

**PAULO ANTÔNIO COUTO FARIA**

**Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro  
em diálogo com Paul Ricoeur**

**Tese de doutorado em teologia**

**Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori**

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

PAULO ANTÔNIO COUTO FARIA

**Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro  
em diálogo com Paul Ricoeur**

Tese apresentada ao departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de doutor em teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática.  
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

BELO HORIZONTE

2016

### FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

F224t Faria, Paulo Antônio Couto  
Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul Ricoeur / Paulo Antônio Couto Faria. - Belo Horizonte, 2016.  
269 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori  
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia. 2. Ciências da Religião. 3. Epistemologia. 4. Ricoeur, Paul. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 230.1

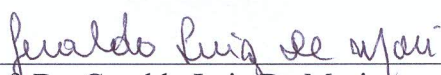
**Paulo Antônio Couto Faria**

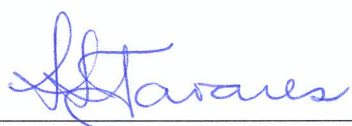
**Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul  
Ricœur**

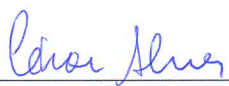
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

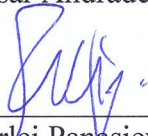
Belo Horizonte, 23 de dezembro de 2016.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

  
Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE

  
Prof. Dr. César Andrade Alves / FAJE

  
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz / PUC Minas

  
Prof. Dr. Walter Ferreira Salles / PUC Campinas



*Aos servidores e servidoras de Deus*

## *Agradecimentos*

*A minha esposa, Dirley, aos meus filhos, João Victor e Tiago Vinícius, pelo apoio incondicional, pela presença amorosa e pela compreensão nas minhas ausências. Estendo este agradecimento aos meus irmãos, amigos próximos e aos colegas do departamento de ciências da religião da PUC-Minas.*

*À PUC-Minas, à CAPES e à FAJE, pelo apoio intelectual e financeiro.*

*Ao professor Dr. Geraldo Luiz De Mori, pela orientação dedicada nos detalhes e nas idéias norteadoras.*

*Ao mestre amigo Professor Dr. João Batista Libanio (in memoriam), pelo seu incentivo á vida intelectual e de fé.*

## RESUMO

Diante da configuração da relação entre teologia e ciências da religião no Brasil, esta pesquisa quer mostrar que a pertinência, consistência e durabilidade dessa relação somente será possível se fundamentada epistemologicamente. Para tanto vê no pensamento de Paul Ricoeur um indicações profícuas. O aspecto epistemológico tem dado ocasião a debates não conclusivos, por isso pretende-se contribuir para o amadurecimento das discussões, de modo especial diante dos órgãos avaliadores do ministério da educação. Faz-se necessário apontar as fragilidades epistemológicas da relação e de como a teologia e ciências da religião as tem enfrentado. Como se trata de epistemologias em conflito e Ricoeur se caracterizou por mediar ciências em conflito, suas orientações, heurísticamente precisas e fecundas, podem construir uma epistemologia interdisciplinar para o conjunto das ciências da religião e sublinhar os mesmos elementos na epistemológica teológica. A investigação foi direcionada à produção em teologia e ciências da religião, principalmente em torno aos programas de pós-graduação. A perspectiva dessa pesquisa é da teologia cristã católica, sem permitir, o quanto nos é possível, que este elemento seja neutralizante da contemplação de outras teologias.

Palavras-chave: Epistemologia, Paul Ricoeur, teologia das religiões, ciências da religião, interdisciplinaridade.

## **ABSTRACT**

Faced with the configuration of the relationship between theology and religion sciences in Brazil, this research wants to show that the pertinence, consistency and durability of this relationship will only be possible if epistemologically based. For this he sees in Paul Ricoeur's thinking a fruitful indication. The epistemological aspect has given occasion to inconclusive debates, so it is intended to contribute to the maturation of the discussions, especially before the evaluating agencies of the ministry of education. It is necessary to point out the epistemological fragilities of the relationship and how theology and the sciences of religion have confronted them. As it deals with conflicting epistemologies and Ricoeur was characterized by mediating conflicting sciences, its heuristically precise and fertile guidelines can construct an interdisciplinary epistemology for the whole of the sciences of religion and underline the same elements in the theological epistemological. The research was directed to production in theology and religion sciences, mainly around graduate programs. The perspective of this research is of the catholic Christian theology, but without this element is neutralizing of the contemplation of other theologies.

Keywords: Epistemology, Paul Ricoeur, Theology of religious, religious studies, interdisciplinarity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: UMA EPISTEMOLOGIA EM CONSTRUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
1 Tendências e debates na história das ciências da religião.....	20
1.1 Linguagem e religião.....	20
1.2 História da religião.....	24
1.2.1 História comparada das religiões.....	24
1.2.2 História das religiões.....	25
1.3 Fenomenologia da religião.....	28
1.3.1 Gerardus Van der Leeuw.....	31
1.3.2 Rudolf Otto.....	32
1.3.3 Mircea Eliade.....	32
1.4 Ciências sociais da religião.....	35
1.4.1 Karl Marx.....	37
1.4.2 Émile Durkheim.....	38
1.4.3 Max Weber.....	39
1.4.4 Pierre Bourdieu.....	42
1.4.5 Outras abordagens em sociologia da religião.....	43
1.5 Psicologia da religião.....	43
1.5.1 S. Freud.....	45
1.5.2 C. G. Jung.....	49
1.6 Filosofia da religião.....	52
1.7 Conclusão.....	56
2 O surgimento das ciências da religião no quadro intelectual brasileiro.....	57
2.1 Momento de diferenciação: ciências da religião e teologia.....	59
2.2 Pesquisa em religião(ões) e interdisciplinaridade.....	63
2.3 O lugar da teologia nas ciências da religião.....	69
3 A presença da teologia nos programas de pós graduação em ciências da religião..	73
3.1 A diferenciação da teologia.....	74
3.2 A presença da teologia.....	76
4 Ciências da religião no sistema CAPES .....	85
5 Conclusão.....	89

<b>CAPITULO II: CIÊNCIA DA FÉ E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO.....</b>	<b>92</b>
1 Marcos da história da teologia.....	93
1.1 A Patrística.....	94
1.2 A escolástica medieval.....	99
1.3 Teologia na modernidade.....	101
1.4 O debate com as ciências da religião.....	104
1.5 Idade contemporânea.....	105
1.6 A acolhida das ciências da religião.....	110
2 Epistemologia teológica.....	117
2.1 <i>Auditus fidei e intellectus fidei</i> .....	117
2.2 Objeto da teologia.....	120
2.3 A constituição da fé.....	125
2.3.1 Fé e cientificidade.....	133
2.3.2 Fé e Interdisciplinaridade.....	137
2.4 Comunidade de fé.....	139
2.5 Tradição e interpretação .....	142
2.6 Magistério e autoridade.....	148
2.7 Teologia das Religiões. Uma proposta.....	155
3 Os programas de pós-graduação em Teologia.....	164
3.1 Teologia no sistema CAPES.....	164
3.2 Presença das ciências da religião nos programas de pós-graduação em teologia...	174
3.2.1 Escola Superior de Teologia – EST.....	174
3.2.2 Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –FAJE.....	177
3.2.3 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO.....	181
3.2.4 Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR.....	183
4 Conclusão.....	185
<b>CAPÍTULO III: Teologia e ciências da religião: Interfaces e diálogo à luz de Paul Ricoeur.....</b>	<b>187</b>
1 Hermenêutica dos símbolos.....	188
1.1 <i>O conflito de interpretações</i> .....	193
1.2 Sob o signo da esperança.....	199
2 Hermenêutica dos textos.....	200
2.1 Hermenêutica filosófica bíblica e hermenêutica filosófica de textos sagrados.....	201
2.2 O protagonismo do leitor.....	211

2.3	Sob o regime do tempo e da ação.....	214
3	Linhas transversais.....	220
3.1	Compreensão-de-si.....	221
3.2	A ação.....	223
3.3	Inteligibilidade narrativa.....	225
3.4	Crer-compreender.....	228
3.5	Explicar-compreender.....	232
4	Conclusão.....	242
<b>CONCLUSÃO.....</b>		<b>245</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>		<b>251</b>

## INTRODUÇÃO

Há muitos anos foi criada a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) reunindo pesquisadores das área de teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões), com uma presença bastante significativa de teólogos(as), uma instituição de caráter civil, portanto fora da regência eclesiástica, em tempos difíceis, tanto para as igrejas cristãs quanto para a sociedade. Por mais urgente e oportuna que tenha sido a associação desses saberes, esta união não poderia ser sustentada apenas por motivações de momento, mesmo que plenamente dignas, podendo ser elas pastorais ou de ordem sócio-política. O fato é que deveria, ou deve, haver uma razão tanto da parte da teologia, quanto da parte das ciências da religião para manterem-se unidas, para além das vicissitudes históricas. Os acordos estratégicos podem valer por um tempo, mas depois, as mudanças dos tempos os fazem obsoletos. De qualquer maneira, ao longo dos últimos trinta anos, teologia e ciências da religião encontraram motivações para continuar juntas, no Brasil, contrariando a tendência de outros países.<sup>1</sup> Mas o que faz com que esses dois campos do saber persistam numa caminhada comum?

Programas de pós-graduação em ciências da religião foram criados em instituições confessionais, com corpo docente marcado pela formação teológica, com teses de doutoramento e dissertações de mestrado com conteúdo e método teológico sendo defendidas no interior desses programas sob o cognome de ciências da religião, tanto quanto defesas de teses ou dissertações defendidas com temas e métodos da filosofia da religião, da sociologia da religião, da psicologia da religião. Todos amparados sobre o mesmo teto, o das ciências da religião.

O que a teologia está fazendo aí, nesse lugar? Seu objeto não é religião! Excluindo as razões políticas e estratégicas, que apesar da relevância, escapam ao nosso poder de análise, além de serem secundárias perto das razões de ordem epistemológica. Que epistemologia seria essa capaz de abrigar saberes diversos sob o mesmo teto? Se um estudante quisesse fazer uma pesquisa sobre psicologia da religião, a quem ele deve procurar? Um(a) professor(a) interessado(a) no tema num departamento de psicologia, ou um(a) professor(a), também com interesse no tema, mas de um departamento de ciências da religião?

---

<sup>1</sup> Para um panorama da situação das CsR em relação a Alemanha, França e Estados Unidos ver: FERREIRA, Amauri Carlos et RIBEIRO, Flávio Senra. Tendência interdisciplinar das ciências da religião no Brasil. O debate epistemológico em torno à interdisciplinaridade e paralelo com a constituição da área no país. In: *Numen*. Juiz de Fora, v. 15, n. 7, 2012, p. 249-269. Ver tb: RIBEIRO, Flávio Senra. Estudos de ciência(s) da(s) religião(ões) e teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. In: *REVER*, São Paulo, v. 15, n. 2, 2015, p. 197-214.



