

A questão do método em teologia do ponto de vista protestante

A matter of method in theology from the protestant point of view

*Elias Gomes da Silva**

Resumo: O artigo em questão se propôs a analisar o problema do método em teologia protestante. Geralmente, em se tratando do Cristianismo, tal descrição assume, geralmente, três características básicas: *experiential, confessional ou acadêmica*. Nesse contexto, para que não se adoeça ou neurotize a comunidade de fé, é necessário que esse mesmo método teológico esteja sempre condicionado à sua particularidade impar, a saber: a pluralidade. Não se pode produzir uma teologia pública e no plural se ignorarmos que essa sempre estará condicional e entrelaçada a esses três enfoques. É justamente esse o objetivo dessa pesquisa.

Palavras-chave: Método, Experiencial, Confessional, Acadêmico, Plural.

Abstract: The article in question was proposed to address the problem of method in protestant theology. Generally, in the case of Christianity, this description admit three basic characteristics: experiential, religious or academic. In this context, lest they fall ill or neurotize the faith community, it is necessary that this same theological method is always conditioned on its odd peculiarity, namely the plurality. You can not produce a public and plural theology if we ignore that, it is always conditional

* Especialização em Filosofia Contemporânea. Mestrado em Ciências da Religião pela UMESp. Bolsista da CAPES. E-mail: filosofia.elias@hotmail.com.

and intertwined to these three approaches. This is precisely the objective of this research.

Keywords: Method, Experiential, Confessional, Academic, Plural.

Introdução

O comportamento original do Teólogo é o de proporcionar uma descrição sistemática ou racional da fé. Em se tratando do Cristianismo, tal descrição assume, geralmente, três características básicas: *experiential, confessional ou acadêmica*. Proporcionalmente, nesse contexto, para que não se adoeça ou neurotize a comunidade de fé, é necessário que esse mesmo método teológico esteja sempre condicionado a sua particularidade impar, a saber: a pluralidade.

A pluralidade inerente da teologia permite não somente que o labor teológico evolua como um todo, como também é capaz de reconhecer e delimitar seus próprios limites. Não se pode produzir uma teologia pública e no plural se ignorarmos que essa sempre estará condicional e entrelaçada a esses três enfoques.

É justamente esse o objetivo dessa pesquisa. Isto é, o de analisar (conceitualmente) se existe ou não compatibilidade entre esses três enfoques, e sobre quais circunstâncias teológicas é possível a sua aplicabilidade de fato.

Objetivando o que fora dito, reconhecemos que ao longo de sua história, a teologia se desenvolveu a partir de três aspectos, que em sua maioria apresentam-se como sendo “potencialmente” excludentes entre si. O primeiro deles (experiential) é caracterizado por sua capacidade individualizante. Trata-se de uma experiência única, paradigmática e originária, onde não insurge ou se admite a presença de qualquer tipo de conceituação prévia, precipitada e fiscalizadora. Trata-se de um fenômeno cuja instância maior é o indivíduo. O êxtase religioso, como também é chamado por alguns antropólogos, é geralmente caracterizado, ou como uma tomada do homem pela divindade, ou quando não,

como uma espécie de busca pessoal pela transcendência.¹ Na *teologia experiencial*, o enigma da religiosidade está condensado no próprio pessoal, cujo sentido último lhe toca profundamente.

Já o segundo tipo (confessional), percebemos certo distanciamento do primeiro, sobretudo na medida em que este já não mais representar aquela experiência privada de um indivíduo, mas sim, a expressão de fé de uma comunidade maior. “[...] O credo não emerge do desejo de um só indivíduo, ao contrário representa a vontade de um todo”.² A representativa simbólica da confissão de fé procura expressar o desejo da coletividade, onde esta se encontra inserida. A *teologia confessional* busca codificar através de um processo seletivo o que os membros da comunidade devem crer. Esse conjunto de crenças previamente selecionado pela comunidade fé também é conhecido como dogmas ou dogmática.

O terceiro o enfoque, a chamada *teologia acadêmica*, possui sua instância majoritária no público. Ao ir para universidade, a teologia acabou sendo forçada a fazer uso constante de diversos pressupostos científico-metodológicos, permitindo assim que os outros dois enfoques (experiencial-confessional) estabelecessem sobre a mesma, a suposta acusação de distanciamento da realidade concreta de fé, transformando-se assim, em mera abstração e academicismo.³

Por fim, finalizamos o ensaio, apresentando alguns elementos do que entendemos como sendo uma *teologia no plural*. Isto é, a tentativa teórico-conceitual de procurar estabelecer certo equilíbrio entre os três enfoques anteriores. Antes disso, é necessário aceitar, que a toda produção de conhecimento humano, inclusive o conhecimento teológico, só é possível quando os pesquisadores reconhecem que esta produção de conhecimento sempre estará sujeita a uma realidade complexa.⁴

É necessário que o teólogo aprenda a pensar de maneira complexa. “[...] Pensar a complexidade – esse é o maior desafio do pensamento

¹ LEWIS, 1977, p. 12.

² BARTH, 2005, p. 20.

³ PANNENBERG, 2009, p. 26.

⁴ MORRIN, 2004, p. 199.

contemporâneo”.⁵ Somente depois de entender que a nossa produção do conhecimento é determinada pela complexidade de nossa inteligência, é possível a produção de uma teologia no plural.

