legítimos, mas antes de tudo prático-políticos-eclesiais.

As ciências da religião andam, assim, espremidas entre o clero e a teologia reconhecida pela instituição, por um lado, e o mundo da rua, lá fora, “público”, supostamente livre ou totalmente “laico” – o que no Brasil não deixa de ser wishful thinking. Também internamente chega-se ao cúmulo, por exemplo, de recusar titulados em teologia para cátedras cujo conteúdo é o tradicional estudo da Bíblia gestado em grande parte pela tradição teológica moderna desde o século 18. Por outro lado, os biblistas já empregados andam envergonhados de seus títulos em teologia, e se consideram, subitamente, historiadores ou filólogos, embora continuem a produzir teologia bíblica!

Particularmente, não tenho nenhum problema com as ciências sociais e os estudos culturais, até porque também tais disciplinas tem perdido grande parte de sua segurança e ufanismo, ou, no segundo caso, nasceram a partir de um diagnóstico dos exageros ufanistas da “modernidade”.

Especialmente a antropologia sempre soube relativizar-se, vide a bela atuação evangélico-luterana e ecumênica de O. Velho, para dar apenas um exemplo. A esfera secular, mesmo a da ciência, já não é abertamente antirreligiosa, com exceções é claro, algumas que tem a ver mais com biografia do que com uma autodisciplina intelectual atualizada.

Mas o problema não é o da secularidade – um termo que se gestou nas nações ao norte do mundo católico – de uma ciência já pós-secular. O problema é o da cultura “leiga” ou clerical-subalterna dentro das igrejas, ou da cultura corporativa já mais fora delas, mas taticamente aliada à primeira. Tal categoria, porém, que só se afirma diante de um termo contrário – e autoritário – precisa manter-se cristalina no horizonte para efeitos de autodefinição. Paradoxalmente, até mesmo intelectuais que no momento posam de

tradicionalistas vivem deste padrão de disputa clerical-laical que influi, mais do que deveria, na nossa academia.

Ademais, o problema, num nível mais cotidiano dos praticantes de nossas ciências, ocorre ainda mais embaixo, não ainda no da teoria propriamente dita. Tem-se a falta frequente de sofisticação teórica, com a restrição a um certo cânone de meia dúzia de autores que, por exemplo, teriam desvendado o assim-chamado “campo religioso brasileiro”; o desespero por coletar dados no nível microistórico e microsossial; o mero descritivismo, aliado a interesses abertamente políticos, em que um discurso que quer antes de mais nada “influenciar” promete à área a respeitabilidade que supostamente lhe faltaria, e em que uma comunidade dá a intelectuais supostamente forâneos uma autoridade que permite diversificar e sofisticar a resistência aos poderes dos quais sempre se espera, com razão, alguma censura e oposição e – eventuais demissões.

Uma das consequências práticas do quadro descrito é que há toda uma geração de estudantes que, às vezes vindo de um sem-número de outras áreas e contando apenas com a experiência religiosa pessoal, definem seu quefazer, já quase doutores, só por oposição à teologia. Para eles é importante abrir o espectro dos conhecimentos e das disciplinas, nem que o preço seja a superficialidade e a desorientação.

O importante é que existam a interdisciplinaridade e a pluralidade nas ciências da religião, com o cuidado, é claro, de que a “teologia” fique excluída – ou pelo menos abscôndita. Num simpósio de alunos planejado agora para outubro, no Programa em que eu próprio coordeno, teólogos só aparecerão “transversalmente” e à paisana. Supõe-se quase por toda a parte, num conjunto de em torno de 15 programas de teologia e ciências da religião, com um número crescente dos últimos, a equação quase inconsciente entre teologia=dogma=hierarquia=igreja já mencionada acima. Em nenhum momento se leva em conta que alguém poderia livremente aderir a uma igreja (ou teologia!), inclusive de tendência autoritária; ou dela sair, também livremente, e menos ainda que

qualquer teologia possa gestar-se com relativa independência das outras ciências, sem a elas dever tanto quanto se imagina em rigor, cientificidade e, inclusive, neutralidade (enquanto ideal científico). Esta atitude se acha disseminada na área impura (e também teológica) das ciências da religião, mas não me admiro ao encontrá-lo, cada vez mais, também entre jovens teólogos/as.