Mas os fatos parecem ignorar as epistemologias. Teologia e ciências da religião estão juntas, os congressos da SOTER estão acontecendo, além das movimentações da ANPTECRE (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião), os programas de pós-graduação funcionando, inclusive em nível federal. Mesmo assim, defendemos a hipótese de que teologia e ciências da religião não estariam tanto tempo juntas e com conquistas institucionais tão consistentes se não houvesse na epistemologia correspondente a cada saber algo que favorecesse a união. A princípio, o pouco conhecimento prévio da obra do filósofo Paul Ricoeur foi suficiente para identificar nele o autor apropriado para ajudar a fazer a mediação entre saberes distintos, por ser esta uma das características centrais do seu pensamento. O fato de o pensador escolhido ter estado próximo da teologia, não afasta o receio de que a abordagem propriamente teológica deixe a desejar, mesmo que seja de nosso conhecimento, pela graduação e mestrado em teologia, que tipo de epistemologia orienta esta ciência. E já se sabe também o quanto esta epistemologia tem sido questionada pelas demais ciências.

O melhor método seria o de fazer a leitura de textos referentes à epistemologia das ciências da religião, o mesmo com a teologia, e comparar com a epistemologia da interpretação de Ricoeur. A leitura de autores vinculados aos programas de pós-graduação em ciências da religião trouxe uma dificuldade, a debilidade da epistemologia das ciências da religião. Os textos são valorosos isoladamente, mas não enquanto ciências da religião. No entanto, isto foi o suficiente para descobrir três dados e confirmar um terceiro e um quarto, dos quais apenas suspeitávamos: o primeiro é que não só de boa epistemologia vive o tipo de união que nos interessa. Há também estratégias “políticas”, logo percebidas como fugidias e que escapam à nossa pesquisa. Neste ponto nosso trabalho deixa um inevitável vazio. O segundo dado foi descobrir que a unanimidade dos textos referem-se à interdisciplinaridade como método, em razão da complexidade do objeto religião. E aqui temos a chave de leitura necessária para entender as ciências da religião. Um terceiro dado, objeto de confirmação, é que os textos titubeiam bastante quanto ao lugar da teologia no escopo das ciências da religião. O quarto dado, objeto também de confirmação, foi que apesar do titubeio referido há pouco, as ciências da religião eram filhas da teologia e das ciências humanas. E quanto a essas últimas verifica-se o problema da dupla pertença, ou seja, o antropólogo da religião, por exemplo, estaria lotado no departamento de antropologia e/ou no de ciências da religião. Como as ciências da religião ainda se mostram débeis epistemologicamente, o problema da dupla pertença traz o debate a respeito dos empréstimos epistemológicos. Foi lançada há

quatro anos a obra conjunta *Compêndio de Ciência da Religião*, onde pensamos encontrar alguma luz, mas continuamos encontrando bons textos de pesquisas isoladas, algumas delas remetendo a outras dentro do mesmo *Compêndio*. Todos esses aspectos reforçam a ideia de uma união em função de motivos estratégicos, mais do que epistemológicos. Encontram-se pesquisadores em ciências da religião que reconhecem este tipo de epistemologia construída não só com elementos científicos, mas também políticos.

Se não há uma epistemologia consistente, com quem a teologia irá dialogar? A partir de quê? Que pontos especificamente a vincularia a essa reunião de saberes sobre a religião? A via indicada nas produções dos(as) cientistas da religião, sobretudo vinculados(as) aos programas de pós-graduação em ciências da religião é a da interdisciplinaridade, apesar de não se encontrar uma definição precisa do que ela deva ser. Há consenso em torno à interdisciplinaridade, mas não quanto ao seu valor epistemológico de comunhão entre as pesquisas sobre religião e teologia.

A pesquisa avançou para a história dos estudos de religião a fim de descobrir algum vestígio da interdisciplinaridade anunciada: linguagem e religião, história das religiões, fenomenologia da religião, sociologia da religião, psicologia da religião e filosofia da religião. A lista de disciplinas envolvidas poderia ser muito ampla, a delimitação feita já mostra que o tema religião exige diversidade de abordagens, com cada ciência trazendo questões novas e pertinentes. Esta incursão histórica deu origem à primeira parte do primeiro capítulo da pesquisa. Ela confirmou que a experiência de Ricoeur o colocaria na posição de possível árbitro entre esses saberes, fazendo-os passar de uma frágil articulação, para outra mais consistente, que corresponde de fato aos anseios da interdisciplinaridade.

Através de pesquisa feita nas páginas da internet dos programas de pós-graduação em ciências da religião, entre o mês de agosto de 2012 e julho de 2016, verificou-se a presença da mesma diversidade histórica de disciplinas no trato com o fenômeno religioso, a afirmação da interdisciplinaridade junto com a dificuldade epistemológica que este fato provoca, o predomínio da resistência inicial com a teologia e uma subsequente maleabilidade. A escolha do material foi muito feliz, mas ao longo do tempo se mostrou limitada, pois as páginas não são devidamente atualizadas e o que acontece no interior dos programas é muito maior do que os registros. A procura por algum laivo de epistemologia interdisciplinar continuou nos documentos da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) referentes às ciências da religião. De maneira geral a realidade encontrada na história das ciências da religião, nos programas e na CAPES estavam congruentes. A necessidade da

união, a fraqueza de sua fundamentação, as incertezas quanto ao lugar da teologia. O ponto onde reconhecemos a contribuição maior do capítulo está no elenco de tarefas necessárias às ciências da religião se quiserem constituir uma área interdisciplinar.<sup>2</sup>

O caminho natural que se abre para o segundo capítulo é fazer com a teologia o que foi feito com as ciências da religião. Contudo os objetivos deveriam ser outros. Não poderíamos ir à procura de uma epistemologia interdisciplinar, pois esta a teologia já tem epistemologia consolidada.<sup>3</sup> Como interdisciplinaridade é a realidade procurada pelas ciências da religião, vale então procurar na epistemologia da teologia traços de interdisciplinaridade, pois é ela quem poderá abrir o caminho para o encontro com as ciências da religião. Tendo em vista os “ranços positivistas” que ainda persistem, mesmo nas ciências da religião, o primeiro passo foi salientar autenticidade científica da racionalidade teológica.

Com uma história milenar consolidada, nossa apresentação histórica da teologia mostra algo de muito valor e muito típico de Ricoeur. Nos primeiros séculos de consolidação do cristianismo está tudo o que a teologia quer ser. É como se os conceitos teológicos dissessem o que já foi dito narrativamente, através de testemunhos nos credos, de liturgias, pregações, etc. que marcaram os primeiros capítulos da história da teologia. A densidade e fecundidade da teologia tem seu fundamento primeiro na densidade e fecundidade da Sagrada Escritura e dos primeiros cristãos. O patrimônio intelectual da teologia está na atualização da força de significação plasmada e vivida no período apostólico e dos Padres da Igreja. Concluimos essa parte histórica com um autor contemporâneo, David Tracy. Sua obra é o testemunho mais evidente de que a teologia está preparada e ansiosa pelo diálogo com as ciências da religião. Desta forma damos por cumprida nosso aporte à história da teologia. Na sequência vem a apresentação da epistemologia teológica: objeto material e formal e sua força interdisciplinar, a fecundidade e cientificidade da racionalidade da fé, o pressuposto primeiro da teologia, em seguida os polêmicos papéis da Tradição e do Magistério. Mas, o mais interessante é uma intuição e hipótese que foi se formando no final da redação do primeiro capítulo, vindo a se confirmar no final da apresentação da epistemologia teológica. Estamos nos referindo ao papel da teologia das religiões como a abordagem teológica que melhor se

---

<sup>2</sup> A defesa da tese foi realizada no dia 23/12/2016. Em outubro deste mesmo ano a CAPES divulgou um documento da área que apresentava uma configuração significativamente diferente daquela que nos baseamos para redigir o texto da pesquisa. Para absorver a mudança procurou-se amenizar com algumas correções no texto.

<sup>3</sup> A teologia que nos orienta é a cristã católica. A mesma honestidade intelectual que guia esta delimitação confessional permite incluir a saudáveis contribuições de outras teologias, especificamente as que vêm da reforma.

situaria dentro de um programa de ciências da religião. De modo que encontramos um lugar para a teologia em meio a uma congregação de ciências que a hostilizavam e diante disto ela se sentia inibida. E o primeiro argumento em favor da teologia das religiões é que ela tem o mesmo objeto das ciências da religião, a saber, o fenômeno religioso. O segundo, e mais importante, é o fato de seus debates estarem muito próximos das ciências da religião: pluralismo religioso, tolerância e diálogo inter-religioso, teologias não cristãs, cristãos anônimos, religião e ética, etc.<sup>4</sup>

Tudo isto é confirmado quando passamos pelas páginas na internet dos programas de pós-graduação em teologia. Mas também aqui padece dos mesmos problemas que salientamos acima, quanto aos programas de pós-graduação em ciências da religião.<sup>5</sup> Concluído o segundo capítulo, chega a hora de mostrar que o autor escolhido pode ser, de fato, uma referência fecunda dentro do problema que está sendo colocado. Uma epistemologia débil, mas com algumas convicções quanto a interdisciplinaridade e da parte da teologia, uma epistemologia estabelecida

Penetrar no pensamento de Paul Ricoeur oferece dificuldades específicas, como é comum para qualquer pensador. Penetrar seletivamente nesse pensamento, acrescenta uma dificuldade a mais, visto que é muito difícil entender algumas partes sem entender o todo. Em função disto é que incluímos na nossa pesquisa os leitores de Ricoeur, para tentar preencher os vazios que uma leitura seletiva normalmente deixa. Outra dificuldade toca às inúmeras pesquisas que recorrem a Ricoeur, necessitando cada vez mais empenho para se encontrar um recorte original de sua obra. Deixamos isto por conta do fato de que até agora ninguém tentou sustentar a abordagem interdisciplinar das ciências da religião através da epistemologia da interpretação de Ricoeur. Por último, a dificuldade das dificuldades! Como extrair teologia de um filósofo? Apesar de que quando se trata da mediação entre ciências, outro recurso não há se não a filosofia.

Entendemos que o “teológico” dessa pesquisa pode estar no desenvolvimento do segundo capítulo, realçando, de modo especial, a interdisciplinaridade da teologia e dos programas de pós-graduação. Uma interdisciplinaridade que não é acessória, mas inerente ao

---

<sup>4</sup> Não desconhecemos as tendências que hoje compõem o espectro da teologia das religiões. Contudo não tomamos como tarefa a análise e descrição dessas tendências. O que enfatizamos é a adequação, e não exclusividade, da teologia das religiões ao diálogo com as ciências da religião.

