



Uma coexistência criativa entre a teologia e as ciências das religiões: que trabalho desenvolver dos dois lados?

Creative coexistence between theology and the sciences of religion: what efforts should be made on both sides?

Pierre Gisel *

Resumo

Este texto endossa a dupla existência da teologia, por um lado, e dos estudos religiosos, por outro. Devido a razões substantivas relacionadas aos “interesses” humanos e sociais “trazidos à tona” simultaneamente, essa dualidade não pode ser superada. No entanto, esse fato pode ser benéfico para ambos, desde que sejam reexaminados. Esse é o escopo do presente ensaio. Ele busca especificar como a teologia, assim reinterpretada, pode ser altamente esclarecedora para os estudos religiosos e também como os estudos religiosos estão repletos de riqueza humana diretamente instrutiva para o trabalho teológico e também para o pensamento. Ao mesmo tempo são postos os desafios e as oportunidades de mudança capazes de revitalizar o pensamento religioso, além dos desafios e oportunidades de mudança que revitalizam a reflexão sobre o tema.

Palavras-chave: Teológico; estudos religiosos; crítica; diálogo; coexistência criativa.

Abstract

This text endorses the dual existence of theology, on the one hand, and religious studies, on the other. Due to substantive reasons related to human and social «interests» called into question simultaneously, this duality cannot be overcome. Yet it can be beneficial to both. As long as both of them are reconsidered, however. That is the scope of the present essay. It specifies how theology, thus reinterpreted, can be highly enlightening for religious studies and how religious studies are full of human wealth directly instructive for theological work and thought, while at the same time posing a challenge and an opportunity for change that can only revitalize reflection on the topic.

Keywords: The theological; religious studies; critical; dialogue; creative coexistence.

Texto traduzido por Elisabeth Guesnier e Fabiano Victor Campos.

Artigo recebido em 05 de maio de 2018 e aprovado em 07 de junho de 2018.

* Doutor em Teologia. Professor titular na Universidade de Lausana, Suíça, de 1976 a 2012. Desde 2012, é Professor Honorário da Faculdade de Teologia e de Ciências das Religiões. País de origem: Suíça. E-mail: pierre.gisel@unil.ch

Declaração introdutória

As ciências das religiões – sob a denominação de “ciências religiosas” na França ou de “Religionswissenschaft” na Alemanha – desenvolveram-se na última parte do século XIX. Estão inscritas, desse modo, num contexto de emancipação, até mesmo de laicização. Desde então, frequentemente tem-se considerado que as ciências das religiões deveriam substituir a teologia. Ou, ao menos, ao passo que somente elas seriam legítimas na racionalidade pública e, portanto, na universidade pública, a teologia teria seu lugar apenas em faculdades ou outras instituições que dependem das Igrejas e de acordo com uma finalidade relacionada às Igrejas.

Em relação a esta maneira de ver e de agir, que tem mais de um século mas está sempre presente – e até mesmo espontaneamente mais comum –, o texto que se segue procura operar um deslocamento. Não visa nem substituir uma das duas abordagens por outra, nem reduzir a diferença que elas cristalizam, cada qual por sua parte. Ao contrário, ele busca, em primeiro lugar, evidenciar o que está envolvido em cada uma das duas abordagens ou tipos de aproximação. E esboça, em seguida, uma perspectiva que tenta mostrar como, tanto a teologia quanto as ciências das religiões, cada qual por sua parte, pode, ao mesmo tempo, afirmar sua especificidade – mas repensada fora das ideologizações que as ameaçam, dos ambos os lados, ainda que diferentemente – e se beneficiar, cada qual por sua parte e consoante sua própria função, ao entrar no domínio de trabalho da outra.

1 Perspectiva aberta

Meu título trata de um objetivo¹: uma coexistência possível, até mesmo desejável e criativa, *para cada um dos dois lados presentes*.

¹ A presente contribuição retoma, revisada e um pouco ampliada, uma exposição feita em Trento, no dia 3 de julho de 2015 (40º aniversário do “Centro per la Scienze Religiose”, Fondazione Bruno Kessler), publicada nos *Annali di studi religiosi* (GISEL, 2016c) e retomada em inglês, ante o convite explícito de Alberto Melloni, durante o congresso inaugural da *l’European Academy of Religion* 2017, em Bolonha, em 18 de junho de 2017.

Meu título também sanciona a *dupla existência*, da teologia por um lado, e das ciências das religiões por outro. Ele não anuncia uma fusão das disciplinas, nem uma homogeneização do espaço das questões, nem tampouco uma transformação da teologia em ciências das religiões (ou mesmo uma subordinação das ciências das religiões a uma teologia, embora o modelo atual desta última devesse ser modificado).

2 Um pano de fundo conflituoso, a levar em consideração e diferenciar

Que o pano de fundo da relação entre a teologia e a ciência das religiões seja frequentemente muito conflituoso, todos sabem. Aí se encontram as questões da laicidade, do secularismo, da “saída da religião” (Marcel Gauchet), com os conflitos entre a República e a Igreja – conflitos estes icônicos na França – aos quais se ajuntam, ou se entrelaçam a crítica da religião, seja ela conduzida em nome da ciência (desde a época do Iluminismo), seja ela política (da *Priestertrugtheorie* a Marx e além), psicológica (de Freud à psicologia cognitiva) ou cultural (Nietzsche e muitos outros). As organizações acadêmicas do estudo e da pesquisa no campo religioso estão marcadas por elas².