1. Teologia experiencial ou mística

“A teologia na própria pessoa [...]”.⁶ Com essa afirmação, Jürgen Moltmann inaugurava o primeiro capítulo de sua obra *Experiências de reflexão teológica* de 1999. Em suma, o autor procura afirmar que existe uma experiência religiosa de caráter privado, e individualizante, que supostamente antecede aquela experiência de maior abrangência que ocorre primeiro de forma confessional na comunidade de fé, e posteriormente de maneira pública na universidade. Tal experiência faz parte da própria constituição antropológica sendo definida por Moltmann como sendo uma espécie de *existência teológica*.⁷

Proporcionalmente, caminhando nesse mesmo sentido, quero mais uma vez considerar, que, quando afirmamos que o estatuto metodológico da teologia não se estabelece a *priori*, a partir de uma estrutura sistêmica prévia, mas que se manifesta ao entorno e nos desdobramentos de sua situação histórica, contextual e linguística, e era justamente nisso que pensamos. Quero dizer que existe uma teologia que acontece antes mesmo da própria teologia acontecer. Trata-se de uma experiência única, paradigmática e originária, onde não insurge, ou se admite a presença de qualquer tipo de conceituação prévia, precipitada e fiscalizadora. Trata-se de um fenômeno, cuja instância maior é o indivíduo.

O êxtase religioso como também é chamado por alguns antropólogos é geralmente caracterizado ou como uma tomada do homem pela divindade ou quando não, uma espécie de busca pessoal pela transcendência.⁸ Em se tratando do primeiro formato, predomina-se a

⁵ MORRIN, 2004, p. 199.

⁶ MOLTSMANN, 2004, p. 17.

⁷ MOLTSMANN, 2004, p. 17.

⁸ LEWIS, 1977, p. 12.

ideia de uma experiência de caráter “descendente”, onde a participação humana é minimizada pelo espanto diante da soberania do sagrado.

Já o segundo caso (a busca pela transcendência), o êxtase é marcado pela “ascendência” onde a participação humana é maximizada pelo desejo de superação da sua própria finitude. Tais experiências, entretanto, em ambos os casos, não costumam de forma alguma, serem encorajadas pelas autoridades religiosas. No entanto, é difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum momento de sua história, seguidores que se inspiram na exaltação mística onde o ser humano parece fundir-se em gloriosa comunhão com a divindade.

Essas poucas observações preliminares possibilitam-nos subsídios para indicar alguns aspectos dessa teologia experiencial ou mística. De modo geral, pode-se dizer que esse tipo de experiência religiosa está sempre associada àquela dimensão mais prática das manifestações de fé, onde as instâncias discursivas costumam-se entrelaçar com a sentimentalidade do devoto. Por isso, os teóricos críticos desse tipo de religiosidade costumam-se intitular-las como sendo portadores de “menor valor” em relação às matrizes das tradições institucionalizadas. O que por sua vez não se justificam, visto que em suma, essas práticas religiosas não acontecem no vácuo.⁹ A maior parte das chamadas *experiências religiosas como proporções místicas* se desenvolveram ao longo da história no interior das próprias tradições religiosas.¹⁰

Em continuidade, sobre esse aspecto é possível também encontrarmos algumas disposições de caráter análogo, que podem servir como exemplo do que estamos falando. Primeiramente, de imediato, poderíamos citar, por exemplo, o conceito de *sentimento de dependência* formulado no século XIX pelo teólogo e filósofo alemão F. D. Schleiermacher.¹¹ Para esse autor, a essência do fenômeno do religio-

⁹ SCHOLEM, 2002, p. 12

¹⁰ SCHOLEM, 2002, p. 13.

¹¹ A escolha de Schleiermacher deve ser entendida aqui, apenas por delimitações conceituais e didáticas. Isto é, antes de sua tese ser divulgada, a ideia de uma teologia experiencial já era evidenciada nos pensamentos de Dionísio Aeropagita bem como nas ideias de Mestre Eckhart. Na verdade, as narrativas bíblicas são ricas em exemplos de êxtase religioso. Destaco o próprio mistério dos profetas, a experiência de êxtase de Ana (1Sm 1, 1-2); de Saul (1Sm 11, 6-7); de Davi (2Sm 23, 1-7); as narrativas coletivas de visões e êxtase dos

so não poderia ser medida a partir de princípios lógicos e racionais. “[...] Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento”.¹² Objetivando fugir das críticas dos filósofos iluministas do seu tempo, que por sua vez buscavam uma religião natural forjada única e exclusivamente na razão, Schleiermacher reage contra essa tendência afirmando que propriedade peculiar e essência da religião não estariam dentro dos moldes da racionalidade como, e nem tão pouco, sob os ditames de uma moralidade transcendental como pensava Kant.¹³ Ele diz:

Desta forma, a religião para tomar posse de sua propriedade, renuncia a toda pretensão, sobretudo o que pertença àquelas, e devolve tudo o que tinha imposto pela força. Ela não pretende como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento. Ela quer intuir o Universo, quer observá-los piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos.¹⁴

Posteriormente, esses argumentos de Schleiermacher foram absorvidos e de maneira sistemáticos remodelados, sobretudo nas reflexões de Rudolf Otto. Em sua obra *O Sagrado* de 1917, o autor destacou a originalidade de Schleiermacher afirmando que o mesmo foi notável.¹⁵ Por outro lado, Otto também procurou apontar alguns aspectos do pensamento de Schleiermacher que ele acreditava que precisavam ser modificados, sobretudo fazendo a devida distinção entre o *quantitativo* e o *qualitativo*. Do ponto de vista *quantitativo* é possível fazer analogia entre o sentimento de dependência de Schleiermacher e as demais sensações de dependência no sentido “natural”, como

cristãos primitivos em relação à ressurreição de Cristo, o dia do pentecostes e a conversão de Paulo. Todos esses exemplos são evidências reais que demonstram que sempre existiu uma instância religiosa que foge dos padrões impostos da racionalidade *stricto sensu*.