<sup>5</sup> Relembramos que aqui também as mudanças na configuração da árvore do conhecimento, onde as subáreas da filosofia compostas por teologia e ciências da religião deram origem a uma área independente denominada teologia. Isto nos obrigou a reorganizar o texto num tempo insuficiente para uma avaliação mais consciente.

fazer teológico. Contudo isto não tocava o foco da discussão, que se tratava da relação entre teologia e ciências da religião. Como se trata de uma relação não há como falar de um polo, sem tocar no outro. Então, foram pinçadas em Ricoeur características do seu pensamento que já estão presentes, com maior ou menor força, na teologia, ao mesmo tempo em que essas características são de extremo valor para a construção de uma relação epistemologicamente consistente com as ciências da religião. O que faz das ciências da religião uma caso especial é o fato de que a teologia nunca se viu diante de uma ciência cujo objeto e as pretensões de validade de suas asserções se avizinhassem tanto ao objeto e às mesmas pretensões dela própria. Percebemos aí uma responsabilidade inerente a essa pesquisa que seria a de contribuir, agora sob o aspecto disciplinar, para que a teologia não fosse confundida com as ciências da religião e vive-versa. Esta e outras percepções e responsabilidades foram aparecendo durante o caminho e, por isso, elas não tenham sido esclarecidas a contento. Nosso foco é a relação entre teologia e ciências da religião, tudo que vem por acréscimo pode ser tarefa futura, caso não se veja um tratamento suficiente da questão nesta pesquisa.

O destino da teologia está diretamente implicado no tema dessa pesquisa, sobretudo considerando a realidade brasileira. Temos convicção de que todos os avanços conquistados na relação entre teologia e ciências da religião repercutirão nos melhores centros de estudos teológicos e religiosos da América do Norte e Europa. Porém, refletir sobre o destino da teologia pode não ser necessariamente fazer teologia. Por isso receamos no início que o teor teológico da pesquisa ficasse obnubilado.

Depois das reservas e receios com o pensador escolhido, inclusive a de não ter explorado bastante ele e seus renomados leitores, descobrimos as “pérolas” de seu pensamento. Sabemos que ele trabalhou com maestria entre partes beligerantes. Contudo, era de conhecimento público a posição de cada parte e, no caso das ciências da religião, sua posição epistemológica ainda não está clara. Quando as ciências da religião se apresentam como uma proposta interdisciplinar, parece muito bom, mas ninguém dialoga com todas as disciplinas ao mesmo tempo, e se dialogar com uma de cada vez deixa de ser ciência da religião e passa a ser filosofia da religião, antropologia da religião, geografia da religião, além de outras. Então, num primeiro momento, é necessário manusear as ferramentas de Ricoeur para fundamentar a interdisciplinaridade interna às ciências da religião e depois então pode-se pensar no diálogo com a teologia. Notamos que esta segunda parte sempre apresentava maior facilidade, primeiro porque o *modus operandi* de Ricoeur comunga com o da teologia, segundo por que Ricoeur construiu sua epistemologia da interpretação compartilhando das

mesmas fontes da teologia. Pouco a pouco se desenvolveu algum aspecto da obra do pensador francês que julgamos relevante para a intenção da pesquisa. Este foi o procedimento adotado para se construir o terceiro capítulo.

Seguimos a costumeira divisão da obra do filósofo, hermenêutica dos símbolos, hermenêutica dos textos e hermenêutica da ação. No início colocamos em pauta a obra *O Conflito de Interpretações*. O título já é sugestivo em vista do objetivo da pesquisa. Dois são os focos dessa obra: o primeiro é a polaridade entre a *arqueologia* do desejo no inconsciente e a *teleologia* das figuras da consciência. Não se pode compreender o inconsciente sem que se saiba o que é consciência. Típico em Ricoeur é compreender um conceito ou símbolo a partir de seu polo oposto. O segundo foco retoma a obra *A Simbólica do Mal*. A questão central é o conceito de pecado original. O pensador nos guia em direção às camadas de significação simbólica que estão sustentando a significação do conceito. E aí se encontra uma mina de significados que convergem no conceito teológico. Os dois procedimentos podem ser aplicados na relação entre teologia e ciências da religião, conforme se poderá conferir no desenvolvimento do capítulo.

Da hermenêutica dos textos trabalhamos duas grandes searas do autor. A hermenêutica filosófica dos textos bíblicos e o criativo trabalho com as narrativas a partir da *Poética* de Aristóteles. A categoria chave é a do *mundo-do-texto*, ela é o centro de toda interpretação e o ponto sobre o qual teologia e ciências da religião devem se entender.

Quanto à hermenêutica da ação, a pesquisa deixa abertura para futuros aprofundamentos. Ricoeur entende a ação como um “quase-texto” e por isso, basicamente, as regras aplicadas para os textos se aproximam muito daquelas que devem ser aplicadas à ação.

Temos as condições para ressaltar algumas linhas de força na obra do filósofo, as quais dão identidade à sua hermenêutica e possibilitam trocas importantes entre teologia e ciências da religião. São elas: a compreensão-de-si, a ação, a inteligibilidade narrativa; os binômios crer-compreender, explicar-compreender.

Ricoeur foi sendo apresentado, as vezes mais detidamente, segundo aqueles aspectos que contribuem para a relação entre teologia e ciências da religião. Mesmo assim julgamos honestamente que há possibilidades epistemológicas em Ricoeur que poderiam ser melhor ou mais extensamente exploradas. O assunto, certamente, merecerá outras abordagens. A recente mudança na árvore do conhecimento comprova parte de nossa tese. Não pode haver relação entre teologia e ciências da religião sem pressupostos epistemológicos consistentes. E é a inconsistência presente, mesmo na mais recente proposta de reorganização da teologia e

ciências da religião na árvore do conhecimento, que incomoda tanto os(as) teólogos(as), quanto os(as) cientistas da religião. O que será aqui apresentando pretende oferecer um fundamento, ou o início dele, para que a relação que está em debate garanta sua perenidade.

# **CAPÍTULO I**

## **CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: UMA EPISTEMOLOGIA EM CONSTRUÇÃO**

A teologia cristã tem uma longa história de confronto e diálogo com as ciências sociais. Na história recente do Brasil encontram-se experiências relevantes em instituições que se dedicam à abordagem ampla do fenômeno religioso em companhia da teologia. É o caso do ISER (Instituto Superior de Estudos de Religião), fundado na década de 70, que se destacou pela mútua fecundação entre confessionalidade e compromisso social, entre religião e ciências sociais, fornecendo elementos, tanto para a crítica, quanto para a fundamentação da prática religiosa e sócio-política. Foi um importante órgão de assessoria a movimentos de resistência à ditadura militar. É o caso também do NER (Núcleo de estudos da religião), sediado na UFRS, no curso de antropologia cultural, cuja atuação se estende ao intercâmbio com outras disciplinas e intelectuais dentro e fora do país, contanto em sua história com episódios de grande valia para a atuação de movimentos sociais, em especial, o de cristãos católicos.

Nesses grupos e em outros que a eles se assemelham, podemos notar iniciativas de pesquisadores individuais ou de grupos de pesquisadores que, a partir de seus referenciais teóricos, estudaram o fenômeno religioso sem uma preocupação com uma visão de conjunto das pesquisas, capaz de dar unidade em todo material produzido. Esta preocupação é recente, e nela está o núcleo central que motivou o aparecimento das CsR<sup>6</sup>, seja em forma de programas de graduação e/ou pós-graduação, seja na forma de instituições como a SOTER (1985) e a ANPETECRE (2007). É pressuposto da intenção desse trabalho proporcionar um avanço na visão do conjunto e, por consequência direta, no que diz respeito à teologia frente às CsR. Por que razão é importante para a teologia continuar se associando às CsR, informal ou institucionalmente? São temas bastante explorados a relação entre teologia e filosofia, entre teologia e ciências sociais. O que se apresenta de novo agora é a pretensão de formar programas acadêmicos, o que implica o recurso a providências legais, políticas e intelectuais. Outra novidade da interação entre teologia e CsR está na afinidade entre os objetos estudados. Uma afinidade que implica interações significativas, mas que também traz confusões e conflitos típicos de zonas de fronteira. O tema religião lhes é comum, mas a forma como o

---

<sup>6</sup> Sempre que pudermos usaremos o termo Ciências da Religião abreviado em CsR. Em alguns casos, citando ou fazendo referência a autores e obras que optam por nomenclatura distinta, por respeito às citações, usaremos as nomenclaturas escolhidas, sem abreviações.



trabalham as distingue. Estas questões identitárias muitas vezes escapam, tanto ao senso comum quanto à comunidade científica. Os casos que merecem maior atenção são aqueles que ocorrem no interior dos programas de pós-graduação, pois é aí que pode aparecer uma noção de teologia enquadrada nos moldes das CsR. Apesar da teologia, no ocidente, ter um respeitado legado de conhecimentos acumulados sobre religião e religiões, seu foco epistemológico não é a religião nem as religiões, tal como acontece com as CsR. Isso torna possível que o teólogo, por força da formação que recebe, possa fazer incursões pertinentes pelas CsR. Contudo, nesses nossos tempos em que os conhecimentos se fragmentam e se enxertam a partir de critérios, muitas vezes, duvidosos, formando combinações pouco fundamentadas, é forçoso distinguir a palavra do cientista da religião e a do teólogo.

Em alguns países, como Alemanha e França, onde os dois saberes caminharam em bases independentes, e até mesmo indiferentes, o debate mais apurado sobre o assunto pode aguardar. Mas da forma como teologia e CsR vem se relacionando no Brasil, o debate não pode ser adiado. Da parte das CsR urge a definição do rosto epistemológico desse “pool” de ciências que isoladamente tem epistemologia definida, mas não enquanto CsR. Esta discussão toca à teologia, no mínimo porque é necessário saber com quem, ou qual rosto ela tem diante de si para o diálogo, para poder afirmar e/ou flexibilizar sua epistemologia em favor do mesmo diálogo.

Os temas sobre os quais as CsR têm se debruçado interessam de perto à teologia: a pluralidade religiosa, os novos movimentos religiosos, as questões de gênero dentro das religiões, outras religiosidades, religiões seculares, pentecostalismos, religiões de matriz africana, etc. Entre as interrogações que esses trabalhos despertam para a teologia, a mais lancinante e complexa diz respeito à possibilidade de teologias não cristãs ou de outras formas de expressões que lhe correspondam, podendo promover assim, não apenas o diálogo inter-religioso, mas o diálogo inter-teológico.<sup>7</sup>

Uma característica irrenunciável da teologia é o fato de ser confessional. Diante da “não confessionalidade”, própria das CsR, são inevitáveis algumas questões: a teologia estaria destinada apenas à comunidade de fé? O que a teologia cristã tem a dizer aos crentes de diferentes adesões e também aos não crentes? Como a teologia pode manter a confessionalidade e ser relevante na academia e na sociedade, cada vez mais plurais? Estas são questões antigas que ganham nova força com a presença das CsR.