Em termos de conflitos recorrentes, presentes de diversas maneiras de acordo com os lugares e momentos, podemos distinguir, me parece, várias ordens de debates.

a) *Neutralidade ou engajamento*

Uma primeira oposição pode surgir entre a *neutralidade científica*, que seria aquela das ciências das religiões e o discurso *engajado*, confessional, da teologia, esta última estando também inserida em unidades acadêmicas relacionadas à

² A Faculdade que foi a minha (ela passou do estatuto de Faculdade de teologia protestante àquele de Faculdade de ciências das religiões, porém segundo um processo ainda inacabado, a Faculdade buscando se afirmar em termos de pertinência social e tendo experimentado alguns empecilhos que mostram que alguns embates não foram suficientemente esclarecidos) foi o palco de uma disputa exemplar e que, para além dos conflitos institucionais ou entre os diversos atores, foi perpassada por muitas questões instrutivas; a respeito disso, ver meu breve livro: Gisel (2011b).

Igreja, alimentando a suspeita – ou, pelo contrário, dependendo do caso, uma validação específica – de que os teólogos seriam “intelectuais orgânicos” (Antonio Gramsci), colocando os interesses da sua instituição ou de sua militância acima do respeito à verdade e à honestidade do debate.

Sobre este pano de fundo, muitos concordam hoje em questionar o que passaria ingenuamente por *objetividade científica*, ao convocar para fins relativistas uma sociologia ou uma história da ciência. Parece-me, pessoalmente, que as conclusões tiradas assim são muitas vezes demasiadamente radicais e insuficientemente diferenciadas: a questão do que se deve ou se pode entender por objetividade científica deve certamente ser reformulada e aprofundada, mas nós teremos que fazê-lo sem uma desqualificação avançada sob o pretexto que ninguém é neutro ou que as evidências mudam de acordo com a história, ou até de acordo com as áreas de civilização.

Paralelamente, são muitos os que pretendem hoje revalorizar os direitos da *convicção* e atribuir-lhes um lugar mesmo que a questão deva efetivamente ser retomada e trabalhada. Deve-se fazê-lo com diversas precisões, distinções de planos e pertinências e, certamente, sem nenhuma conclusão radical.

Pode-se acrescentar uma observação da psicologia das mentalidades: na época moderna, particularmente na segunda metade do século XIX, as ciências da religião nasciam frequentemente no seio das faculdades de teologia protestantes (alemãs, neerlandesas, suíças) e vivenciavam ou ainda vivenciam seu desenvolvimento como um processo de *emancipação progressiva*, segundo elas, ainda inacabado. Daí uma vigilância desconfiada, assim como a recorrência de afirmações postulando que elas são totalmente diferentes das faculdades de teologia e que sua própria constituição reivindica esta necessidade de distinção.

b) Pluralidade religiosa ou busca de uma tradição determinada

Uma segunda oposição se dá em torno da presença e da tomada de consciência de uma *pluralidade religiosa* que as ciências das religiões honrariam naturalmente, ao passo que a teologia abrangeria a integralidade do campo com a

pretensão de pensá-lo em última instância, até mesmo de regulá-lo, a partir de uma tradição única, mesmo que essa tenha sido internamente diversificada ou tenha passado por mutações ou descontinuidades históricas.

Notamos, porém, desde já que o advento das ciências das religiões é portador de muito mais do que uma atenção à pluralidade religiosa. Portanto, a oposição entre ciências das religiões e teologia – ou sua superação em vista de uma coexistência pacífica – não pode ser resolvida criando plataformas acadêmicas – sejam elas faculdades ou não – *pluriconfessionais* ou integrando a seu trabalho a pluriconfessionalidade ou a diversidade das tradições (judaísmo, islã, hinduísmo, budismo, taoísmo, confucionismo, e outras, ao lado do cristianismo), embora um diálogo, trocas, ou mesmo interações possam ser desenvolvidos proveitosamente neste pano de fundo.

c) Um deslocamento ou um descentramento dos dados e das interrogações

Em relação ao campo no qual a teologia evolui, convém avaliar bem – abrindo assim uma terceira ordem de debates – que as ciências das religiões operam um *deslocamento* ou um *descentramento*. Não apenas porque seus tipos de questionamento são diferentes e não homólogos, mas porque o religioso não constitui mais, aos seus olhos, um objeto ou um campo que seria sempre o mesmo, dando-se a observar em um terreno que poderia ser delimitado quaisquer que sejam os momentos históricos ou áreas da civilização. Apenas a maneira de preencher os referenciais definidos nesse terreno ou os modos de operar nele podem diferir (o referencial “Deus” ou a referência à última instância; os referenciais mediação, simbolização, ritualidade, comunidade ou Igreja, momento constitutivo ou originário, regulação, etc.).

Para começar, convém recordar aqui que nem todas as formas religiosas desenvolvem uma teologia, e que isto não é circunstancial, mas diz respeito a *tipos religiosos diferentes*. Além disso, cabe também registrar que o que se entende por religião está em debate, especialmente a pergunta se a religião leva ou não a uma organização comunitária ou eclesial própria. Ver, a respeito disso, o que sugerem as

duas principais referências nesta área em nossa história: o *relegere* por um lado (uma virtude humana de recuo diante da imensidão do cosmos e da releitura dos sinais dando-se a decifrar, uma virtude oposta à *hubris*) que Cícero retoma no final da antiguidade pré-cristã; e por outro lado, o *religare* (o ligar, verticalmente, a uma transcendência e, horizontalmente, para formar uma comunidade ou uma socialidade), de fato progressivamente privilegiado no cristianismo e no Ocidente³, para ser o único destacado nos tempos modernos⁴, fora os esoterismos. Ver, também, a questão da distinção, ou não, entre a religião e o cultural (na Índia antiga, o fundo cultural e o religioso eram inseparáveis, da mesma forma que o simbólico e o religioso coincidiam nas sociedades primitivas estudadas pelos antropólogos⁵) ou entre o religioso e a política (o teológico-político tem uma história circunscrita, tanto concernente a seu surgimento quanto a seu destino).