¹² SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33.

¹³ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 34.

¹⁴ SCHLEIERMACHER, 2000, p. 33

¹⁵ OTTO, 2007, p. 41.

por exemplo: insuficiência própria, impotência e inibição em função das circunstâncias. Porém, para Otto, o verdadeiro sentimento de dependência religiosa sempre será *qualitativamente diferente*.¹⁶ Essa experiência qualitativamente diferente, Otto chamou de *experiência com o numinoso*.¹⁷

O que ninguém duvida, é que tanto Schleiermacher como Otto, concordavam que o fenômeno religioso não se limita simplesmente a aspectos cognitivos.

De alguma forma, há ainda, alguns textos publicados por Paul Ricoeur e Rubem Alves de caráter correlato, que também podem servir como exemplificação do que estamos tentando demonstrar.

Para o filósofo francês, o que melhor define as práticas religiosas não pode ser apreendido de imediato pela nossa racionalidade. Ricoeur adota um caminho muito semelhante a Otto e Schleiermacher. Em se tratando da religião, para que a investigação seja eficiente “[...] temos de proceder de forma regressiva, e recuar das ‘expressões especulativas’ para aquelas que são espontâneas”.¹⁸ Isto é, para Ricoeur, o ponto de partida e os procedimentos para uma boa investigação da religiosidade encontra sua base sólida na linguagem expressiva das emoções.¹⁹

Talvez o exemplo claro do que estamos falando aqui, sejam semelhantes os momentos de devoção e liturgia. Para teologia experiencial, o momento litúrgico pode ser visto como sendo um microcosmo vivo, que remete a uma realidade maior, ou seja, ao macrocosmo. A liturgia é o lugar do ícone. Ele (o ícone) tem a capacidade de abrir não só para uma realidade maior, mais também a própria essência a que se remete.

Alves (2005) compara essa experiência *religiosa individualizante* ao momento da conversão. A conversão religiosa é a entrada à própria

¹⁶ Ao longo da história da teologia o pensamento de Schleiermacher parece sobressair. O uso religioso de categorias da experiência humana pode ser percebido no conceito de preocupação última de Paul Tillich (TILLICH, 2005, p.31); bem como também as ideais de sacralidade das experiências profanas propostas por Edward Schillebeeckx (SCHILLEBEECKX, 2003, p. 44-45).

¹⁷ OTTO, 2007, p. 42.

¹⁸ RICOEUR, 1998, p. 4

¹⁹ RICOEUR, 1998, p. 7.

religiosidade, que por sua vez é totalmente diferente do conjunto de dogmas. Ele diz:

Ninguém se converte à doutrina da trindade, ou à doutrina do nascimento virginal, ou da inspiração verbal das escrituras ou mesmo à moral protestante [religiosa]. Essas doutrinas são palavras que não movem as emoções. Seria possível uma reconstrução da estrutura da linguagem religiosa a partir de tais doutrinas? Creio que sim. Mas nesse caso teríamos em nossas mãos uma estrutura lógica, autossuficiente prisioneira do seu próprio círculo. Mas o nosso ponto é sair do círculo lógico, descobrindo o ponto em que ele se articula com a vida. Uma linguagem religiosa só é assumida na medida em que ela responde a uma necessidade emocional, ou seja, na medida em que ela é *funcional* em face de certas exigências da personalidade.²⁰

Em continuidade, Rubem Alves entende que para compreendermos o universo que determina a linguagem religiosa é necessário captá-lo no seu momento de nascimento, sugerindo que: “[...] a conversão é este momento de nascimento. É a entrada do labirinto. Nela encontramos o ponto de articulação”.²¹ Nessa linha de raciocínio, teríamos ainda elementos de apoio conceitual na concepção “auto-possessão originária” de Karl Rahner;²² ou quem sabe na ideia de “revelação originária de Paul Tillich”.²³

No século XXI, como consequência “indireta” dessa teologia experiencial, surge talvez aquilo que o filósofo Richard Rorty denominou de *Privatização da Fé*. Trata-se de sugerir que essa se retire da discussão pública da sociedade, e passe a se restringir ao espaço privado da vida dos indivíduos.²⁴ Em sua entrevista *contra os chefes, contra as oligarquias*, o autor defende que a única forma de religiosidade, capaz de se manter viva e permanecer autêntica, é por meio do cultivo no âmbito individual e privado. No entanto, as consequências dessa sugestão de Rorty precisam ser ainda mais profundamente avaliadas por teólogos e cientistas da religião.

²⁰ ALVES, 2005, p. 67.

²¹ Ibidem, p. 67.

²² RAHNER, 2008, p. 26-27.

²³ TILLICH, 2005, p. 138-139.

²⁴ RORTY, 2001, p. 115.

2. Teologia confessional ou dogmática

É denominado como teologia confessional aquele conjunto de normas ou sistema de crenças que identifica e caracteriza determinados movimentos religiosos. A teologia confessional está embasada no simbolismo dos *credos*, *confissões* e *catecismos*, construídos nos chamados concílios ecumênicos evangélicos. Uma explicação para esse fato reside primeiramente em tentar compreender o contexto histórico no qual esse tipo de teologia vai surgir.