Estou convicto de que nenhuma destas estratégias político-acadêmicas é realista para a área, embora possam articular o desejo por reconhecimento ou o interesse político de um bom número de atores da área. A verdade é que os Programas de Ciências da Religião são, em grande medida ainda, programas que incluem a teologia ou abordagens nitidamente teológicas como ingrediente fundamental de seu modo de produção acadêmica. São programas genéricos, mistos, e não deixaram de sê-lo dadas as condições institucionais vigentes. Mesmo os novos programas de universidades públicas terão que levar em conta a teologia e as ciências da religião praticadas em franca parceria com ela se não quiserem emergir já do ventre como programas irrelevantes, ao lado de outros que já estudam a religião a partir de suas próprias demarcações epistêmicas e de território.

2) Quais alternativas sugeriria para minimizar as tensões existentes entre ciência da religião e teologia? Quais elementos diferem uma da outra?

Reconhecer que existe uma relação dialética e de pertencimento mútuo entre ambas desde as origens históricas, que bem poucos conhecem ou levam em conta. Ora, a teologia, especialmente a protestante, não só através das filologias bíblicas, da escola da história das religiões e da fenomenologia (filosófica e teológica) da religião, contribuiu profundamente para a gestação da disciplina. Não só negativamente, como estilizam alguns. Não é por acaso que alguns teólogos, cada vez mais não só católicos, consideram R. Bultmann um cientista da religião! Particularmente, e diferentemente deles, não vejo nisso um problema, quer como teólogo,

quer como filósofo e cientista da religião. Apenas um exemplo do que foi dito acima: a amizade e a colaboração científica entre E. Troeltsch e M. Weber, bem como as ligações deste último grande teórico da disciplina com a tradição kantiana e hermenêutica, comprovam em parte aquelas origens.

Através deste e de outros exemplos mais atuais, minimizam-se tensões buscando, também, compreender tensões teóricas através de uma dialética de fronteiras, a qual inclui, além da ciência da religião e da teologia, a filosofia (da religião). Nesse sentido recomendo o excelente artigo do teólogo evangélico e filósofo da religião Jörg Dierken, traduzido por mim e disponível online em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/5071/3736>.

Mais importante que tudo isso, porém, é “colocar as cartas sobre a mesa”, como de certo modo estou fazendo aqui. Principalmente, sofisticar o debate teórico e diferenciar a ordem dos constrangimentos prático-políticos e institucionais da ordem da discussão epistemológica, que deve permanecer autônoma e normativa o quanto possível. A(s) ciência(s) da religião, mas também os centros de teologia, não devem ser primordialmente um lugar de reserva para uma teologia subalterna legitimamente engajada, por razões de outra ordem. Tampouco devem ser mercado profissional para acadêmicos de outras áreas que não têm trabalho relevante em religião, ou que não estão dispostos a realmente adaptar-se, num verdadeiro batismo batista ou “por imersão”, à área, permanecendo apenas como informantes de mundos e metodologias em parte exóticas – numa área, aliás, cujo nascedouro, ainda mais no Brasil do que alhures, está entre a filosofia e a teologia, de um lado, e as ciências históricas e da cultura, ou “humanas”, de outro.

3) Quais seriam as bases teológicas que estariam a nortear o movimento ecumênico neste início de século?

Sua pergunta é sintomática, pois já trai e antecipa uma resposta, a saber, a de que há e continuarão a haver várias bases, no plural, para o ecumenismo, e que, portanto, o “norte” a que se alude é mais o de uma bússola em movimento afetada por fortes campos gravitacionais do que o de uma direção já fixada de antemão. Pessoalmente, tenho alguma experiência nos diálogos bilaterais (católico-luterano brasileiro e reformado-luterano internacional), e uma questão que me chamou a atenção foi a da (falta de) compromissividade ou caráter vinculatório nas aproximações e diálogos ecumênicos. Tal necessidade de compromissividade tem gestado ultimamente dinâmicas que favoreceram o desenvolvimento de eclesiologias (ecumênicas) da comunhão. Mesmo aí há compreensões variáveis do termo e do modelo. É compreensível tal desenvolvimento, mas estas eclesiologias também têm suas próprias limitações e dificuldades de aplicação para além das famílias confessionais. (Sugiro, a respeito, a contribuição de meu principal mentor e cúmplice na teologia, Vítor Westhelle:

<http://www.elca.org/Who-We-Are/Our-Three-Expressions/Churchwide-Organization/Office-of-the-Presiding-Bishop/Plan-for-Mission/Plan-History/Background-Reading/Communion-Ecclesiology-and-the-Cross.aspx>.

Prefiro pensar que o ecumenismo não é um fim em si, e que a história pode reservar novidades e boas surpresas. Isso, a possibilidade do auxílio divino, certamente nutre a disposição moral ecumênica com todos seus, digamos, imperativos categóricos. Não a anula, absolutamente.