3. O gesto teológico devolvido a uma particularidade dada e submetido a um processo crítico

Entre as várias ciências das religiões, a antropologia, nascida do encontro de outros sistemas culturais (seguindo as descobertas modernas da Ásia, América Latina, Oceania, África), apontou o quanto as culturas não cristãs e não monoteístas viviam primeiramente de procedimentos de *negociação* com o mundo e o que lhes escapa (a estranheza, a morte, as fronteiras, a alteridade, etc.), negociação que se repete no prático-ritual⁶. Trata-se aqui de uma perspectiva que não é da “ordem do sentido” que a religião sustentaria e nutriria.

Então, a teologia, qualquer que seja, aparece precisamente relacionada à implementação de uma “ordem do sentido”, com sua organização em *sistema*, investido de *inteligibilidade humana* (a questão de Deus, da sua morte ou de seus

³ Tomás de Aquino, por exemplo, na sua Suma Teológica de 1266-1273, *Ila Ilae*, Q. 81-100, desenvolve um pequeno tratado da religião que retoma exatamente a perspectiva de Cícero (ao contrário, o *religare* foi privilegiado por Lactância ou Santo Agostinho).

⁴ Émile Durkheim (1912) o sanciona em *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, quando define a religião enquanto “sistema de crenças” e avança que não há religião sem “Igreja”, o que é ao mesmo tempo típico e falso.

⁵ Notemos que o religioso, aqui, não distingue *canônico* de *não canônico* e que esta distinção acompanha provavelmente um religioso *separado* e, enquanto tal, ligado à *heterogeneidade* ou à *transcendência*.

⁶ Por exemplo, Silvia Mancini (2014, p. 93-110).

substitutos está presente nela de forma central, em termos de última instância) e, com a sua temática de uma *adesão subjetiva*, um “crer”, requerido implicitamente ou numa modalidade de convocação a ser assumida (momento em que um *sujeito* responde *pelo* que está em jogo).

O religioso ou algo presumido como tal existe, portanto, em mundos onde não se coloca a questão de *Deus* (independentemente de suas variantes) e onde um *crer* tampouco é engajado (aqui também: independentemente de suas variantes). Assim, a teologia, no que faz seu gesto ou postura, aparece vinculada à particularidade de *um* modo de se situar no mundo e de conceber o ser humano. Referindo-se à transcendência, ela é então, na melhor das hipóteses, uma forma entre outras de responder por aquilo que, no coração do mundo, *excede no humano* ou o *transborda* e esta forma pode ser submetida à crítica. De fato, ela é hoje criticada como antropocentrismo, redução ao humano e às suas apropriações, como primado imperialista dado à razão e à inteligibilidade.

A crítica faz-se ainda mais insistente ao ponto que nosso tempo - pós-moderno - parece sair da órbita definida, marcada por um retorno à transcendência e pela chegada ao palco de um sujeito fadado a responder por ele mesmo e pelo mundo⁷. Com efeito, vê-se hoje diversas propostas de “espiritualidade sem Deus” ou de “espiritualidade laica” (fala-se então significativamente de “espiritualidade” ao invés de “religião”)⁸, com um pano de fundo remetendo à busca de um equilíbrio de vida e sabedoria, assim como de desdobramentos de um “desenvolvimento pessoal”, mais conectados a energias cósmicas do que vinculados a uma transcendência, outra, contestadora e reivindicadora.

Para além destas indicações oriundas de Antropologia e destes deslocamentos acontecendo no cerne do contemporâneo, encontra-se a definição do que se deve entender por uma religião que se torna porosa ou se desfaz. Aquilo

⁷ Tempo de uma postura de tipo “heroica”, como bem assinala Charles Taylor (2011), ligada à “mobilização”, diria Peter Sloterdijk (2000).

⁸ Cf. André Comte-Sponville (2006); Luc Ferry (2010); Ronald Dworkin (2014). Ver também o que é chamado, nos países anglo-saxões, de “espiritual, mas não religioso” (SBNR); conferir, entre outras referências, Robert C. Fuller (2001).

que, em outra ocasião, chamei de “religioso difuso” (movimentos do tipo *New Age*, por exemplo) já o atestava⁹.

Assim, isso nos leva a entrar em uma perspectiva que não se centra no religioso, independentemente da diversidade de suas manifestações, mas que o *desloca* e o *inscreve* em um conjunto mais amplo de “dispositivos” que marcam o sociocultural e exercem uma autoridade sobre o estatuto e a função dos “dispositivos” religiosos, historicamente mutáveis¹⁰. Encontra-se aí a razão de fundo que impede que o trabalho seja organizado simplesmente em função das várias tradições (uma pluriconfessionalidade), e que também impede que seja construído um espaço intelectual para questões que seriam em si religiosas e em função das quais se trabalhariam as várias cristalizações religiosas, bem como suas composições. Concretamente, deve-se, ao contrário, adentrar uma perspectiva que seja organizada em função de uma cena religiosa – uma cena em mutação - na qual possam se expressar o social e o antropológico, *dos quais* ela é um lugar de *sintomas*¹¹.

Seria a partir daí que se articularia o estudo do religioso - seja qual for - com a sociedade civil e as pluralidades que a perpassam, sociedade vista então como um *terceiro*, a que se adicionaria uma consideração afetando mais especificamente o político, ou seja, o estado e a laicidade (o Estado ao mesmo tempo árbitro e preocupado em favorecer a expressão das diferenças internas da esfera civil, se opondo a qualquer homogeneização e unidimensionalidade). A sociedade civil é aqui um terceiro *necessário*, impedindo tanto uma ênfase apenas no religioso como um face a face entre o religioso e o que poderia ser um substituto de mesmo nível e mesma função (uma forma de Estado, ou de organização da sociedade civil).