No Cristianismo nascente, sobretudo entre os séculos II e V diversos fatores internos e externos permitiram o aparecimento de doutrinas não oficiais. Essas por sua vez receberam o nome de “heresias”. Ora, para tentar combater essas supostas heresias, a Igreja através de suas principais lideranças, passou a desenvolver concílios. Liderados pelos bispos, essas reuniões conciliares, discutiam sobre vários temas da fé como: a cristologia; a inspiração das escrituras; a trindade, o batismo etc. Assim, após inúmeros debates, eles chegavam pela instrumentalidade de seus credos, determinando o que de fato a Igreja deveria oficialmente crer. Por exemplo: com a elaboração dos “cânones de fé” no sínodo de Niceia (325); Constantinopla (381); Éfeso (431); Calcedônia (451); com o reconhecimento do Cânon Bíblico no 3º Sínodo de Cartago (397).²⁵

Outros nomes também dados a essa confissão de fé, que surge dessas decisões conciliares foram: *dogma* e *ortodoxia*. No primeiro caso, W. Pannenberg afirma que o dogma era caracterizado como sendo uma “decisão” ou “opinião compulsória”.²⁶

O dogma, a princípio, deveria ter apenas uma função apologética e pedagógica.²⁷ Porém, num curto espaço de tempo, esses mesmos

²⁵ Ao longo da história da teologia diversos acontecimentos desencadeou a necessidade de outros concílios importantes como concílios de Latrão I-V (1123, 1139,1179, 1215, 1517); Lyon (1245,1274); Viena-França (1312); Constança (1418); Basileia; Ferrara; Florença (1437, 1438,1439, 1442); Trento (1563); Vaticano I –II (1870,1965). Do lado protestante temos também as diversas confissões de fé reformada como os Catecismos maior e menor de Lutero (1527); Confissão de Augsburgo (1530); Confissões Hevética (1566); Catecismo de Heidelberg (1563); Confissões e Catecismo de Westminster (1640) etc.

²⁶ PANNENBERG, 2009, p. 35.

²⁷ PANNENBERG, 2009, p. 36.

dogmas deixaram de ter uma função pedagógica e mudou-se para o *status coercitivo*. A coerção da fé, pela instrumentalidade confessional, é a tentativa de forçar o consenso sobre a verdade do dogma, e com isso estabelecer a própria verdade.²⁸

No segundo caso (*ortodoxia*), a palavra foi utilizada pela primeira vez a partir de seu sentido oposto. Até onde se sabe, foi Inácio, bispo de Antioquia o primeiro escritor cristão a usar a expressão “heterodoxia” para se referir aos falsos ensinamentos (c. 110 AD). Em sua carta aos Magnésios, VIII. 1, ele diz: “não vos deixeis iludir pelas doutrinas heterodoxas, nem pelos velhos mitos sem utilidade”.²⁹ Ainda na carta aos Esmirnenses, VI. 2, ele escreve: “considerai bem como se opõem ao pensamento de Deus os que se prendem a doutrinas heterodoxas”.³⁰ A ortodoxia enquanto sistema de pensamento, seja em campo for, se baseia nos seguintes pressupostos: (1) *O homem pode conhecer a verdade*; (2) *A verdade é conhecida*; (3) *O que aquela comunidade ou grupo professa, corresponde à verdade*.³¹ Portanto, ao longo do tempo, essa então teologia confessional passou a ser considerada a “teologia verdadeira”.

Automaticamente, na medida em que os dogmas vão tomando força, e a teologia confessional vai se consolidando, as experiências individuais dos devotos vão perdendo suas forças, passando a dar lugar ao conjunto de crenças ou confissões sistematicamente elaboradas, declaradas nos credos. Nesse contexto, não há mais lugar para uma teologia experiencial. Tal fenômeno tende a promover uma espécie

²⁸ PANNENBERG, 2009, p. 37.

²⁹ INÁCIO, 1984, p. 53.

³⁰ INÁCIO, 1984, p. 80.

³¹ Por isso é compreensivo as críticas estabelecidas no século XX pela chamada Análise do Discurso (AD), sobretudo de corte francês. Segundo essa teoria, nesta mística religiosa, os discursos tendem a serem autoritários, ideológicos e inflexíveis, logo, geram nos fieis e nos devotos a ilusão de vivenciar uma suposta reversibilidade. Ora, se por reversibilidade se entende a possibilidade de estabelecer o entrelaçamento e a interação entre locutor e interlocutor, causando a alternância das posições. O ato da discursividade religiosa defende a suposta ideia de uma liturgia divinatória, onde a dimensão humana é sobreposta pela divina, através de seus mais variados porta-vozes tais como: profetas, sacerdotes, apóstolos, cardeais, padres, pastores e bispos transformando o processo de reversibilidade numa espécie de ilusão (SILVA, 2011, p. 03).

de “teologia da reta doutrina” (Rubem Alves), cujo poder de norma e fiscalização tende a julgar todas as demais experiências religiosas.

Alves (2005) explica esse fenômeno da distinção entre uma teologia pautada na experiência do indivíduo, de outra construída de forma dogmática e confessional:

Aqui as respostas se articulam por meio de duas linguagens distintas: a linguagem do recém-convertido e a linguagem da comunidade a que ele se converteu. A linguagem do primeiro é emotiva. Ele canta a sua nova experiência. A linguagem da comunidade, entretanto, contém uma elaboração teórica dessa experiência. O converso revela a sua alma. A comunidade articula os sentimentos com uma cosmovisão compreensiva. O converso ainda está sob o encanto mágico de um novo objeto que o fascina e que transformou suas emoções. A comunidade já transformou os mistérios e maravilhas em conhecimento [...] O converso não enuncia pensamentos. Ela canta sentimentos [...] Por isso, a própria comunidade se refere ao convertido como aquele que “ainda não sabe no que crê”.³²

A ideia de uma teologia confessional divide opiniões. Por exemplo, um dos grandes defensores desse tipo de teologia (confessional) foi o teólogo suíço Karl Barth. Devido o seu exclusivismo religioso em relação ao cristianismo,³³ Barth costuma olhar de maneira positiva para a teologia confessional, excluindo de qualquer tipo de valor a uma religiosidade individualizante. O autor afirma que:

O credo no início do símbolo não significa o ato de fé de uma pessoa bem disposta, bem dotada ou mesmo especialmente erudita como tal. O ato do credo é o ato da confissão. Mas o sujeito da confissão é a Igreja e, portanto não o indivíduo como tal, [...] o indivíduo exclusivamente em virtude dele carregar a marca de ser membro da Igreja. Quando a realidade de Deus, na medida em que ela afeta o homem, é reconhecida pela Igreja na forma de cognições definitivas alcançadas da revelação de Deus, então vem, à existência neste público [...] uma confissão, um símbolo, um dogma, um catecismo, então vem à existência cláusulas da fé. Quando o indivíduo diz no sentido figurado, credo, ele não o faz como um indivíduo, mas ele se

³² ALVES, 2005, p. 84-85.

³³ TEIXEIRA, 2012, p. 25.

confessa, e isso quer dizer – ele inclui a si mesmo – na reconhecimento pública e responsável feita pela Igreja.³⁴

Diferente de Paul Tillich. Para o teólogo alemão, a teologia confessional é uma espécie de “teologia do medo”.³⁵ Tillich entende que a produção teológica deve com prioridade satisfazer duas necessidades básicas: *a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração*.³⁶ Isto é, a teologia oscila entre dois polos: *a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida*. Nesse sentido, a teologia confessional é fundamentalista, pois seria nada mais do que o medo da atualização da interpretação, ou seja, o apego exacerbado à verdade fundamental da fé cristã, pelo uso de elementos temporais e não absolutos. Ele diz:

Temerosos de perder a verdade eterna, identificam-na com algum trabalho teológico anterior, com conceitos e soluções tradicionais, e tentam impô-los a uma situação nova e diferente. Confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade. Isto se torna evidente na ortodoxia teológica europeia, conhecida nos Estados Unidos como fundamentalismo. Quando o fundamentalismo se combina com uma tendência antiteológica, como ocorre, por exemplo, em sua forma bíblicista-evangelical, a verdade teológica de ontem é defendida como uma mensagem imutável contra a verdade teológica de hoje e de amanhã. O fundamentalismo deixa de entrar em contato com a situação presente, não porque fale desde além de qualquer situação, mas porque fala desde uma situação do passado. Eleva algo finito e transitório a uma validade infinita e eterna.³⁷

Uma vez descrito e compreendido, é perceptivo que o problema da teologia confessional está presente naquilo que é chamado de teologia das denominações. Cada movimento eclesiástico possui sua própria confissão de fé, que por sua vez se diferencia das outras denominações, gerando com isso um profundo desgaste e desentendimento. Abre-se

³⁴ BARTH, 2005, p. 20.

³⁵ TILLICH, 2005, p. 20.

³⁶ TILLICH, 2005, p. 20.

³⁷ TILLICH, 2005, p. 20.

então caminho para a busca de uma teologia menos unilateral, capaz de supostamente minimizar essas diferenças ou pelo menos dialogar com elas. Esta vai ser a princípio a proposta da teologia acadêmica.

3. Teologia acadêmica ou pública

De maneira geral, o fator determinante que possibilitou o nascimento de uma *teologia acadêmica* foi sem dúvida o advento da modernidade.³⁸ Caracterizada pela suposta tentativa de fuga da *menoridade* (Kant), a chamada modernidade é marcada pela busca do *esclarecimento* (*Aufklärung*). Acreditava-se, que se na idade média o homem era considerado “incapaz” de fazer uso de seu próprio entendimento, sem a direção de outro indivíduo ou instituição, com o advento da modernidade esse mesmo homem, agora “esclarecido”, deveria ser portador de uma espécie de “consciência emancipada” e, portanto, deveria romper com todas as formas de limitações de sua liberdade.³⁹

Liberdade, autonomia e emancipação, princípios básicos da modernidade, que podem ser entendidos como elementos, cujas matrizes embrionárias já estavam presentes na estrutura da própria reforma protestante.⁴⁰

Segundo Paul Tillich: “A teologia da reforma suscitou um problema educacional próprio que levou para o racionalismo”.⁴¹ Isto é, para o autor, no catolicismo, a pessoa é salva ao acreditar no que a Igreja acredita, portanto, baseada na tradição, ou seja, de forma confessional.⁴² É o que se chama de *fides implicita* (fé implícita). Proporcionalmente, quando alguém acredita no que lhe ensinam, recebe implicitamente a verdade ensinada pela Igreja. No entanto, essa foi uma das práticas contra as quais a Reforma se rebelou.⁴³

Ao criticar a tradição, os reformadores atingem também a teologia confessional. Ao incentivar que cada indivíduo deve ser capaz de

³⁸ ABREU, 2010, p. 60.

³⁹ ABREU, 2010, p. 60-61.

⁴⁰ TILLICH, 2010, p. 50.

⁴¹ TILLICH, 2010, p. 50.

⁴² TILLICH, 2010, p. 50.