---

<sup>7</sup> O diálogo inter-religioso se dá sob base de discursos religiosos, não necessariamente teológicos. O diálogo inter-teológico supõe uma reflexão feita, um discurso elaborado sobre o que se crê e como se crê.

Para discutir essas questões, o presente estudo será feito da seguinte forma: primeiro fazer um breve percurso sobre as tendências predominantes que desaguaram nas CsR. Segundo, devemos mostrar a sua formação e consolidação no Brasil, sua relação com as ciências humanas e a teologia, recolhendo algumas tarefas que se fazem necessárias. Terceiro, considerando esses mesmos tópicos, voltaremos o olhar para os programas de pós-graduação em CsR. Por fim, no quarto ponto, propomos algumas observações sobre o lugar das CsR na CAPES e seus reflexos na situação atual.

## **1 Tendências e debates na história das ciências da religião**

A expressão “tendências e debates” situa esta reflexão aquém de um percurso histórico detalhado, com análises das fontes diretas, mas visa percorrer alguns dos comentadores de autores e obras que incidiram na formação das CsR. Com esse procedimento atende-se ao que é possível, necessário e suficiente fazer. Temos consciência de que esse texto tem caráter indicativo e, em algumas passagens, lacunar. Isso não prejudica a intenção que o subjaz: mostrar algumas das principais disciplinas que estiveram presentes no tecido das CsR. Como logo se perceberá, o que se intenciona tem um efeito didático, pois abordar em separado as ciências implicadas na construção das CsR é um tanto artificial, uma vez que uma ciência está imbricada na outra. O perfil do cientista da religião é tão dinâmico quanto o crescente movimento de integração de disciplinas dedicadas ao fenômeno religioso, inclusive, a teologia. Esperamos que os dados que seguem sirvam de estímulo para aprofundamentos maiores, em uma ou várias das direções que passaremos a apresentar.

### **1.1 Linguagem e religião**

Há um certo consenso de que os estudos de religião foram iniciados pela carismática figura de Max Müller (1823-1900). Por isso ele é chamado de “pai das CsR”. Müller foi homem de muitas ciências, conhecido por sua carreira, tão disciplinada quanto brilhante, no campo da filologia. Esses traços fizeram dele a figura com a envergadura intelectual adequada para dar os primeiros passos das CsR. Três obras se destacam no seu repertório: *Essays on the History of Religion*, de 1868, a *Introductory to the Science of Religion*, de 1882, e a série das *Gifford Lectures*, que ele escreveu entre 1889-1892 (FILORAMO et PRANDI, 1999, p. 229).

Deve ser consenso considerar Friedrich Max Müller (1832-1900) o pai da Ciência da Religião. No entanto, ele era um filólogo, especializado na

religião da Índia, especificamente nos textos do *Rig-Veda*, os textos mais antigos sobre a religião que se tem notícia. O estudo de textos concentra boa parte dos estudos de religião, mas não pode se resumir neles (GRESCHAT, 2006, p. 50).

Müller empenhou-se por encontrar a língua originante das demais. Nessa busca chegou ao sânscrito, e daí foi lançado às religiões indo-europeias. Percebeu, porém, a insuficiência do estudo de textos, somada à convicção de que o destino do estudo das línguas estava vinculado ao estudo das religiões. A partir daí foi conduzido da comparação linguística ao estudo comparado das religiões, e desta à história comparada das religiões. Sua tarefa foi a de “Identificar através de uma língua os estágios primitivos em que se capta uma indicação relativa ao fato religioso, coincide com fazer a história (ainda que linguística) da religião em sua evolução” (FILORAMO, 1999, p. 230; HOCK, 2010, p. 217). Isso exige do estudioso a capacidade de mover-se entre o empírico (histórico filológico) e o sistêmico (comparativo). Com esses dois poderosos instrumentais de pesquisa, a linguística e a história, Max Müller ganhou prêmios na Índia, normalmente concedidos às figuras que se destacavam no empenho e entendimento da literatura, cultura e religião védica.

Na obra “Introdução à ciência da religião”, no subtítulo “Leituras em (de) ciência da religião”, no item “leituras 1”, o autor começa com uma apologia da cientificidade da ciência da linguagem, a qual tem como correlata a “Ciência da religião”, defender a primeira significa defender a segunda em ato contínuo (Müller, 1882, p. 4). Esta mesma idéia aparece em “leituras 2”, dentro desta o autor pontua a tangência entre a pesquisa filológica, a Ciência da Religião e a ciência da linguagem.

Não faltam materiais para o estudante de Ciência da Religião. É verdade que, comparado com o número de linguagens às quais o filólogo comparativista tem de lidar, o número de religiões é muito menor. Embora, no estudo comparativo de linguagens, encontramos o maior número de nossos materiais prontos para o uso, possuímos gramáticas e dicionários, enquanto é difícil dizer, onde encontrarmos gramáticas e dicionários das principais religiões do mundo<sup>8</sup> (Müller, 1870, p. 2). (*Tradução nossa*).

Müller descobriu nas religiões preciosos patrimônios da humanidade, acessíveis por uma metodologia científica. Mas os recursos eram parcos.

---

<sup>8</sup> “There is no lack of materials for the student of Science of Religion. It is true that, compared with the number of languages which the comparative philologist has to deal with, the number of religions is small. In a comparative study of languages, however, we find most of our materials ready for use; we possess grammars and dictionaries, while it is difficult to say, where we are to look for the grammars and dictionaries of the principal religions of the world.”

O século de ouro da linguística histórica, paralelamente ao grande florescimento dos estudos históricos, foi o XIX [...] Não é de se admirar, pois, que essa nova disciplina, que parecia capaz de desvendar os mistérios das formações lingüísticas, tenha sido considerada o modelo essencial de ciência do homem por parte daqueles estudiosos que, como Max Müller, desejavam “fundar uma nova ciência, a ciência da religião” (FILORAMO, 1999, p. 224).

A passagem da filologia ao estudo da religião - ou à Ciência da Religião - deve-se à mediação de uma filosofia da linguagem de cunho evolucionista que, ao defrontar-se com a linguagem religiosa, consignada nos mitos e até antes deles, concebe “[...] os nomes (como) categorias máximas através das quais articula-se a verdade; segue-se que a ciência da religião é a ciência dos nomes sagrados” (FILORAMO, 1999, p. 232). Não obstante, devemos ser cautos com os nomes, mesmo em se tratando de um filólogo como Müller, uma vez que há imprecisões na linguagem. Por exemplo: ao longo da leitura de *Introduction to the science of religion* há uma correlação entre a “história comparada das religiões”, a “literatura comparada” e a “história comparada das teologias”. Religião, Filologia e teologia são inadvertidamente aproximadas, sem maior critério. Müller relata com empolgação: “A literatura de teologia comparada está crescendo rapidamente, particularmente na América” (Müller, 1882, p. IX)<sup>9</sup>.

Eu não tenho feito segredo de minha convicção que, um estudo de teologia comparada produzirá com relação à teologia teórica a mesma revolução a qual o estudo de filologia comparada tem produzido na comumente chamada filosofia da linguagem (Müller, 1882, p. 146).<sup>10</sup> (*Tradução nossa*).

Dois problemas podem ser identificados e a eles voltaremos a cada etapa no itinerário das CsR. O primeiro pode ser colocado assim: podemos perguntar se o que é chamado de *Ciência da Religião* não é um caso particular de filologia aplicada. O segundo problema diz respeito à identificação apressada entre religião e teologia, quando se refere ao “estudo de teologia comparada”. Certamente que Müller pensava ser possível uma teologia das religiões indo-europeias. A questão do plural “teologias” já aparece nos primeiros estudos de religião.

Os pesquisadores sucessores de Max Müller não fugiram do seu postulado fundamental, mesmo que dele não tivessem consciência. *Émile Benveniste (1902-1976)*, por

---

<sup>9</sup> “The literature of Comparative Theology is growing rapidly, particularly in América.”

<sup>10</sup> “I have made no secret of my own conviction that a study of Comparative Theology will produce with regard to Theoretic Theology the same revolution which a study of Comparative Philology has produced in what used to be called the Philosophy of language.”

exemplo, apesar de ter sido um linguista de tendência sociológica e não se reconhecer como um cientista da religião (FILORAMO, 1999, p. 237), dedicou-se à pesquisa das instituições, e aí esbarra nas instituições religiosas. De qualquer forma, vemos despontar mais uma ciência colaboradora das CsR: a sociologia.

Um grande impulso na direção da consolidação das CsR, dentro do referencial filológico-linguístico, foi dado por Georges Dumézil (1898-1986). Sua principal contribuição tem a ver com a elaboração do método comparativo, o qual era sustentado por dois princípios: o primeiro era o da necessária transdisciplinaridade, que somada à erudição do filólogo, agregou aos estudos da religião a sociologia, a antropologia, a etnologia, aumentando o rol daquelas que, mais tarde, seriam chamadas ciências da religião (FILORAMO, 1999, p. 237). O segundo princípio, em continuidade com Müller, diz respeito à correspondência estreita entre unidade linguística e unidade religiosa. É por esse motivo que o método comparativo, adequado ao estudo da língua tornou-se também o método apropriado ao estudo das religiões (QUINTELA, 1999, p. 66). Em sua obra aparece também a expressão teologia, porém num sentido muito específico, referente a seus estudos da mitologia: fala sobre os atributos dos deuses e de sua hierarquia, bem como da correspondência entre os deuses de distintas religiões (QUINTELA, 1999, p. 82).

A expansão colonialista europeia trouxe, por via dos missionários ou de livre pesquisadores, o contato com novas culturas e religiões. Estas, com seus textos e tradições orais, muitos deles traduzidos, fizeram ver que o cristianismo não era a única cultura e tampouco a de que seu Deus era o único. E ali nasceu o problema hermenêutico, mesmo que ainda circunscrito nos parâmetros filológicos. Max Müller teve a grande percepção de que a linguagem seria uma questão decisiva para as CsR. E isso se confirma hoje, se tomarmos em consideração o estado atual das ciências da linguagem e a questão religiosa. Cada uma das ciências que compõem as CsR, até agora mencionadas, possuem suas linguagens próprias e se não quisermos cair numa espécie de babel pós-moderna, há que se integrar o elemento linguístico presente nas pesquisas do fenômeno religioso. Somado a esse fato, a linguagem religiosa, seja ela escrita, falada, gesticulada, e mais recentemente, midiaticizada, é a portadora, por excelência, dos símbolos, tão importantes para as religiões (HIGUET, 2013, 457).