4. Em vista de uma perspectiva genealógica das questões, ligada a uma construção de problemáticas

⁹ Cf. meu pequeno livro: Gisel (2007); e a tradução italiana, levemente revisada: Gisel (2011a).

¹⁰ A palavra dispositivo remete a Michel Foucault (cf. VEYNE, 2008), que retoma Giorgio Agamben (2007).

¹¹ Para mais informação, remeto à minha contribuição: Gisel (2016b); o original francês, retomado e adaptado: Gisel (2016e); e a tradução italiana: Gisel (2017a).

A introdução do ponto anterior o antecipava: no que diz respeito ao trabalho sobre o religioso e à explicitação das questões, há razões para entrar em uma perspectiva de *longo prazo* que considere uma *comparação das áreas de civilização*. Os dispositivos que regem o religioso ou aquilo que se pode chamar assim não eram, na antiguidade greco-romana (ver, por exemplo, o trabalho de Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne ou John Sheid), os mesmos que contribuíram para construir a tradição majoritária do Ocidente, assim como não são os mesmos na Índia ou na China, por exemplo.

É nessa perspectiva comparativa e de longo prazo que se inscreverá uma leitura *genealógica* do nosso presente - na qual as *problemáticas* a serem elaboradas serão enxertadas – deixando ver os vários desdobramentos que permitem identificar as problemáticas e, portanto, esboçar tipologias. Dentre as questões em discussão, cuja centralidade se encontra ao mesmo tempo no “De onde viemos?” e no “Como saímos daí e para quê?” (abrindo um questionamento sobre o hoje) poderia se evocar: a) o que se entende por *religião*; b) a questão de *Deus*, de uma transcendência ou daquilo que nos excede; c) o que diz respeito à postura do *crer* e à questão do sujeito que lhe é ligada¹²; d) a relação com o mundo no que ele tem de não redutível ao humano (classicamente conhecido como cosmos), entre antropomorfismo e reconhecimento tanto dos limites como das imprevisibilidades e da espessura do real; e) a “narrativa” que se faz explicitamente ou não da modernidade¹³, onde identidade e projeto possível se estabelecem, muitas vezes unilateralmente enfatizada como emancipação progressiva ou, ao contrário, investida de nostalgia reativa ou, ainda, atravessada pelas várias formas da utopia. Com, toda vez, a diversidade interna a cada uma dessas temáticas e seus avatares.

A meu ver, tal perspectiva genealógica, com a problematologia que a acompanha (construída na base de uma intriga afetando o advento do humano, portanto de *pulsões* ou *desejos* a mostrar e validar, articulados a *temas visados*,

¹² Sobre as questões, associadas a Deus e ao sujeito, tanto Slavoj Žižek, como Peter Sloterdijk me parecem aqui típicos.

¹³ Cf. o que Jean-François Lyotard (1979) chama de as “grandes narrativas”; no plano pessoal, a “narrativa de si mesmo” é validada por Paul Ricoeur, em ligação com a visão de uma “identidade narrativa” (cf. também Judith Butler, 2007) e, sem dúvida, com programas de “desenvolvimento pessoal” e análogos.

tudo sendo estabelecido a partir de um *presente* e dos problemas ou aporias que nele se escondem, a decifrar e diagnosticar também neste caso), é necessária, tanto em *teologia* quanto nas *ciências das religiões* ou em *filosofia da cultura e do social*.

Estabelecer a perspectiva genealógica sugerida supõe uma articulação com o sociocultural como tal, e não com uma tradição em particular. Dito isso, as tradições deram e dão forma ao que está em jogo em cada uma das problemáticas em que o trabalho e a reflexão irão se inscrever. Esse fato não pode ser descartado, pois os tratamentos de tais questões são efetuados apenas sob formas *específicas* e historicamente *situadas*, de modo a responder *por* elas, passando assim por uma adesão própria e uma maneira de construir uma identidade, para além das descontinuidades efetivas.

Por conseguinte, *dois modelos de trabalho* devem ser empregados, segundo uma compatibilidade a ser pensada, porém sem homogeneização. Institucionalmente, não se responde pelo religioso sem que, por um lado, se pensem ou repensem e se implementem faculdades ou outros tipos de plataformas acadêmicas organizadas de acordo com uma *tradição*; ou, por outro lado, faculdades ou outro tipo de plataformas acadêmicas organizadas de acordo com a *cena religiosa*, onde coexistem várias tradições, assim como outras coisas, e onde ocorrem diversas relações com a sociedade enquanto tal. As primeiras integram em seu trabalho a questão de saber quais formas elas devem e podem dar a sua tradição em um contexto presente ou novo: não são as unidades organizadas em torno da cena religiosa global que dirão o que o Cristianismo ou o Islã de hoje e em tal lugar deve ou pode ser, embora o que nelas se faz possa ser indiretamente útil para uma reflexão que sustenta e é sustentada por uma tradição. Porém, mesmo que sejam vinculadas a uma tradição, essas faculdades ou unidades acadêmicas terão sua utilidade para a sociedade: com efeito, indiretamente, é bom para todos que uma tradição trabalhe sobre sua história e seu presente. Assim, embora faça parte da responsabilidade intelectual global da sociedade apoiar as unidades de ensino e pesquisa dedicada às questões religiosas (essas questões têm pertinência e efeitos sociais), sem deixar que sejam carregadas apenas pelas tradições (cabe

examiná-las de uma forma *descentrada*), é também útil para todos que haja faculdades islâmicas, cristãs e outras e pode até ser adequado favorecer seu desenvolvimento¹⁴.