O problema é que há resistências também categóricas aos imperativos do ecumenismo, e elas decorrem dos aspectos teológicos (categoriais) e históricos da formação das identidades confessionais, inclusive, por exemplo, a católica-romana, que constitui o maior parceiro ecumênico – no Brasil quase o único – dos evangélicos da IECLB. (É sabido que também o catolicismo

mudou com as reformas desde o século 16; a pesquisa histórica mostra-o por si mesma, e não é preciso ler Hegel nem suas mais recentes apropriações nos estudos culturais para saber que identidades e alteridades são, inevitavelmente, relativas.)

Nos tempos de íterim, é preciso continuar a pensar a teologia com abertura ecumênica e fomentar ecumenismo não só prático ou de base, mas através de uma variedade de especialistas e mantendo um alto nível de discussão teológica. De resto, é importante praticar no dia-a-dia a tolerância e a honestidade ecumênica como “virtudes de temperamento”, como disse há pouco em minha palestra sobre “O diálogo interreligioso entre a teologia e a ciência da religião”. Enquanto isso, há que valorizar a diversidade reconciliada que já temos os cristãos ali onde a temos, mas jamais de forma complacente. Acho que o modelo de Leuenberg aponta nessa direção, embora não tenha sido realmente recebido na América latina.

Mas acho que nada disso é novo para o público que nos lê aqui.

4) O que significa ser teólogo e/ou cientista da religião no Brasil e na América Latina?

No tocante aos conteúdos e à profundidade do saber, significa que temos ainda muito a aprender, e desde já alguma coisa a ensinar. Principalmente no campo da pesquisa empírica a última constatação é verdadeira. Mas não ajuda ninguém, como já disse implicitamente acima, descuidar da teoria e da reflexão, em várias perspectivas, inclusive a teológica e a filosófica aplicadas a todo este vasto material. Não basta coletar e exportar informações e materiais para outros, muito menos sobre mais um e enésimo “estudo de caso” que, mais do que seria necessário, com frequência só faz repetir e confirmar a insignificância dos resultados.

Quanto às perspectivas e aos ângulos específicos, à forma que “empacota” os conteúdos e lhes dá sabor, prefiro crer que são tão cruciais quanto espontâneos. Estão dados com a própria tarefa de

discursar validamente, ou seja, com intenção universal, mas incontornavelmente a partir de um contexto específico, sem a vantagem do “olho de Deus” – o que tampouco significa que somos todos incuravelmente cegos, ou que “tudo vale”. Saberes tradicionais e inovadores podem e devem ser relativizados e criticados por nossos contextos e situações, por “outros saberes” e outros olhos que, enfim, observam de outro ângulo, e que não só observam, mas que também “constroem” o objeto diferentemente ou que nele notam outros aspectos.

Mas saberes tradicionais ou quase só serão sensíveis se puderem incorporar, produtivamente, a crítica. Tendem à inércia; a escolástica (na má acepção do termo) continuará a perseguir-nos, por assim dizer, se não for bem desafiada.

Por outro lado, nós, ao adotarmos a postura de críticos, teremos que conceder alguma validade ao que é criticado, e prosseguir refazendo sínteses capazes, ao menos razoavelmente, de justificar-se num tribunal mais amplo – não precisa ser, necessariamente, o da razão, sobretudo não a dos racionalistas. Nisso tudo, a subjetividade permanece sendo o poder das sínteses (incompletas), de encarar o negativo e diante dele preservar-se (Hegel) – o poder da dúvida que desestabiliza, mas não faz lugar ao desespero; segue adiante, por assim dizer.

5) Como o senhor compreende a subjetividade religiosa? Será que a era das instituições, das grandes metanarrativas, das grandes dogmáticas chegou ao fim? Tudo seria a partir do sujeito?

Bem, tendo a acreditar que é um tanto neomitológica a compreensão de que houve um dia grandes instituições, grandes metanarrativas e grandes dogmáticas. É verdade que isso existiu, no passado, proporcionalmente bem mais do que agora, isso há que conceder. No fundo, porém, mais do que estas realidades, vigem aqui as categorias (“pós-modernas”?) que descrevem o passado desta maneira ao mesmo tempo e nostálgica – inversamente romântica, um

diagnóstico, aliás, que alguns estendem ao assim chamado “pós-modernismo” como um todo. Vejamos breves exemplos.

Instituições: C. Castoriadis já ponderava que as instituições servem para encobrir o caos; mas então não são, nem nunca foram, tão fortes assim!