⁴³ TILLICH, 2010, p. 50-51.

confessar os próprios pecados, experimentar o significado de arrependimento, e se tornar certo de salvação em Cristo, foi necessário o estabelecimento de um ensino religioso mais objetivo e coeso. Tillich afirma que tal simplificação tente a tornar cada vez mais racional a nossa fé, assim, “somos forçados a ensinar o que pode ser entendido pela razão”.⁴⁴

Obviamente, não há como negar, que tal fenômeno provou diversas transformações, tanto na epistemologia da ciência, como também na própria teologia. Na verdade, nesse contexto, uma influenciou a outra. Tillich explica o processo:

[...] É necessário que todos conheçam o que diz o catecismo e o que tudo isso quer dizer. Em consequência dessa necessidade, as doutrinas tiveram que se tornarem mais razoáveis a fim de serem entendidas. Dessa forma, a educação religiosa colaborou, juntamente com outras práticas, para o advento do iluminismo. Em geral, as pessoas que viviam na época do iluminismo pensavam que apenas preservavam a tradição religiosa. Mas diziam: “precisamos fazê-lo de modo razoável para que as pessoas entendam a religião” [...]. Precisam saber por si mesmo, sem depender de sacerdotes ou de mestres. Portanto, a doutrina tem que se tornar compreensível [...]. Em contraste com os cristãos católicos romanos que aceitam tudo o que a Igreja lhe ensina, nós precisamos conhecer por nós mesmos, posto que sejamos autônomos não importando se leigos ou ministros.⁴⁵

De maneira dialética e irônica o autor continua afirmando que é um equívoco achar que o fenômeno do racionalismo, e sua crítica à religião positiva seja em absoluto autônoma. Isto é, paradoxalmente os pressupostos que determinaram a possibilidade de uma crítica à religião, surgiram da teologia conservadora. “[...] A infraestrutura da teologia ortodoxa é a teologia natural, e a teologia natural é a teologia racional”.⁴⁶

Assim, a crítica racional à teologia revelada veio de dentro da própria ortodoxia. O objetivo desse tipo de teologia racional preocupa-se

⁴⁴ TILLICH, 2010, p. 50.

⁴⁵ TILLICH, 2010, p. 50-51.

⁴⁶ TILLICH, 2010, p. 51.

em formular argumentos em favor de Deus, e coisas semelhantes, tentando construir uma teologia capaz de ser aceita universalmente pela razão pura. Esse tipo de teologia é também chamado de acadêmica.

A teologia acadêmica busca estabelecer sua base epistemológica a partir da razão pura e instrumental. O modo de ela verificar os enunciados da fé precisa estar adequados a exigências de uma suposta cientificidade, ou seja, ao invés daquela leitura literal e fundamentalista dos textos bíblicos, a teologia acadêmica vai buscar uma compreensão mais próxima da racionalidade positivista.⁴⁷ Isto é, o advento das ciências positivas, contudo, radicalizou a pergunta pela cientificidade, com a exigência da verificabilidade.⁴⁸

Assim, doravante, a ciência será fundamentalmente sinônima de objetivação e controle. Porém, a pergunta pela cientificidade acompanha a Teologia desde muito tempo. A resposta depende do que se entende por ciência, da capacidade da própria Teologia em adequar-se aos critérios exigidos e dos interesses em jogo.⁴⁹

Ao que nos parece nem a teologia confessional e muito menos a teologia experiencial consegue cumprir as exigências das ciências. Esse embate gera inúmeros confrontos e mesclam sentimentos diversos de reivindicações e de reprovações de ambas as partes. É evidente que:

Do Iluminismo para cá, sobretudo com a proclamação da separação e desvinculação da Igreja frente ao Estado, aparece um novo componente. O Estado não pode comprometer-se com assuntos de religião, e menos ainda de confissão. Como a Teologia, muitas vezes, não tem condições de situar-se fora do ambiente eclesiástico, foi retirada ou retirou-se dos sistemas oficiais de ensino e pesquisa. Em alguns países, por conseguinte, aceitam-se os estudos de religião, mas não os de Teologia. O fenômeno da religião é público e pode ser tratado em analogia com outras manifestações sociais ou culturais, enquanto a Teologia, por sua vinculação confessional, só seria acessível a iniciados. Em contraposição, também as Igrejas muitas vezes se enclausuraram em seu mundo, não permitindo que a sociedade participasse de suas pesquisas. Embora aceitando ser a Teologia ciência não raro a reduziram a um discurso interno,

⁴⁷ HAMMES, 2006, p. 541.

⁴⁸ HAMMES, 2006, p. 542.

⁴⁹ HAMMES, 2006, p. 541.

em diálogo apenas fictício com os interlocutores externos. Outras vezes, até mesmo a Teologia como tal é recusada, por representar um pretenso risco à fé. Ora, se nem mesmo a comunidade cristã dá espaço à liberdade de pesquisa, ou teme suas consequências, o caráter científico de sua Teologia está comprometido na raiz.⁵⁰

De ambos os lados os problemas são muitos, e as soluções paliativas. A ciência em defesa de um país laico critica o estatuto epistemológico da teologia, por achar que esta ainda encontra-se presa às suas antigas bases eclesiais. A teologia confessional não admite o uso de todos os métodos disponíveis pela ciência, recomendando que seus teólogos simplesmente dialoguem com os problemas internos da fé cristã.⁵¹ Por sua vez, a teologia experiencial, questiona a maior parte das práticas teológicas (confessional ou acadêmica), afirmando ser ela um prejuízo às dinâmicas espontâneas das experiências religiosas.

T. S. Eliot (2008) entende o fenômeno como sendo natural e compreensivo, pois, paradoxalmente quanto mais consciente se torna a crença, mais consciência se torna, também, a descrença, ou seja, surge a indiferença, a dúvida e o ceticismo, e o empenho em adaptar os dogmas e a experiências religiosas àquilo em que as pessoas de cada época acham mais fácil de acreditar.⁵²

⁵⁰ HAMMES, 2006, p. 542-543.