5. Em vista de uma coexistência criativa entre teologia e ciências das religiões

As ciências das religiões são ricas no conhecimento sobre o humano em suas relações com o mundo, consigo mesmo e com o que o ultrapassa, cristalizadas segundo uma grande variedade de dispositivos e arranjos que regem o modo de habitar o espaço e o tempo, as simbolizações do social, a ritualidade, ao estabelecimento de referências, memórias e tradições, às formas de conceber os jogos institucionais, com suas diversas autoridades e seus diversos poderes, com suas modificações bem como os momentos de dissidência e de utopia que os perpassam, a imaginários também, que orientam, balizam, abrem e condicionam a vida.

As ciências das religiões são diversas. Não há *uma* ciência das religiões, mas um leque de disciplinas diferentes que trabalham – história, antropologia, sociologia, psicologia – e poderiam mobilizar de forma mais articulada com a ordem normativa (da qual o religioso está encarregado), direito, ciências políticas, filosofia, a área da medicina, ou outros domínios. Portanto, não é uma disciplina, mas um *leque de disciplinas*, porque a religião ou o religioso não constitui, estritamente falando, *um objeto*, exigindo *um método* de aproximação e de tratamento. O que diz respeito o religioso é, ao contrário, uma *questão aberta*, que não se resolve *sem implicações* nem, conseqüentemente, *sem interrogações transversais*. Existe, ao menos – é isso não é pouco-, uma história do tratamento das religiões (na modernidade, desde cerca de 150 anos) que deixa ver um conjunto de problemas que, enquanto tais, circunscrevem bem um *campo de trabalho*, inclusive o fato que esses problemas foram formulados, abordados e refletidos de forma diversa, contraditória e até polêmica.

¹⁴ Sobre esse conjunto, cf. minha contribuição: Gisel (2013b).

Observe-se que o mesmo acontece na teologia. Hoje, ela também se articula com vários conhecimentos históricos e sociais. O que é estritamente teológico é *transversal* ao que se desenvolve e se observa em cada um dos campos trabalhados (concretamente: saberes sobre a Bíblia e seus contextos, sobre a história do cristianismo, com suas diversas produções, inclusive doutrinas, sobre os dados do presente e o que se passa etc.). Ele é assim *segundo*: fundamentalmente *problematizador e reflexivo*. A história de um desdobramento diversificado, aquele da teologia, se dá aí também, inclusive no que concerne seu estatuto, uma história instrutiva em si, mas também pelo que está em jogo.

As religiões são diversas e particulares ao mesmo tempo. Suas pretensões ao universal – quando as têm, o que não é sempre o caso – são determinadas por uma perspectiva particular. E mesmo que não se adote uma perspectiva como a única verdadeira, verdadeira em sua própria positividade (tal tentação poderia levá-la a sua perda, tornando-a pura ideologização e idolatria), uma teologia não superará suas particularidades. Ela poderá, ao menos – isso é decisivo – torná-las proveitosas¹⁵, em função da sua historicização e dos possíveis deslocamentos e confrontos dela resultantes.

Exceto pela ilusão de uma razão universalista (que, na modernidade, pode ter assumido a forma de uma visão progressista, do animismo ao politeísmo, depois no monoteísmo, podendo se dirigir para a metafísica e, finalmente, para a ciência), as ciências das religiões não têm tampouco como ultrapassar a diversidade e os particularismos das religiões, a menos que se acredite que elas podem circunscrever seu objeto que é o religioso (embora seja um campo de *questões*; de certo desdobradas em positivities examináveis) e propor um saber seu (existem saberes, parciais, ligados a vários pontos de vista, cada um, em princípio, relevante).

Vê-se, com isso, que o religioso é perpassado por *tradições*, com a tentação, por parte de alguns (como certos teólogos) de julgar uma tradição como a boa, ou

¹⁵ Para um desenvolvimento, cf. minha última aula: Gisel (2014b), tradução italiana: Gisel (2013a); cf. também minha exposição dada em Paris, em sete de novembro de 2017, “Rendre fructueuses pour tous les particularités héritées. Selon quelles conditions et quel type de relecture?” (Colóquio *Le désir d’universalité*, Institut de France et École Normale Supérieure).

de propor que se trabalhe e viva cada uma delas em justaposição, em nome da tolerância, mas sem outro proveito e com a dificuldade, para outros (do lado das ciências das religiões), de pensar este fato. Sob o pretexto de que as tradições são reações que constroem uma identidade para além das descontinuidades efetivas (o que é inegável), facilmente deixa-se de lado este dado, sem propor uma inteligência que lhe é própria, deixando à mercê do ideológico o fato desta construção, embora ela seja humanamente e socialmente central. Permanece-se assim incapaz de pensar tanto as reviravoltas históricas, quanto o que nasce e se estabelece nelas. Não se trabalhará nem se pensará mais, por exemplo, o cristianismo ou o islã, mas cristianismos ou islãs, reportando-se sempre a tal momento e a tal lugar, qualquer outra posição, acredita-se aqui, levando somente a um “essencialismo”¹⁶.

a) *Volta à questão da teologia*

Passar pelas ciências das religiões e pelo que deixam ver é de grande proveito para o trabalho teológico. Primeiramente, porque esse trabalho se inscreve aí, em um horizonte mais amplo e, portanto, com a possibilidade de pensar que *tipo* de religião é a tradição - por hipótese, o cristianismo – pela qual a teologia pretende responder, com suas forças e os seus próprios riscos, ligados à maneira que lhe é típica de dar forma particular a disposições humanas gerais e abertas.

Mais amplamente, entrar no campo trabalhado pelas ciências da religião permite que a teologia desenvolva uma parte do que convém chamar, no vocabulário católico e desde meados do século XX, uma “teologia fundamental”, distinta da “dogmática”. O campo em questão representa, formalmente, um análogo ao que puderam propor a metafísica no século XIII, as teologias filosóficas do século XVII que desenvolveram teodiceias, ou ainda uma teoria transcendental do sujeito nos séculos XIX e XX¹⁷.