Metanarrativas: estas eram certamente impostas (socialmente) às pessoas, mas elas ainda tinham que aderir ou não a elas enquanto sujeitos, pelo menos interiormente. Falando teologicamente, “heresias” sempre houve, e por certo continuarão a existir. Por outro lado, unidade e subjetividade são também cúmplices antigos. Mesmo os críticos da modernidade tem que, no final do dia, “propor” algo, ainda que provisoriamente. Isso que é proposto, a receita, mesmo que seja só uma paixão ética de algum modo (não-) fundamentada, “funciona como” uma metanarrativa. A analogia que faço é com o cético radical, que se quisesse ser consequente, teria que finalmente abandonar a opacidade da vida que diagnostica, deixando de comer, vestir-se e, finalmente, de conversar como os outros.

A dúvida cartesiana era de outra ordem. Sempre foi preciso crer, mesmo que a partir do mais radical ceticismo ou com base nos melhores argumentos – acho que I. Kant chegou bem perto; ele tinha, digamos, um dos melhores palpites –, sobre o sentido, seja este o do cosmo, da personalidade, da vida da consciência moral, da história, da sociedade, da cultura, da família, etc.

Ora, este desejo de crer é por um lado natural e provavelmente fomenta a vida, como apontou W. James – mas não se resume a esta naturalidade.

As grandes dogmáticas querem corroborar o achado desta última frase na esfera religiosa, embora um dos subprodutos da crise da religião na modernidade tenha sido a transferência do dogma para áreas tão ou mais sensíveis e impactantes do ponto de vista da vida mundana, como, por exemplo, a política. Ou seja: permanecem grandes dogmas, mais nocivos. Vide os totalitarismos, que mais se servem da religião e de seu discurso do que a retratam integralmente. Ou o dogma da autorregulação econômica, etc.

Teologicamente falando, as dogmáticas atuais, que não serão cada vez mais minimalistas a partir de qualquer novo achado científico, precisam incorporar em algum nível a tese expressivista segundo a qual dogmas são exposição discursiva de afetos e convicções religiosas específicos e individuais. Isso não é tudo, é óbvio, mas é um critério importante.

Entre outras coisas, evita a recaída em “fundacionalismos paroquiais”. Ou, para dizê-lo com Westhelle (no texto referido acima), previne contra a proposição de esferas públicas (aqui: eclesíásticas) fundadas em si mesmas e isoladas, e que no fundo e no fim das contas não são realmente públicas – agindo mais ao modo dos lobbies, talvez.

Retornando ao ponto: houve, isto sim, e talvez com maior sucesso e por mais tempo num ou noutro caso, uma capacidade maior de dissimular, no passado, os déficits na explicação de mundo. Mas mesmo assim sempre houve conflitos e dissensão acerca da interpretação do mundo – e também de Deus, ou no mínimo de sua revelação, por exemplo.

Quando falo de subjetividade em geral, e especialmente da religiosa, não falo, pois, de uma subjetividade que tenha a tarefa de “construir tudo a partir do sujeito”. Mesmo o idealismo mais extremo contém um realismo que atualiza. À parte disso, a subjetividade, embora não possa gestar-se nem gestar um mundo, tem ainda, valendo-me do que afirma o filósofo D. Henrich, que “explicar-se”, ou validar-se. E precisa, quando, digamos, é “autêntica” – mesmo que isso seja só no mais recôndito de si – fazê-lo extrapolativamente, diante de um fundamento (uma “razão”, mais que uma causa imediata de si) e de um todo em retração, mas, nem por isso, menos todo. A religião é uma das formas clássicas e mais resilientes de transmitir esta sabedoria ou doura ignorância. E não bastaria denunciar genericamente o jargão da autenticidade, ou pós-modernamente atacar a (transcendência da) profundidade tillichiana para dela dar conta.

6) Recentemente, através de parceria entre pesquisadores brasileiros e sul-africanos, foi lançado na EST o livro "Teologia Pública - em debate". Na avaliação do senhor, qual seria o papel e a missão da religião na contemporaneidade, marcada pela secularização e proliferação de novas igrejas?

A teologia pública é do ponto de vista do conteúdo e de suas propostas algo totalmente louvável. Não há como discordar disso, sobretudo na medida em que é uma maneira ou plataforma mais geral que permite recolher, redimensionar e rerepresentar num contexto mais plural e complexo, marcado pela globalização e pela descoberta da diversidade e das agendas emancipatórias específicas, os anéis da teologia latino-americana em geral e das teologias da libertação em particular. (Uso o plural por referir-me mais as ideias do que à dimensão prático-política; quando eu estudei teologia na FACTEREOL havia, nesse último sentido, uma só teologia da libertação, que era também várias outras coisas além de teologia.)

A proposta de teologia pública também vem, no geral, acompanhada de um elevado nível de sofisticação teórica e de reflexividade em seus principais expositores, o que é uma promessa para a teologia também no Brasil.