O estudo linguístico e a história comparada das religiões dão origem à história das religiões na metade do século XIX (FILORAMO, 1999, p. 7), objetivando a reconstrução da história da evolução religiosa da humanidade. Intenção já presente em Müller e Dumézil; agora, no entanto, concentrada na história enquanto tal, usando metodologias próprias.

## 1.2 História da religião

A história da religião iniciou como história comparada das religiões, seguindo a tendência dos estudos lingüísticos. Mas logo se afirmou como uma ciência matriz para as ciências da religião. A maioria dos estudiosos da religião tem passagem pela história da religião, daí se especializando em alguma outra ciência da religião. Seguindo esta tendência, aparece a fenomenologia da religião como um divisor de águas dentro do estudo da história das religiões. De um lado a escola de Viena e de outro lado a escola italiana de história das religiões. O debate entre essas duas escolas clareou o caminho para os fenomenólogos da religião.

### 1.2.1 História comparada das religiões

A presença da história das religiões imporá uma intenção mais crítica aos estudos de religião. Porém, segundo o historiador Diez Velasco, é impossível avançar num estudo crítico das tradições religiosas sem passar pela *crítica textual* (DIEZ DE VELASCO, 2002, p. 18). Portanto, a rigor, a herança mülleriana continuará presente. E isso se confirma na primeira expressão do potencial crítico da História das religiões: a Escola Cultural de Viena (GRESCHAT, p. 62), cujo representante eminente foi Pe. Wilhelm Schmidt (1862-1954), um linguista que se tornou etnólogo e historiador.

Um sacerdote da Ordem Verbita, professor de etnologia, línguas e história das religiões em Modling e Freiburg. Participou da fundação do Museu Etnológico Missionário do Vaticano (1927), do qual foi primeiro diretor. Sua pesquisa foi direcionada principalmente para o estudo da origem da ideia de Deus e da religião dentro de várias culturas, tentando vincular o que surgiu de estudos etnológicos com o que é afirmado na Bíblia (MUSEU ETNOLÓGICO DO VATICANO. Não há referência de ano ou página).<sup>11</sup>

A sua obra maior, *A origem da idéia de Deus*, publicada em 12 volumes, entre 1912 e 1955, defende a tese de um “monoteísmo de base”, presente nas religiões. Nesta obra, como em outras obras, trabalha a partir da história comparada das religiões, sob influência direta dos métodos usados na fenomenologia da religião. Desta forma ele deu maior rigor e

---

<sup>11</sup> Disponível em [https://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://mv.vatican.va/3\\_EN/pages/x-Schede/METs/METs\\_Main\\_04.html&prev=search](https://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://mv.vatican.va/3_EN/pages/x-Schede/METs/METs_Main_04.html&prev=search)  
Acesso 05/10/2015

sofisticação ao método comparativo, através de um estudo individualizado e sério das religiões, nos sentidos diacrônico e sincrônico. Evita o caminho curto de comparação, que normalmente a faz ser superficial, interessada ou forçada. Ao estabelecer tipologias e classificações, pretendia verificar a forma dinâmica do *nexo causal* entre elas. Toma distância das classificações estáticas vindas da psicologia e da sociologia da religião da época (FILORAMO, 1999, p. 65).

A pesquisa de Schmidt encontrou na etnologia um sustentáculo epistemológico valioso, fundando, em 1906, a revista *Anthropos*, que em pouco tempo tornou-se conhecida no meio da linguística, da etnologia e da antropologia (ARAÚJO, 2013, p. 43). A proposta desta revista era, além de estabelecer discussões de nível acadêmico, ser um canal de reflexão junto aos missionários que atuavam nas zonas de fronteira, com povos afastados do modelo de civilização ocidental, urbana e europeia (ARAÚJO, 2013, p. 31). O resultado foi um incremento do diálogo intercultural, sob o pressuposto básico de que o cristianismo não era a única nem a mais elevada experiência religiosa. Contudo, a crítica via aí uma tentativa de emoldurar as religiões dentro do quadro judaico-cristão, sobretudo tendo em vista a sua tese do monoteísmo de base. Schmidt teve oportunidade de defender-se, mostrando que a história das religiões que ele construía estava sedimentada no método comparativo, cujo rigor respeitava os métodos científicos e empíricos, e valorizava os elementos das culturas autóctones.

Os demais representantes dessa escola não deixaram herança significativa. Empreenderam discussões internas, nas quais cruzavam a fenomenologia, a teologia, a etnologia e a antropologia, numa tal imbricação que, antecipava, na história das religiões, a vocação e o drama epistemológico vividos hoje pelas CsR. Enfim, a pesquisa de Schmidt deu vigor e visibilidade ao estudo comparado das religiões a partir da história.

### **1.2.2 História das religiões**

Os críticos da Escola de Viena formaram a segunda grande tendência dentro da História das religiões: a Escola Italiana de História das Religiões, cuja figura mais representativa foi a de Raffaele Pettazzoni (1883-1959). Pettazzoni dividia a história, chamada de ciência da religião, em duas correntes: a primeira era formada pela História das religiões, que cuidava dos eventos de cada religião em particular. A segunda era formada pela história da religião em geral, que recolhia os aspectos comuns das histórias particulares. Para

tanto, o historiador italiano precisava recorrer ao método fenomenológico acrescido de noções vindas do historicismo, isto é, do progresso histórico das religiões em interação com a cultura na qual está inserida. E é nesse acréscimo que se encontram suas maiores dissensões com Schmidt (GUIMARÃES, 2000, p. 75).

O conceito de *cultura* é a chave de leitura para os fenômenos dentro da escola italiana de história das religiões. O próprio conceito de *religião* é revisado dentro desta perspectiva, como um conceito nascido dentro da cultura ocidental:

É necessário procurar entender a formação da categoria generalizante ‘a religião’ como um código cultural com sentidos variados, investigando mediações, empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens (SILVA, 2011, p. 226).

A cultura é o objeto específico e limitativo do próprio historiador e a religião é um fator privilegiado para qualificar a cultura com seus valores próprios (SILVA, 2011, p. 229).

Quando Pettazzoni deixa a liderança da instituição, o aspecto historicista-dialético, articulador da religião e da cultura, já havia ganhado maior acento em desfavor do aspecto fenomenológico. Esse é o significado da obra de Angelo Brelich (1913-1977), sucessor de Pettazzoni, vindo de Budapeste, que deixou seu país para implantar-se no campo da escola italiana com a obra *Perché storicismo e quale storicismo*, cujo foco era a defesa de um historicismo absoluto (FILORAMO, 1999, p. 72). Foi seguido por Ernesto de Martino (1903-1965). Este, influenciado pelo historicismo marxista, empreendeu um esforço titânico de articular a história das religiões, a fenomenologia e a filologia, procurando, contudo, se distanciar de pressupostos metafísicos, teológicos e filosóficos. Vittorio Lanternari (1918-2010), terceiro à frente da escola, a qual passou a se denominar Escola de Roma, focou suas pesquisas numa antropologia religiosa sob o influxo da distinção diltheyniana entre *explicar* e *compreender*, bem como da sociologia marxiana:

Não há dúvida de que a tendência implícita da pesquisa de Lanternari – bastante próxima das posições de Gramsci e da antropologia social inglesa – é percorrer itinerários *explicativos* do fato religioso, mas nos parecem inegáveis a flexibilidade e as possibilidades interativas que essa metodologia reconhece nas rebeliões religiosas estruturadas em torno de módulos profético-messiânicos (FILORAMO, 1999, p. 85).

O conflito cultural é a chave de leitura da escola de Roma. E isso se confirma num dos seus mais recentes representantes: Nicola Gasbarro.

Ao privilegiar em seus estudos a história das missões cristãs a partir dos descobrimentos do Novo Mundo, Gasbarro considera a atividade missionária como processos antropológicos de confronto-enfrentamento entre culturas



que estão na base da formação e do desenvolvimento da modernidade. A ação dos missionários deu início a processos de produção de novas culturas, que, frequentemente, têm pouco da mensagem originária de redenção, e de novas línguas não facilmente redutíveis à gramática europeia e/ou aos dicionários do Ocidente (SILVA, 2011, p. 229).

A análise comparativo-fenomenológica de Schmidt, - da escola cultural de Viena -, valoriza as religiões locais como autênticas expressões de uma consciência religiosa, favorecendo o acolhimento da religião e cultura alheia, enquanto a análise de Gasbarro destaca-se pelo fato de que, entre os missionários e os povos abordados, existem duas culturas em tensão dialética. A ação dos missionários, por mais respeitosa que seja, não vai deixar a cultura e a religião dos povos de missão incólumes. Estas, porém, seguindo o mesmo raciocínio, também não deixarão incólumes a cultura e a religião dos missionários.

Segundo Adone Agnolin, também partidário da escola de Roma, a tese do *monoteísmo de base* de Wilhelm Schmidt fica comprometida ao interpretar “fatos culturais de forma arbitrária e acriticamente *sub specie religionis*”. Esse pressuposto escamoteia o conflito de origem cultural (AGNOLIN, 2008, p. 20), pois visa “nivelar e reduzir ‘fenômenos religiosos’ a uma ‘textura fundamental comum’ (o monoteísmo fundamental de Schmidt)” enquanto que, para a escola de Roma trata-se da “comparação de processos históricos [...] destinados a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípua de cada processo histórico” (AGNOLIN, 2008, p. 24).

Se na escola de Viena houve algum desvio para uma fenomenologia religiosa, afastando-se da fenomenologia da religião; na escola italiana, especialmente nos sucessores de Pettazzoni, por tratarem a religião como um *fato cultural* e seus processos, tende a reduzir o fenômeno religioso, aos seus determinantes histórico-culturais (MARTELLI, 2006, p. 7).

Não serve muito repetir aqui que a Itália, infelizmente, é uma terra árida para o “estudo comparado” das religiões e, em geral, para a “ciência das religiões” porque a “tradição histórica” banuiu todas as comparações, a não ser as que têm basicamente um caráter formal, afastou os estudos sobre temas paralelos e as afinidades estruturais entre as religiões para se concentrar sobre estudos monográficos de caráter clássico” (TERRIN, 2003, p 8).

O estudo comparado das religiões, o estudo de história das religiões e o estudo de história da religião mostram pelo menos três linhas classificadas dentro de uma mesma ciência da religião. As discórdias ideológicas, que escondem esses conceitos, serão herdadas pelas CsR na atualidade. Mas, isso não fere o caráter basilar da história no estudo das religiões. Contudo elas mostram um importante dado para os(as) futuros(as) cientistas da

religião: essas diferenças indicam que o objeto religião incide na escolha dos instrumentos de análise, os quais podem se diferenciar da “tradição da disciplina história ou do saber histórico” (TORRES-LONDOÑO, 2013, p. 218).