¹⁶ Retomei esta temática em Gisel (2017b); tradução italiana: Gisel (2018).

¹⁷ Cf. o momento constitutivo da “dependência” em Friedrich Schleiermacher (em ligação com Kant) ou o “existencial” em Karl Rahner ou Rudolf Bultmann (em ligação com Heidegger e, indiretamente, com Kant).

No plano de dados específicos à tradição considerada (remetendo à “dogmática” mais do que à “teologia fundamental”), uma análise das ciências das religiões permitirá que se examine e que se pense cada uma das suas propostas concretas, simbólicas, rituais, doutrinárias, institucionais e outras, fazendo *ressoar* assim as realidades humanas *pelos quais*, de fato, elas sempre respondem. Nenhuma destas propostas tem valor por si só, como um “bem de salvação” remetendo ao extrinsecismo e, portanto, à rede autorreferenciada. Pretender o contrário seria condenar-se a não poder dar sentido a estas propostas e suporia, ademais, um sistema religioso e do crer literalmente alienantes. Qualquer afirmação e implementação de dados relativos ao crer é uma maneira de responder a questões humanas mais amplas e desafiadoras situadas nesse nível¹⁸; compreendê-las supõe, portanto, examiná-las sob este olhar e com base em uma pluralidade caracterizá-las e avaliá-las. Nisso tudo aparece, para o trabalho e a reflexão da teologia, uma criatividade ligada a uma convivência com as ciências das religiões, da qual a teologia irá aproveitar internamente.

b) *Volta à questão das ciências das religiões*

O proveito de um encontro ou cruzamentos com a teologia é, para as ciências das religiões indireto, mas não marginal nem facultativo, da mesma forma que o benefício de um trabalho no campo das ciências das religiões era para a teologia indireto, ao mesmo tempo em que tocava o cerne de sua tarefa.

A teologia é ligada a uma tradição, assegurando, entre outras coisas, uma parte dos seus regulamentos, com as consequências ligadas aos desafios do tempo, também com seus avatares, todos *ricos em ensinamentos* seguindo as descontinuidades históricas, e hoje ainda no cerne da secularização e outras recomposições sociais e religiosas. Ademais, a teologia se desdobra como uma forma de desenvolver o reflexivo, funcionando também como *objeto de observação instrutivo*. Com efeito, não há nenhuma razão para que as ciências das religiões

¹⁸ Cf. meu livro (GISEL, 2012, p. 103s. e 107), da mesma forma que as minhas observações remetem a uma parte da tarefa de uma “teologia fundamental”.

tomassem por objeto de trabalho e de exame apenas o rito, o devir institucional, as simbolizações e não a teologia como tal, em suas várias dimensões: teologia faz parte do religioso e se cristalizam nela questões e dados sobre o humano, como em qualquer outra realidade religiosa.

Além disso, me parece que frequentemente há “pontos cegos” nas ciências das religiões, provavelmente em conexão com a história moderna da sua constituição e o fenômeno da emancipação que eu assinalei desde o início. O que escrevi acima acerca do fenômeno da *tradição* é típico aqui. Da mesma forma, nas ciências das religiões, põe-se facilmente entre parênteses a questão do *cânon* bíblico, para examinar todos os textos, canônicos e apócrifos, com o mesmo critério. Uma maneira legítima de proceder e que, num certo plano, traz um ganho, mas também que não deve conduzir a um abandono definitivo da reflexão acerca do que está em jogo aqui: uma tradição vive de canonização – trate-se de um fenômeno humano e social que ultrapassa, estritamente falando, o religioso, embora este se dê a ver nesta cena -, e o modo pelo qual uma tradição faz suas escolhas e quais participam da sua real constituição.

O mesmo vale para o que é propriamente *doutrinal*. Novamente, não deve ser excluído (nem reservado apenas à teologia), nem mesmo o fato em si de uma tradição ou a canonização de textos de referência. Ademais, que a teologia já tenha efetuado um trabalho de mediatização ou de metabolização só pode facilitar a compreensão – mesmo que tudo deva ser traduzido ou transposto- daquilo que está em jogo e acontecendo. Por exemplo, uma reflexão tradicional sobre a “não dualidade” será levada em conta na compreensão do budismo, porém, o mesmo deve ser aplicado, e da mesma maneira, à reflexão da teologia cristã sobre o “princípio” (uma questão central e sócio-culturalmente amplamente partilhada no cerne da Antiguidade tardia), para assegurar-lhe um estatuto e uma função específicos, pensando-o enquanto *uno*, sem que seja mesmo assim considerado *simples* (o “princípio” vale para a *determinação* e para uma *efetuação*, não apenas para a *procedência*, o que assegura o pensamento “trinitário” de Deus então engajado). Poderia assim estender a lista de exemplos – debruçando-se sobre o tema cristológico, que é uma maneira de encarregar-se da questão da *mediação*

(uma questão também ampla, aliás central, para entender o social contemporâneo e o que acontece com suas institucionalidades) e dar-lhe forma e estatuto (um nível intermediário implicando, a final de contas, um mesmo espaço? A inclusão de um terceiro¹⁹, que desloca e abre à metaforização? A de outro dispositivo?).