Do ponto de vista já não tão positivo, a própria ideia de uma teologia pública, e, secundariamente, dela enquanto assumindo o protagonismo da “missão da religião na contemporaneidade”, trai um aspecto de extemporaneidade. Há aí algo de temporão, de serôdio.

Falo, é claro, como quem conhece pouco o tema. D. Tracy, teólogo católico-romano, foi, se não me engano, um dos primeiros expositores e expoentes deste programa teológico geral. Vinha da tradição teológica “liberal” que ainda caracteriza Chicago. Não é difícil de imaginar a teologia pública, nesse sentido, como uma estratégia compensatória diante de um certo atraso nas negociações com as liberdades do mundo moderno, inclusive com sua religião e teologia. O mesmo poderia aplicar-se a certas vertentes da neo-ortodoxia e da ortodoxia radical, numa lógica de confrontação inicial, mas agora de readaptação atual ao cenário moderno-

tardio. Mas, como disse, isso é só um palpite. Teremos quiçá ainda a oportunidade de ver as ortodoxias – talvez mais ortodoxas hoje que no longo século pós-reformatório das ortodoxias protestantes e do mais longo ainda post tridentinum – inaugurarem suas próprias teologias públicas? Quem sabe! Nesse caso, algo de bom também poderá vir. Nesse mesmo dia em que escrevo protestantes ortodoxos – no dizer de alguns: “fundamentalistas” – financiam protestos contra a corrupção nas areias de Copacabana. Da teologia pública, pois, também aqui, podem surgir tanto fenômenos de (re-) conversão evangélica como estratégias de domesticação das liberdades, não por último a do/a teólogo/a. Quem viver, verá.

Não creio, e desejo não crer, que assim irá desatar-se o nó, a saber, com a cooptação por propostas de isolamento do cristianismo, de atrelamento indireto a hierarquias que querem parecer “mais modernas” e tornar-se mais palatáveis, cedendo aqui e ali, nos pontos menos problemáticos da agenda de discussão. Nesse caso a teologia pública seria apenas prática, ou, mais precisamente: pastoral. O aspecto público da teologia correria, nesse caso, o risco de ser entendido segundo a metáfora do lobby, da defesa de interesses institucionais, e não segundo o desejo de amplo reconhecimento entre a totalidade dos seres morais e espirituais – o ser divino, para nós trinitário, aqui incluído.

Quanto ao resto de sua questão: vejo a missão das igrejas de maneira complementar à missão da religião/das religiões e dos vários tipos de cientista da religião em geral. Lembro que há, inclusive, uma tradição de ciência da religião aplicada, ignorada por muitos e talvez propositalmente silenciada por alguns, que remonta a G. Mensching.

No todo, trata-se de evitar o ufanismo, por um lado, com repercussões para a tolerância positiva, da não-indiferença, entre todos os atores públicos e religiosos. Mas trata-se também de, evitando-se a auto-asserção incondicional, defender a validade da busca própria, a cada vez individual-histórica, mediada por símbolos particulares, por autocertificação subjetiva no mundo – comunidades, também religiosas, não deixam de ser

sujeitos para os meus propósitos aqui. Noutras palavras, as religiões e as igrejas não tem que desculpar-se fundamentalmente diante de nenhum tribunal.

A secularização e a proliferação de novas igrejas são fatos concomitantes e complementares, diria a maioria. Tendo a concordar. A questão a responder é se a proliferação de novas igrejas caracteriza a religião como uma forma de “solvente social” (segundo o Weber de A. Pierucci) apenas, ou se, bem no fundo, expressam a dinamicidade dos processos de asseguaração e de contínua autocertificação prático-subjetiva da vida – em que o “saber de si”, diferentemente do “conhecer”, é também prático, embora não redutível ao moral e ao político. Se for assim, a secularização não é tão secular quanto se pretenderia, e mesmo a secularidade contém, ou mantém, o gérmen da religião. Mas, naturalmente, uma perspectiva que naturalize ou objetive totalmente a religião e a reduza a dinâmicas biológicas, econômicas ou socioculturais tenderá a discordar deste ponto. Assim, até prova cabal em contrário, tendo a entender a secularização e a proliferação das novas igrejas como momentos de transição numa busca por estabilização da vida. Não estou dizendo que esta busca acabará um dia, nem que o encontro da estabilidade é definitivo. Mas é das estabilizações e fixações provisórias da vida subjetivamente “tomada” que se alimenta a subjetividade, também a religiosa.

[Recebido em: outubro de 2011,
aceito em: novembro de 2011]