⁵¹ Este problema também é evidente no Brasil. Por exemplo, o lugar até certo ponto conquistado pela teologia bem como também pelas ciências da religião no mundo acadêmico brasileiro é de grande importância. No âmbito da pós-graduação, o país conta com pelo menos 14 programas nesta área, sendo dois considerados de excelência pela CAPES. Por outro lado, no que diz respeito à graduação os problemas ainda são graves. Primeiro em relação ao currículo único, sobretudo por causa da avaliação do ENAD. Isto é, tendo em vista as diversas confessionalidade e credos o governo Federal precisou nomear um comissão de teólogos (as) objetivando sanar esse difícil problema. Ainda, pesquisas recentes demonstram que até hoje existe uma crítica em relação ao terceiro motivo alegado pelo conselho federal de educação (1998) afirmando que os cursos de teologia deveriam ser legalizados nos Brasil tendo em vista o recente processo de regulamentação do ensino religioso que exigirá um grande número de professores: e quem os formará – pergunta-se o perito do MEC – senão as Faculdades de Teologia? A crítica reside no antigo o confronto/diálogo entre teologia e ciências da religião. Afinal, a teologia não é um discurso tipicamente confessional? Como pode, então, formar docentes para o ensino religioso se este, por princípio, é uma área de conhecimento não vinculada a nenhuma instituição religiosa? (SOARES, 2007, p. 284-285).

⁵² ELIOT, 2008, p. 88.

4. Por uma teologia no plural

O que estou denominando aqui de “teologia no plural” não deve ser confundido com o conceito de pluralismo religioso. O paradigma do pluralismo religioso é um seguimento da teologia das religiões, cuja função é a de tentar minimizar o impacto majoritário das diversas formas de teologias de caráter exclusivista ou inclusivista.⁵³

No nosso caso, isto é, a ideia de uma construção teológica a partir de uma perspectiva plural, buscando encontrar o equilíbrio entre os três principais enfoques ou seja, o modelo experiencial, confessional e acadêmico, assim, interessa-nos afirmar que não é possível pensar uma teologia no espaço público se esta não souber estabelecer um profundo diálogo entre os métodos.

Procuramos apresentar o respectivo conceito com uma espécie de caminho alternativo, de maneira esquemática, visando estabelecer uma suposta caracterização. Nesse sentido, gostaríamos de submeter à discussão não uma análise que vislumbra a exaustão dos fatos, mas que se limita a primeiras aproximações. Embora, apesar de saber que as abordagens não sejam um conhecimento, de fato, novo, esperamos que essa hipótese possa ajudar o *modus operandi* da prática teológica, tanto nas acadêmicas como também entre as denominações e as experiências de fé. Os principais pressupostos são:

a) Uma Teologia no Plural reconhece a complexidade dos processos científicos

Tomando como exemplo análogo os pressupostos estabelecidos na teoria de Edgar Morin de que a essência da produção científica é determinada pela sua complexidade, procuramos reconhecer que os tradicionais conflitos entre os métodos, geralmente ocorrem quando não se tem consciência efetiva dessa complexidade.

A grande necessidade está em “[...] pensar a complexidade – esse é o maior desafio do pensamento contemporâneo, que necessita de uma reforma no nosso modo de pensar”.⁵⁴ Isto é, embora o pensamen-

⁵³ TEIXEIRA, 2012, p. 111.

⁵⁴ MORIN, 2009, p. 199.

to cartesiano, principal responsável pelo advento da modernidade, seja fundado a partir dos pilares de “ordem”, “separabilidade” e “racionalidade”, esses mesmos princípios estariam hoje abalados pelo desenvolvimento, inclusive das próprias ciências, que originalmente foram fundadas sobre esses três pilares.⁵⁵

Estrada (2009) afirma que Morin tem a plena consciência de que o antigo paradigma da ciência moderna entrou em estado de declínio, sobretudo na medida em que não mais consegue emplacar sua capacidade explicativa.⁵⁶ A questão paradigmática vai além de simples questões epistemológicas ou metodológicas, já que envolve o questionamento dos quadros gnosiológicos (pensamento da realidade) e ontológicos (natureza da realidade), os quais se referem aos princípios fundamentais que regem os fenômenos e o pensamento.⁵⁷

É preciso entender que a problemática epistemológica baseia-se nas noções de pluralidade e complexidade dos sistemas físicos, biológicos, culturais e sociológicos, cuja compreensão requer outro paradigma – o da complexidade – o que, por sua vez, funda-se numa outra razão – razão aberta – que se caracteriza por ser evolutiva, residual, complexa e dialógica.⁵⁸

Para Edgar Morin o maior exemplo dessa unidade na multiplicidade, dessa complexidade ocorre quando o conceito de racionalidade é modificado, ou seja, onde o racional e irracional complexamente se entrelaçam, ele diz:

A razão fechada era simplificadora. Não podia enfrentar a complexidade da relação sujeito-objeto, ordem-desordem. A razão complexa pode reconhecer essas relações fundamentais. Pode reconhecer em si mesma uma zona obscura, irracionalizável e a incerteza. A razão não é totalmente racionalizável [...]. A razão complexa já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas, os termos até ali antinômicos: inteligência e afetividade, razão e desrazão.⁵⁹

⁵⁵ MORIN, 2009, p. 199.

⁵⁶ ESTRADA, 2009, 85.

⁵⁷ ESTRADA, 2009, 86.

⁵⁸ ESTRADA, 2009, 86.

⁵⁹ MORIN, 1996, p. 168.