No Brasil, a história das religiões desempenhou papel de relevo através de duas associações: o CEHILA (Comissão para o estudo da história da Igreja na América Latina) e a ABHR (Associação Brasileira de História da Religião) (TORRES-LONDOÑO, 2013, p. 220), oferecendo inestimáveis contribuições no que se refere ao resgate da identidade cultural e religiosa. Seria interessante um estudo do se e como essas tendências no estudo das religiões, estão presentes na ABHR que continua em plena atividade.

### **1.3 Fenomenologia da religião**

A fenomenologia já se apresentou como divisor de águas dentro da história das religiões. Por outro lado, os fenomenólogos da religião, em sua maioria, tiveram passagem pela história das religiões. A expressão “fenomenologia da religião” aparece pela primeira vez na obra de Chantepie de La Saussaye (1848-1920) em seu *Manual de história das religiões*, de 1878. Trata-se de uma fenomenologia *avant la lettre*, uma vez que Husserl não havia construído o conceito que iria entrar definitivamente para as páginas da história do pensamento filosófico-fenomenológico, apesar de já se ter conhecimento da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. O trabalho de Saussaye permanece no âmbito histórico-comparativo, inscrevendo-se dentro do aspecto descritivo e classificatório das religiões, objetivando marcar o momento sistemático de sua reflexão (FILORAMO, 1999, p. 44). Nesta aparição incompleta da fenomenologia, ela já mostrou sua força dentro dos estudos de religião, separando a história das religiões da filosofia e da teologia (MARTIN VELASCO, 2006, p. 47; MARTELLI, 2006, p. 15).

Com a formulação da fenomenologia filosófica por E. Husserl (1859-1938), muitas ciências tiraram proveito de suas intuições, aplicando-as com maior ou menor rigor na psicologia, na sociologia e na antropologia. É na esteira desse movimento que surge a fenomenologia da religião (BELLO, 1988, p. 99). Há indícios, dentro do pensamento

husserliano, de grande simpatia para com estudos referentes à religião, mas ele mesmo não formulou nenhuma filosofia da religião.<sup>12</sup>

Assim, os conceitos típicos da fenomenologia husserliana, tais como, o de *Intencionalidade da consciência*, o de *redução eidética*, o de *epoché* ou *suspensão do juízo* e o de *lebenswelt* ou *mundo vital*, tornaram-se um lugar comum, mas com matizes próprios, no caso da descrição do sagrado (MARTIN VELASCO, 2006, p.553). Esta liberdade, quanto à aplicação dos conceitos da fenomenologia, estava longe de ser uma aplicação arbitrária ou pouco criteriosa. Simplesmente permitia variações, segundo a delicadeza ou a amplitude do fenômeno particular em questão. É diferente analisar fenomenologicamente o cristianismo em geral ou a experiência religiosa devocional de uma irmandade formada por negros escravos ou descendente de escravos. Em qualquer um dos casos a *descrição fenomenológica* contribuiu para manter o rigor sem reducionismos do tipo sociológico, que, em alguns casos, se fizeram presentes na história das religiões. O que se pretende é chegar à verdade sobre a religião (TERRIN, 2003, p. 23)<sup>13</sup> e, contrariando as críticas, procurar tomar distância da normatividade teológica (PYE, 2001, p. 21).

Se ocupar do fenômeno religioso em toda a variedade de suas formas e em toda a complexidade dos elementos que nele intervêm. O objeto da fenomenologia da religião é, pois, o fato religioso em sua totalidade tanto intensiva quanto extensiva. Aí se radica sua principal diferença com as ciências particulares da religião: história das religiões, sociologia, psicologia, antropologia, geografia da religião, ecologia, cada uma das quais começa ou abstrai um aspecto do fenômeno religioso para convertê-lo em objeto de seu estudo aplicando o método próprio de cada uma dessas disciplinas (MARTIN VELASCO, 2006, p. 555).<sup>14</sup> (*Tradução nossa*)

A fenomenologia da religião pode auferir uma interpretação global do fenômeno religioso porque não renuncia a seu caráter *sistemático*, buscando o *sentido profundo* que se manifesta na exterioridade religiosa material dos fenômenos (MARTIN VELASCO, 2006, p.

---

<sup>12</sup> Segundo Bello, Husserl analisou a obra “O Sagrado”, de Rudolf Otto (mesmo que não seja uma obra rigorosamente fenomenológica), incentivando seu autor a seguir no caminho da fenomenologia da religião (BELLO, 1988, p. 104).

<sup>13</sup> Segundo os críticos, esta discussão sobre a verdade das religiões é o ponto de ligação entre a fenomenologia da religião e a teologia. Veremos como nos programas de pós-graduação em CsR evita-se pronunciamentos a respeito da verdade das asserções religiosas.

<sup>14</sup> “Se ocupar del fenómeno religioso en toda la variedad de sus formas y en toda la complejidad de los elementos que en el intervienen. El objeto de la fenomenología de la religión es, pues, el hecho religioso en su totalidad tanto intensiva como extensiva. Ahí radica su principal diferencia con las ciencias particulares de la religión: historia de las religiones, sociología, psicología, antropología, geografía de la religión, ecología, cada una de las cuales comienza por abstraer un aspecto del fenómeno religioso para convertirlo en objeto de su estudio aplicándole el método propio de cada una de esas disciplinas”.

66). Dessa forma ela pretende abordar o fenômeno religioso como algo de específico, único e irreduzível a outros fenômenos humanos. Uma vez revelado o sentido profundo do fenômeno, segue a *comparação*<sup>15</sup>. Outra pretensão típica da fenomenologia da religião é a de colocar o estudioso no seio da *experiência vivida* da religião, evitando que a comparação seja um juízo antecipado ou apressado e, em última análise, superficial. A comparação refere-se ao *lebenswelt*, ao mundo vital de sentidos e não das aparências. Para isso, a descrição fenomenológica não pode ser um elenco de fatos justapostos, mas uma articulação de eventos significativos que fazem parte do *mundo vital* do fenômeno. Desta forma se pode fazer o contorno da

[...] *eidos* (a essência) do mundo das religiões, sua arquitetura, suas intencionalidades, nos amplos desenhos da visão comparada das religiões, dentro de um plano harmônico e em consonância e afinidade de compreensão com a experiência religiosa (TERRIN, 2003, p. 7).

Os dados da descrição fenomenológica (a *eidos*) necessitam ser interpretados, segundo os respectivos contextos, temporal e espacial<sup>16</sup> (TERRIN, 2003, p. 22). Para interpretar, faz-se necessária uma atitude cara à fenomenologia: a *epoché*, ou suspensão do juízo, que visa garantir a neutralidade do pesquisador. Esse é um tema polêmico na história da ciência. No caso da fenomenologia da religião, acresce-se uma delicadeza especial: pode um ateu ou um religioso estudar uma tradição religiosa colocando entre parênteses as suas próprias convicções, em nome de uma objetividade científica? E ainda mais, pode a religião ser estudada de forma científica? A resposta depende desta atitude de isenção do pesquisador. Uma vez garantido o autêntico exercício da *epoché*, fica praticamente garantida a cientificidade da pesquisa em religião. Ao mesmo tempo isso faz com que a penetração na *experiência vivida* não seja invasiva, nem uma instância de juízo.

[...], além disso (da *epoché*), que o sistema religioso sob consideração é observado e caracterizado no primeiro momento em seus próprios termos. Dizer isso implica uma certa exigência com respeito a objetividade. [...] A partir disso, o caminho está aberto para a elaboração teórica posterior, que pode ir além da auto-compreensão de um conjunto particular de fiéis. Tal elaboração teórica é um complemento intelectual natural ao ato inicial de compreensão. Ela terá em conta o impulso explicativo das ciências sociais e levará em consideração outras formas de análise capacitadas à crítica, incluindo, abertamente, assuntos de investigação histórica mesmo atingindo pontos em que se crie tensão com a auto-compreensão dos fiéis (PYE, 2001, p. 28)

---

<sup>15</sup> Dela a Escola Cultural de Viena soube se beneficiar, dando novo rumo para o estudo comparado.

<sup>16</sup> Esse é um dos diferenciais da comparação exercida nos tempos de Müller e provavelmente, também da proposta de Wilhelm Schmidt

A partir da *epoché* podem ser harmonizadas a compreensão fenomenológica e a auto-compreensão da tradição religiosa em estudo. É mérito da fenomenologia inserir o poder explicativo das ciências empíricas, sem que o sujeito seja esvaziado, nem comprometido o acesso ao fato religioso (MARTIN VELASCO, 2006, p. 66). Os fenomenólogos da religião partem de uma pesquisa empírica, aplicando conceitos filosóficos de matriz husserliana. Pelo recurso da descrição e da comparação identificam os fenômenos que possam ser julgados religiosos ou não, captando a “essência” do fenômeno, e assim podem buscar correspondentes em outras culturas não filosóficas e não ocidentais (PAINE, 2013, p. 101). Nesse sentido, um dos fenômenos paradigmáticos para a fenomenologia da religião é o da oração. Na oração pessoal ou litúrgica o fiel se dirige a Deus. A fenomenologia, “suspendendo o juízo” a respeito do pressuposto da fé, busca no discurso de petição, louvor, agradecimento, súplica, hiníco, etc. o “rostro” de Deus que está ali pressuposto. Em verdade, quem é o sujeito que fala e responde? Qual é o seu perfil? Desse procedimento a fenomenologia reflete sobre o conceito de transcendência e que tipo de forma de vida ele engendra.

A tarefa de traçar com precisão as linhas mestras do fenômeno religioso e das religiões ainda é mais desejada do que efetivada, não obstante o rigor metodológico da fenomenologia da religião. Há lampejos de unidade dentro de uma pluralidade, aparentemente, divergente e dissipadora (MARTIN VELASCO, 2006, p. 61). Até a própria fenomenologia não é entendida, nem aplicada de forma una, conforme se pode perceber em alguns de seus principais representantes.