Argumentei na seção 4 em favor de uma releitura *genealógica* ligada à construção de uma *problematologia*. É necessário, portanto, articular-se a um presente que deve ser diferenciado, levado em conta, até assumido. Em minha opinião, tal necessidade se impõe a todos, tanto para o trabalho a realizar como para ganhar uma melhor compreensão, que isso seja explícito ou não, dado que é possível explicitá-lo de várias maneiras e para várias finalidades. A teologia é, de fato, espontaneamente mais inclinada do que as ciências das religiões a entrar em uma releitura deste tipo e nos questionamentos que a acompanham. Isto se deve, provavelmente, ao fato que a teologia só pode ser habitada por uma consciência histórica de longo prazo e, portanto propensa a questionar tanto recortes apresentados sucessivamente, extraídos de um conjunto problemático, quanto uma tendência a concentrar-se sobre o que é, aqui, apenas entendido como *fato* – tal evento isolado, tal personagem, tal momento de produção de texto, etc. –, ao passo que o que uma tradição ou uma sociedade *faz* de qualquer evento, personagem ou texto que seja, assim como *sua forma de se reportar a eles*, é decisiva, “fazendo história” e, a este título, remetendo à história, que não é somente acúmulo de eventos nem produção de referências possíveis.

Entende-se que, em última instância, existe um apelo a ir contra uma “tendência” *neutralizante* inscrita no coração das ciências das religiões e remetendo provavelmente a dados socioculturais contemporâneos mais amplos. Além do seu apego nato para o que é de longo prazo e para a problematização, a vocação da teologia é de deslocar e validar o que é herético (não é tanto o caso das ciências das religiões, na medida em que elas pretendem se desenvolver fora do normativo e permanecer no descritivo) e em primeiro lugar, porque a teologia traz

¹⁹ Sobre o estatuto de terceiro neste contexto, ver minha “Resposta à Silvia Mancini” em Gisel (2014a, 111-133), sobretudo p. 121-124 (por trás dela, e de forma diferente, se encontram Jacques Lacan e Emmanuel Levinas). Acerca da irreduzível pertinência social do terceiro, cf. Alain Supiot (2009).

a questão do que é *heterogêneo*. É levada a mostrar que o “heterológico” está agindo e que ela desenvolve os seus processos²⁰. Ao que eu acrescentaria que esta situação típica – este embate essencial – reivindica provavelmente que “heterotopias”²¹, se tenham cristalizado humana e socialmente, em termos de deslocamento e fecundidade (bem compreendidas quanto ao seu estatuto e a sua função, o que é a vocação das comunidades religiosas).

No final, uma inserção no campo dos objetos e no campo reflexivo da teologia só pode ser proveitosa para as ciências das religiões, mesmo que o proveito seja indireto – já o disse falando da teologia –, tudo deve ser transposto e traduzido em seu próprio espaço. Esta incursão no campo teológico representa primeiramente e em todas as hipóteses um *enriquecimento em termos de dados a serem levados em conta*, mas pode também se revelar cheia de uma *retomada de questões essenciais* emaranhadas no cerne do que vem se tecendo no religioso e nas religiões, questões humanas e sociais a serem enfrentadas ou levadas em conta de uma forma ou outra, se não quiser passar ao lado do material a ser examinado e expor-se a retrocessos silenciosos, no plano intelectual (no plano social, isso me parece evidentemente gritante).

Conclusão

Deve-se ter compreendido que meu texto não visava encontrar acomodações, nem pequenas inflexões que permitissem aproximações entre a teologia e as ciências das religiões. É que eu não convido a trabalhar nas fronteiras, a atenuar, mas a um trabalho interno, em conexão com os desafios. Esses desafios devem, além disso, ser previamente atualizados, explicitados e pensados, para além das opiniões ou das representações correntes.

²⁰ Pensa-se aqui em Michel de Certeau, de quem eu era próximo; cf. meu texto: Gisel (2016d, p. 257-280).

²¹ O termo remete a Michel Foucault (2009). Resta pensar na articulação deste heterotópico com o social de todos e mostrar de qual modo pode ser proveitoso e não dar pretexto à sectarização; tentei fazê-lo em Gisel (2016a) – tradução italiana: Gisel (2016f) –, assim como em dois livros recentes: Gisel (2017b) e Gisel; Bolli-Voélin (2017), capítulos 8 e 10.

Há que adentrar, portanto, em uma operação de *deslocamento* – eu o havia anunciado desde a minha “declaração introdutória” – e esse deslocamento será, em primeiro lugar, um *descentramento*, tanto de cada uma das disciplinas ou conjuntos de disciplinas envolvidas quanto daquilo que provoca sua própria oposição. Desse modo, é a um *aprofundamento* que se é convidado, o qual certamente compreende uma forma de crítica, mas uma crítica que se abre sobre um momento *reflexivo* que possa retomar, profundamente, aquilo que pertence tanto ao estatuto, à função e à tarefa da teologia quanto das ciências das religiões. E por aí se vê, no fim das contas, que cada uma dessas duas disciplinas ou desses dois tipos de aproximação, nas suas respectivas diferenças e especificidades, têm uma pertinência para todos, portanto, para a sociedade como tal e em racionalidade pública.

Deve-se ter percebido, enfim, que não se trata apenas, aqui, de incitar a uma crítica das disciplinas ou abordagens envolvidas e de sua polarização existente. Para além disso, convém cultivar um exame e um trabalho críticos articulados ao dado sociocultural contemporâneo, dito pós-moderno. No fim das contas, com isso seremos conduzidos a recusar uma posição em que, de um lado, seria sancionado um puro multiculturalismo, feito de posições autocentradas e que pode se desenrolar sobre o livre mercado do religioso ou das religiões (eis a tentação na qual recaem, hoje, as tradições religiosas, o cristianismo, dentre outras), e em que seria igualmente sancionada, por outro lado, uma neutralização de questionamentos fundamentais (uma propensão frequentemente em ação no coração das ciências religiosas; portanto, em fase com uma tendência globalmente inscrita no sociocultural contemporâneo). Esses questionamentos têm importância antropológica, social e humana, mas nosso tempo não sabe mais pensá-los e nem mesmo enunciá-los mais. As tradições religiosas os têm lançado (ainda hoje é preciso restituí-los ou desvencilhá-los do caminho de afirmações simplesmente confessionais), mas nosso tempo os estima como próprios aos particularismos e os abandona, não sem recalque, à vontade de uma neutralização servil, basicamente não consciente.