Este texto põe às claras as consequências de operações de exclusões de um método pelo outro. Mesmo que não se tenha explicitamente desejado, a própria ausência de diálogo entre o racional e o irracional se encarrega disso. Nesse sentido, é certo que o conceito de uma “teologia no plural” já representa um passo nessa direção, uma vez que procura a unidade e diálogo entre os métodos.

b) Uma Teologia no Plural valoriza a Interdisciplinaridade entre os métodos

Qual é o melhor método? Experiencial ou acadêmico; confessional ou místico. Na verdade, o que, de fato, se percebe, é que ninguém consegue ser “teologicamente puro”. É necessário entender e valorizar a interdisciplinaridade entre os métodos, sobretudo na medida em que não é possível agir de forma isolada. Por exemplo: aparentemente é possível haver uma discrepância entre uma “teologia experiencial” e uma “teologia confessional”. Isto é, a primeira poderia ser acusada pela segunda de não respeitar seus dogmas e sua autoridade religiosa. Porém, isso só acontece de maneira hipotética, pois na prática:

[...] Um místico não trabalha no vácuo [...]. Um místico opera dentro de contexto de tais instituições e autoridades tradicionais [...] Todo misticismo possui dois aspectos contraditórios ou complementares: um conservador e outro revolucionário. O que significa isso? Tem-se afirmado que os místicos estão sempre procurando encher odres velhos com vinho novo – exatamente o que a conhecida passagem dos Evangelhos nos adverte a não fazer. Parece-me que esta formulação é exatamente apropriada e da maior relevância para nosso problema. Como é que um místico pode ser conservador, um campeão e intérprete da autoridade religiosa? A resposta é que esses místicos parecem redescobrir as fontes da autoridade tradicional. Ao perceber as bases antigas dessa autoridade, eles não sentem desejo de modificá-las. Pelo contrario, tentam preservá-la no seu sentido mais estrito.⁶⁰

A mesma coisa pode ser dita aos que insistem em diferenciar a razão e o êxtase. Aos que não admitem a possibilidade de uma mesma

⁶⁰ SCHOLEM, 2002, p. 12-14.

fonte. Aos que não conseguem equacionar as possibilidades de unidade e de ver o quanto é possível de encontrar elementos semelhantes. Sobre esses aspectos lemos em Tillich:

O racionalismo e o misticismo não se contradizem como, em geral, se pensa. Tanto na cultura grega como na moderna o racionalismo nasce do misticismo. O misticismo vem da experiência mística da “luz interior” ou da “verdade interior” dos seres humanas. A razão aparece a partir da experiência mística, que é a experiência da presença dividida em nós. [...] Embora eu não seja um teólogo místico, estou assim mesmo muito do lado da teologia da experiência e da interioridade, pois acredito que o Espírito está em nós.⁶¹

Portanto, o isolamento entre os métodos não condiz com a realidade, pois assim como nem um místico ou “religioso experiencial” age isolado de sua própria tradição, assim também, não existe um antagonismo absoluto entre o racionalismo e o misticismo. Quem fala sempre fala a partir de um lugar, ou seja, negar isso é mesmo que negar a sua própria identidade. A tentativa de uma pesquisa científica totalmente isenta de influências psíquicas e sociais é impossível de ser realizada na prática.

Considerações finais

A pesquisa demonstrou que a possibilidade de uma “teologia pública” só é possível se for feita no plural. Uma religião civil precisa entender essa realidade. Embora nesse ensaio só possa ser feito em termos teóricos, pode-se e devem-se buscar caminhos e projetos para sua efetivação na prática.

Enquanto fundamento teórico, a “teologia no plural” supostamente é realidade. Sem pretensões reducionistas, caberia agora às comunidades teológicas – *experiências, confessionais e acadêmicas* – no exercício de suas funções, unirem as forças e trabalharem para isso.

⁶¹ TILlich, 2010, p. 52-53.

Referências bibliográficas

- ABREU, F. H. Entre o Relativo e o Absoluto: algumas considerações sob o status da teologia na modernidade. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, n. 21, jan-abr. 2010. p. 60-69.
- ALVES, R. *Religião e Repressão*. São Paulo: Teologia/Loyola, 2005.
- BARTH, K. *Credo: Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de Cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ESTRADA, A. A. *Os Fundamentos da Teoria da Complexidade em Edgar Morin*. Akrópolis, Umuarama, v. 17, n. 2, p. 85-90, abr./jun. 2009.
- HAMMES, E. J. Pode a Teologia ser Ciência? *Rev. Trim. Porto Alegre*, v. 36, n. 153, set. 2006, p. 541-554.
- INÁCIO, S. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LEWIS, I. M. *Êxtase Religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- MOLTMANN, J. *Experiências de reflexão teológica: Caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Editoria UNISINOS, 2004.
- MORRIN, E. *A Inteligência da Complexidade*. São Paulo: Fundação Peirópolis, _____ . *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*. v. 1. São Paulo: Teológica/Loyola 2009.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.
- RICOUER, P. *O conflito das Interpretações*. PA: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.
- RORTY, R. *Contra os chefes contra as oligarquias*. Entrevista a Derek Nystrom e Kent Puckett. Rio de Janeiro: DP&A, 2001
- SANTOS, R. A. *Entre a Razão e o Êxtase*. São Paulo: Loyola, 2004.
- SCHILLEBEECKX, E. *História Humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SCHLEIERMACHER, F. D. *Sobre a Religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.
- SCHOLEM, G. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

- SILVA, E. G. *Da Manipulação Autoritária a Ilusão da Reversibilidade: a temática da religião na Análise do Discurso*. IV. Encontro de Estudos da Linguagem e III Encontro Internacional de Estudos da Linguagem (ENELIN), 2011, Pouso Alegre-MG: Anais, v. 01, p. 01-05.
- SOARES, A. M. L. A Teologia em Diálogo com a Ciência da Religião. In: USARSKI, F. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 281-306.
- TEIXEIRA, F. *Teologia e Pluralismo Religioso*. SBC: Nhanduti, 2012.
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- _____. *Perspectiva da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX*. São Paulo: Aste, 2010.