### 1.3.1 Gerardus Van der Leeuw

Indiscutivelmente, o nome mais representativo da fenomenologia da religião é Gerardus Van der Leeuw (1890-1950).<sup>17</sup> Visitou as fontes filosóficas da fenomenologia e as análises histórico-culturais de Dilthey, regendo-se pela exigência de que o fenômeno investigado deve fazer parte de nossa própria experiência através da *intencionalidade da consciência* (BELLO, 1988, p. 109). Somente assim pode haver *empatia* entre sujeito e objeto da experiência religiosa. E esse é o fim da fenomenologia da religião (MARTELLI, 2006, p. 8). Outro ingrediente que favoreceu o resultado exitoso de suas pesquisas foi o seu extraordinário conhecimento da história das religiões, que lhe propiciou um panorama

---

<sup>17</sup> Apenas para lembrar, Van der Leeuw, o maior expoente da fenomenologia da religião, era historiador, confirmando o laço entre história e fenomenologia da religião.

completo das expressões religiosas na sua faticidade e, a partir desse panorama, proceder a um exame comparativo, e encontrar os elementos essenciais comuns a todas as religiões (BELLO, 1988, p. 109).

A pesquisa de Van de Leeuw conduziu à conclusão de que todas as criações humanas ligadas à cultura conferem o *poder* de dar sentido. Nenhuma delas, no entanto, se iguala à religião nesse quesito. Isso porque o *poder religioso* não vem do ser humano, mas de um encontro com algo “incompreensível” e misterioso. Nesse ponto reside o núcleo comum da experiência religiosa, constitutiva do ser humano (BELLO, 1988, p. 114). S. Martelli acrescenta outro ingrediente na fenomenologia de Van de Leeuw: a teologia cristã. É “tarefa da fenomenologia da religião, como da teologia natural, mostrar cientificamente a naturalidade da experiência religiosa, isso é, como o homem, partindo dela, pode chegar a captar a verdade, que se revelou em sua plenitude, no cristianismo” (MARTELLI, 2006, p. 6).

Não é necessário esforço para compreender como esse último ponto torna controversa a obra de Van de Leeuw, confirmando, para os críticos da fenomenologia, sua aliança interna com a teologia, comprometendo a cientificidade de seu trabalho. Para responder a essas críticas o próprio pensador, como também seus sucessores, encontraram na distinção entre *Sagrado e Religião* uma forma de se posicionar frente à reivindicação de um pensamento mais condizente com o pluralismo religioso. O sagrado estaria no nível do *poder* (o hilético) configurado de formas distintas nas diversas tradições religiosas (noético) (BELLO, 1988, p. 127).

### 1.3.2 Rudolf Otto

A categoria de *poder* de Van der Leeuw remete à categoria de *sagrado*. Esse é o título da obra maior de outro fenomenólogo, Rudolf Otto (1869-1937)<sup>18</sup>. A fenomenologia, mediadora entre a história das religiões e a teologia das religiões, contribuiu para que Otto pudesse pôr em evidência os aspectos irracionais da experiência do sagrado, os quais condensaram-se na categoria de *numinoso*, onipresente nas religiões (TERRIN, 2003, p. 43).

Rudolf Otto está convencido de que “a religião não consiste nas suas expressões racionais”, e sim na experiência do sagrado. Para Otto, a essência de qualquer religião é a experiência de uma realidade “outra”, que se manifesta na consciência do crente, antes mesmo (tanto em sentido

---

<sup>18</sup> Existe discordância quanto a considerar R. Otto um fenomenólogo, tendo em vista sua matriz teológica.

ontológico como filogenético) de ser incorporada nos ritos e nos mitos, e preservada por um grupo de especialistas (MARTELLI, 2006, p. 2).

Da descoberta do *numinoso* à categoria de *Sagrado*, o fenomenólogo se deparou com conceitos contrastantes e quase inesgotáveis: o *sentimento de criatura*; expressão da nulidade de si, do pressentimento de algo oculto ou não evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar. O *totalmente outro*, por isso é *mysterium* que, de um lado é *fascinans*, ou seja, desconcertante, cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os efeitos do *numen*; mas, por outro lado, é também *tremendum*, ou seja, provoca temor, frente sua possível ira e assombro, frente a sua inimaginável extensão.

A posição de Otto é mais radical do que a empatia de Van de Leeuw: a intuição do sagrado não é acessível para quem está fora da experiência.<sup>19</sup> Apesar disso, Otto, tanto por sua formação como pela experiência religiosa que analisa, não abdica da posição de que é possível fazer uma abordagem das estruturas típicas da experiência religiosa em geral, mesmo estando comprometido com uma experiência particular; aliás, parece que esta é a condição *sine qua non* para o acesso às estruturas da experiência religiosa. Em outras palavras, é necessário ter, previamente, alguma experiência religiosa, de qualquer natureza, para compreender outra experiência religiosa.<sup>20</sup>

### 1.3.3 Mircea Eliade

Mircea Eliade (1907-1986) é outro nome dentro da fenomenologia que vem da história das religiões. Sua obra é comumente classificada como uma “morfologia religiosa” (símbolos e hierofanias), a qual se tornou o “braço metodológico para abordar os fenômenos religiosos típicos da Fenomenologia da Religião compreensiva” (FILORAMO, 1999, p. 55). Eliade herdou de Otto o conceito de sagrado (TERRIN, 2003, p. 44). Contudo, sua intencionalidade própria se mostra na investigação do simbolismo religioso e das hierofanias. Ambos contêm formas comuns que remetem a uma realidade sagrada numa relação dialética: a dialética

---

<sup>19</sup> No capítulo 3 de sua obra “O Sagrado”, existe uma advertência: “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizado o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se a quem não possa fazê-lo ou não experimente tais sentimentos, não continue lendo. Pois, [...] com tal pessoa é difícil fazer ciência da religião”. Otto, R. O Sagrado. Petrópolis: Vozes, 2007 (Originalmente publicado em 1917) p. 29.

<sup>20</sup> Isso nos parece relevante, pois, se Otto tem uma perspectiva marcadamente teológica, então, uma dada definição teológica não é empecilho para se chegar à compreensão mais ampla da experiência religiosa como um todo.

sagrado-profano, capaz de fazer penetrar na intencionalidade própria do sagrado e no *lebenswelt* religioso. É uma compreensão à qual todos podem ter acesso, independentemente de que tenham, ou não, qualquer experiência religiosa prévia. Para tanto, é necessário assumir o pressuposto fenomenológico da *epoché*. Desta maneira, torna-se possível o exercício de uma comparação entre elementos de sentido interno, não se trata apenas de comparar formas exteriores.

Por meio da análise morfológico-comparativa dos fenômenos religiosos que podem se integrar nos diversos sistemas de sacralidade – as chamadas hierofanias aquáticas, celestes, uranianas, biológicas, o tempo sagrado, o espaço sagrado, etc. –, Eliade constrói a sua morfologia do sagrado e, ao mesmo tempo, faz a descoberta fundamental da lógica e da autonomia do simbolismo religioso (MENDONÇA, 2012, p. 100)

A fenomenologia atravessou a obra desses pesquisadores em algum ponto nevrálgico da pesquisa em níveis e formas distintos:<sup>21</sup> Gerardus Van der Leeuw foi o introdutor dos conceitos filosófico-fenomenológicos à pesquisa religiosa; Rudolf Otto esbarrou com pressupostos fenomenológicos no exercício de uma teologia das religiões, na percepção do Sagrado e no *eidos* da religião; M. Eliade, sob o ponto de vista da história, constrói e compara, sob pressupostos fenomenológicos, a *morfologia do sagrado* (MARTELLI, 2006, p. 5). Três grandes contribuições que avalizam a fenomenologia da religião, tanto como uma ciência autônoma como ciência parceira de outras na pesquisa religiosa.

[...] sendo cada vez mais imprecisas as fronteiras que separam a história das religiões da fenomenologia da religião, particularmente quando a primeira se elabora com um método marcadamente fenomenológico e a segunda se estabelece em estreita comunicação com os dados históricos, muitos estudos de história das religiões constituem em realidade um aporte imediato à fenomenologia. Assim sucede, por exemplo, com algumas obras de Raffaele Pettazzoni, Adolphe E. Jensen, Maurice Leenhardt, Ugo Bianchi, e, sobretudo, com o célebre *Tratado de história das religiões* de Mircea Eliade (MARTIN VELASCO, 2006, p. 49).<sup>22</sup> (Tradução nossa)

---

<sup>21</sup> Também o Pe. Schmidt recorreu a métodos comparativos próximos da fenomenologia. Foi inclusive criticado por inserir no método uma tendência “teologizante”. No entanto, o consenso dos estudiosos não o classifica na lista de fenomenólogos da religião. Esta é a dificuldade quando se transita nas zonas de fronteira.

<sup>22</sup> [...] “siendo cada vez más imprecisas las fronteras que separan la historia de las religiones de la fenomenología de la religión, particularmente cuando la primera se elabora con un método marcadamente fenomenológico y la segunda se establece en estrecha comunicación con los datos históricos, muchos estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología. Así sucede, por ejemplo, con algunas obras de Raffaele Pettazzoni, Adolphe E. Jensen, Maurice Leenhardt, Ugo Bianchi, y, sobre todo, con el célebre *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade”



Steffano Martelli introduz uma distinção entre análise macro e micro da religião que pode ser iluminadora (MARTELLI, 2006, p. 1). A primeira descreve as manifestações ligadas ao fenômeno religioso na sociedade e grupos. Ela é mais apropriada para a história das religiões e disciplinas afins. A segunda procura penetrar na experiência religiosa sob a ótica do crente e é típica da abordagem fenomenológica. Sem pretensão de traçar uma linha divisória muito nítida e rigorosa, temos, nesta distinção, uma possível colocação harmônica entre história e fenomenologia da religião. Uma não pode nem deve excluir a outra.

A crítica comum ao método da fenomenologia da religião é a de estar comprometido com pressupostos teológicos. E, aqueles que julgam que a teologia não é ciência entendem a fenomenologia da religião da mesma forma. De fato, a exigência de *empatia*, de sintonia com a *intencionalidade* própria da experiência religiosa, de aproximação da *experiência vivida* de uma tradição, podem se avizinhar do lugar epistemológico ocupado pelo(a) teólogo(a), que consiste na inserção na própria tradição de fé. Então, pode ser levantada a hipótese de que a indistinção entre um “discurso fenomenológico empático” e o “discurso da fé” seja a causa, ainda hoje, dos mal-entendidos entre fenomenologia da religião e teologia. Disso resulta mais uma tarefa para teólogos e cientistas da religião: os primeiros, para salvar a especificidade de sua ciência, os segundos, para amparar uma abordagem comprovadamente fecunda entre as CsR. Finalmente, achamos por bem deixar uma questão em função dos diversos papéis que a fenomenologia exerce no estudo da religião: quanto à fenomenologia da religião, trata-se de um método de abordagem dentro de diversas disciplinas, ou, trata-se de uma disciplina autônoma dentro dos estudos de religião? Ou os dois, conforme a exigência da realidade? Deixamos essas questões em aberto, pois não fazem parte do objeto desta pesquisa, além de necessitarem de estudos mais aprofundados dos distintos pontos de vista subjacentes a este debate.