RÉFÉRENCES

- AGAMBEN, Giorgio. **Qu'est-ce qu'un dispositif?** Paris: Payot & Rivages, 2007.
- BUTLER, Judith. **Le récit de soi.** Paris: PUF, 2007.
- COMTE-SPONVILLE, André. **L'esprit de l'athéisme:** introduction à une spiritualité sans Dieu. Paris: Albin Michel, 2006.
- DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** Paris: F. Alcan, 1912.
- DWORKIN, Ronald. **Religion sans Dieu.** Genève: Labor et Fides, 2014.
- FERRY, Luc. **La révolution de l'amour:** pour une spiritualité laïque. Paris: Plon, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Le corps utopique; suivi de Les hétérotopies.** Paris: Lignes, 2009.
- FULLER, Robert C. **Spiritual but not religious.** Understanding Unchurched America. New York: Oxford University Press, 2001.
- GISEL, Pierre. **Che Cosa è una religione?** Brescia: Editrice Queriniana, 2011a.
- GISEL, Pierre. **Che cos'è una tradizione?** Roma: Inschibboleth Edizioni, 2018.
- GISEL, Pierre. Défis actuels: quel profil et quel service pour l'Église dans la société contemporaine? **Positions Luthériennes**, Paris, v. 64, n. 1, p. 59-75, 2016a.
- GISEL, Pierre. Dell'universale e delle particolarità. **Il Regno**, Bologna, v. 58, n. 1142, p. 249-256, 2013a.
- GISEL, Pierre. **Du religieux, du théologique et du social:** traversées et déplacements. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- GISEL, Pierre. El estatus y la función de lo religioso en la Academia como debate social. Visión desde la Universidad. **Teologia y Vida**, Santiago, v. 57, n. 4, p. 539-558, 2016b.
- GISEL, Pierre. La coesistenza tra teologia e scienze religiose. **Annali di studi religiosi**, Trento, n. 17, p. 53-65, 2016c.
- GISEL, Pierre. La pertinence théologique da la pensée de Michel de Certeau. L'indiscipline de l'interdisciplinarité. **Teologia y Vida**, Santiago, v. 57, n. 2, p. 257-280, 2016d.
- GISEL, Pierre. Le religieux à l'Univesité. **Didaskalia: Revista da Faculadade de Teologia de Lisboa**, Coimbra, v. 46, n. 2, p. 27-46, jul. 2016e.

GISEL, Pierre. Lo statuto e la funzione del religioso come dibattito sociale. Un punto di vista a partire dall'Università. **Rassegna di Teologia**, Napoli, v. 58, n. 3, p. 397-414, 2017a.

GISEL, Pierre. **Qu'est-ce qu'une religion?** Paris: Vrin, 2007.

GISEL, Pierre. **Qu'est-ce qu'une tradition?** Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence. Paris: Hermann, 2017b.

GISEL, Pierre. **Rendre fructueuses pour tous les particularités héritées:** selon quelles conditions et quel type de relecture? Colloque Le désir d'universalité, Institut de France et École Normale Supérieure, 7 novembre 2017c.

GISEL, Pierre. Réponse à Silvia Mancini. In: EHRENFREUND, Jacques; GISEL, Pierre (Dir.). **Mises en scène de l'humain:** sciences des religions, philosophie, théologie. Paris: Beauchesne, 2014a. p. 111-133.

GISEL, Pierre. Résistances des particularités et pièges de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières. In: EHRENFREUND, Jacques; GISEL, Pierre (Dir.). **Mises en scène de l'humain:** sciences des religions, philosophie, théologie. Paris: Beauchesne, 2014b. p. 227-247.

GISEL, Pierre. Sfide attuali: quale profilo e quale servizio per la Chiesa nella società contemporanea? In: ASKANI, Hans-Christoph et al. **Riformare insieme la Chiesa.** Comunità di Bose: Qiqajon, 2016f. p. 217-240.

GISEL, Pierre. **Traiter du religieux à l'université:** une dispute socialement révélatrice. Lausanne: Antipodes, 2011b.

GISEL, Pierre. Une double vocation de la théologie, interne et externe. Ordres différents et compatibilité. **Études théologiques et religieuses**, Montpellier, v. 88, n. 3, p. 375-390, 2013b.

GISEL, Pierre; BOLLI-VOÉLIN, Michèle. **L'humain entre résistance et dépassement.** Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine. Le Mont-sur-Lausanne: Ouverture, 2017.

LYOTARD, Jean-François. **La condition postmoderne:** rapport sur le savoir. Paris: Minuit, 1979.

MANCINI, Silvia. Logique des fondements et logique orthopratique. Le problème théologique de la croyance à l'épreuve du culte populaire des images habillées au Mexique. In: EHRENFREUND, Jacques; GISEL, Pierre (Dir.). **Mises en scène de l'humain.** Sciences des religions, philosophie, théologie. Paris: Beauchesne, 2014. p. 93-110.

S. THOMAE DE AQUINO. **Summa theologiae.** Ottawa : Commissio Piana, 1953.

SLOTEDIJK, Peter. **La mobilisation infinie.** Paris: Bourgois, 2000.

SUPIOT, Alain. **Homo juridicus**: essai sur la fonction anthropologique du Droit. Paris: Éd. du Seuil, 2009.

TAYLOR, Charles. **L'âge séculier**. Paris: Seuil, 2011.

VEYNE, Paul. **Michel Foucault**: sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.