#### **1.4 Ciências sociais da religião**

O título amplo sinaliza o protagonismo da sociologia entre as ciências sociais da religião e o fato de que ela não é a única a tratar dos aspectos sociais do fenômeno religioso. A rigor, não existe a sociologia da religião, pois a sociologia pretende ser uma só, sem adjetivações. Para ela “é suficiente constatar que existam pessoas e grupos sociais que afirmam viver uma experiência religiosa” (MARTELLI, 2006, p. 4). Isso significa que o objeto religião não interfere na metodologia própria da sociologia. O foco da pesquisa é o

comportamento dos grupos enquanto interpelados pela crença, não importando a realidade religiosa em si mesma. As balizas da pesquisa sociológica em religião consistem: “a) nas *condições sociais* em que ela se verifica; b) nas *consequências sociais* que daí derivam; c) na *correlação* existente entre condições sociais e as formas da experiência religiosa” (MARTELLI, 2006, p. 6).

[...] a partir das mudanças sociais começadas pelo processo de industrialização, e com a intenção de resolver, ou pelo menos, aliviar os problemas que surgiam por causa da transição para a sociedade moderna. É nesse processo que se encontra a origem da religião, pelo menos para os clássicos da sociologia (MARTELLI, 2006, p. 10)

A sociologia é uma ciência nascida no contexto da modernidade. Empenhada em descortinar a racionalidade das interações sociais em meio ao processo de industrialização. Nesse envolvimento deparou-se com o fenômeno religioso. Desse contexto inicial brota o tema privilegiado da secularização e a discussão, bastante acalorada, da isenção do pesquisador em relação ao fenômeno pesquisado. Ponto que merece especial atenção quando a pesquisa é sobre a religião.<sup>23</sup>

A despeito dessas observações iniciais, é sabido que nas obras dos três autores clássicos da sociologia - Emile Durkheim, Max Weber e Karl Marx - existem páginas significativas dedicadas ao tema religião (CAMPOS, 2007, 114). Por essa razão, a temática religiosa é uma porta privilegiada de acesso ao pensamento desses clássicos da sociologia. Simultaneamente, o ato de estudar a religião, através de suas origens e efeitos sociais, traz um conhecimento inusitado da religião e da própria sociedade. De modo que, com ou sem o aval da sociologia *tout court*, a sociologia da religião se impôs no cenário intelectual como um ramo que tem exigido dedicação exclusiva dos pesquisadores.

Reler os clássicos sob o ângulo de sua análise do fato religioso revelou-se, por outro lado, um excelente modo de entrar em sua problemática geral e de expor seu método. É preciso lembrar isso? Todos os grandes clássicos da sociologia se confrontaram com a análise do religioso e essa análise ocupa frequentemente um lugar não pequeno no conjunto de sua obra (LÉGER-HERVIEU et WILLAIME, 2009, p. 10).

Em solo brasileiro, as ciências humanas do social se desenvolveram, originalmente, relacionadas à Igreja Católica Romana. Com a vinda das “missões estrangeiras”,

---

<sup>23</sup> Esta temática é desenvolvida em FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas *Estud. sociol.* Araraquara, v.18, n.34, jan.-jun., 2013 p.19-37. Disponível em [http://www.academia.edu/3570709/Sobre\\_art%C3%ADfices\\_e\\_instrumentos\\_o\\_estudo\\_da\\_religi%C3%A3o\\_no\\_Brasil\\_e\\_algumas\\_tend%C3%AAncias\\_metodol%C3%B3gicas](http://www.academia.edu/3570709/Sobre_art%C3%ADfices_e_instrumentos_o_estudo_da_religi%C3%A3o_no_Brasil_e_algumas_tend%C3%AAncias_metodol%C3%B3gicas) Acesso em 07/10/2015.

especialmente a francesa, que foi a formadora de pesquisadores autóctones, a pesquisa sociológica se empenhou também em fatos ligados às religiões de matriz africana. Ultimamente, o interesse da sociologia tem se voltado para os movimentos pentecostais e neopentecostais, espiritismo, esoterismo, orientalismo, nova era e o sincretismo religioso (CAMPOS, 2007, 114).

#### **1.4.1 Karl Marx**

O primeiro clássico da sociologia que abordaremos é Karl Marx (1818–1883). Segundo R. Daron, Marx, “antes de mais nada, é o sociólogo e o economista do regime capitalista. Ele tinha uma teoria sobre esse regime, sobre a influência que exerce sobre os homens e sobre o devir pelo qual passará” (DARON, 2008, p.185). Dentro de sua ampla teoria sobre o capitalismo, faz-se necessário ter presente a distinção entre infra e superestrutura. A primeira, constituída pelas forças e relações de produção, são pautadas pelo viés da economia. A segunda, formada pelas instituições jurídicas e políticas, modos de pensar, as ideologias, as filosofias e as religiões. Como a infraestrutura econômica é que determina as relações sociais na superestrutura, a religião é o resultado de um determinado tipo de relação econômica. Se esta relação muda, ou se extingue, o mesmo sucederá com a religião. Para Marx, enfim, a consciência religiosa, assim como toda outra forma de consciência, é o resultado das relações sociais, as quais são essencialmente relações econômicas (DARON, 2008, p. 204).

Em função da dependência das práticas religiosas das relações de produção, Marx centra-se nestas últimas, não desenvolvendo propriamente uma sociologia da religião, mas uma crítica da religião que se tornou famosa, por entendê-la como “ópio do povo”. Ele explora a crítica à consciência religiosa dentro de um plano de relações materiais, que formam a sociedade capitalista. Estas asserções, acolhidas como instrumental crítico de situações de desigualdade social, foram motivos de debates tensos com o cristianismo, pois esvanecia a religião enquanto objeto relevante de estudo e de prática (COSTA, 2009, p. 40). A teologia da libertação, de muito se serviu das análises marxistas, mas não sem oposições internas dentro da própria Igreja Católica, que a levou a revisar e a precisar o lugar desse tipo de crítica dentro do fazer teológico. De qualquer forma, as teses de Marx são um suporte crítico interno de especial relevância para as religiões, todas as vezes em que elas oportunizam a alienação social do ser humano em qualquer momento da história.

### 1.4.2 Émile Durckheim

Outra referência obrigatória entre os clássicos da sociologia é o francês Émile Durckheim (1858-1917). Para ele, toda sociedade tem necessidade de ter crenças comuns. Porém, a sociedade resultante da divisão do trabalho, regida pelo espírito científico, não se reconhecia mais nas crenças tradicionais, marcada pelo *animismo* e o *naturalismo*, os quais cultuavam, cada um a seu modo, forças invisíveis. Tais forças, como objeto de estudo, comprometeriam a cientificidade do seu projeto interpretativo do fenômeno religioso (DARON, 2008, p. 501). Assim, para resistir às críticas ao estudo científico da religião, ele pensa a religião como um *fato social*, nos moldes de um fato científico, tal como nas ciências da natureza, pois trata-se de um fenômeno observável empiricamente, e como tal, não é falso nem verdadeiro, é simplesmente um fato.

Sua obra mais significativa - *Formas elementares de vida religiosa* (1912) - é regida pela seguinte ideia: aquilo que se revela no fenômeno mais simples, também estará na base do fenômeno mais complexo. Então, o sociólogo francês vai buscar as raízes da religião nos seus fenômenos mais elementares. Por isso se dedica ao totemismo das tribos aborígenes da Austrália. O que esse estudo revela é que nos totens são adorados objetos que possuem uma força que não é própria do objeto e que antecede os indivíduos. Esta força é a coletividade que lhes antecede e lhes sucederá, distinguindo assim o sagrado e o profano (DARON, 2008, p. 508). Nestas condições, o fenômeno religioso se apresenta despido de todo “rebuscamento” das religiões modernas, tornando mais fácil captar a sua essência.

Dada a incomensurável multidão de fenômenos sociais, inclusive da mesma “espécie”, é impossível estudá-los todos para extrair conclusões ou leis. Idêntica consideração se faz acerca das ciências naturais – um número limitado de observações e/ou experiências, bem conduzidas, basta para estabelecer uma lei. No limite, uma única observação, adequada, bastará (COSTA, 2009, p. 44).

Com esta metodologia, o estudioso pode explorar a dimensão imperativa e normativa que a experiência do sagrado faz incidir sobre o agir social. Ao mesmo tempo em que identifica na coletividade o elemento empírico exigido pelas ciências. Ele acolhe a fé, mas a destitui de seu conteúdo tradicional: Deus, deuses, deusas, forças sobrenaturais, etc. (DARON, 2008, p. 501). A religião, enquanto *fato social*, indica que “o sagrado não é senão o

símbolo da própria sociedade; particularmente, o sentimento do sagrado não é senão o sentimento de dependência do indivíduo frente ao grupo social” (MARTELLI, 2006, p. 10). E isso se confirma nos momentos rituais de efervescência religiosa, nos quais um sentimento religioso toma conta do grupo, fazendo-o se sentir uma só e única realidade, ou seja, uma coletividade.

Então, passando do fenômeno essencial revelado no totemismo para as religiões atuais, conclui-se que a própria sociedade é objeto de adoração. Isso, o espírito científico pode acolher, tornando possível a manutenção de crenças comuns. Se os deuses do passado não foram mais que transfiguração da própria sociedade, também o serão os deuses do presente e do futuro. A sociedade fabrica a cada tempo os deuses de que necessita. Esta é a forma como Durckheim reconcilia ciência e religião mostrando que a religião é uma construção coletiva pela qual a sociedade adora a si mesma (DARON, 2008, p. 498).

Embora não tenha nomeado o processo (de secularização), Durckheim indicou o deslizamento do religioso, da condição de fundamento para o *status* de fenômeno que significa, sistematiza e classifica, conquanto, sem deter o monopólio dessas funções. [...] A vida em sociedade requereria funcionamento adequado de cada instituição, a fim de que a ordem conduzisse ao progresso (RODRIGUES, 2012, 159).

A religião deixa de ser o fundamento para ser símbolo e instrumento da organização do trabalho. Nesse deslocamento é que desponta o processo de secularização. No sentido de que o fenômeno religioso não diz respeito às “realidades do além”, mas significa a “realidade do aquém”, ajudando-a a se organizar (RODRIGUES, 2012, 159).

A delimitação da religião como *fato social* pode ser heurísticamente fecunda para se compreender o fenômeno religioso dentro da vida social, mas é sempre uma delimitação. Aos olhos da fenomenologia, haveria de se distinguir a experiência do sagrado das instituições erigidas em seu nome, as quais tomadas isoladamente, podem favorecer a reducionismos (COSTA 2009, p. 42).

### 1.4.3 Max Weber

Max Weber (1864-1920) é passagem obrigatória por qualquer estudioso no campo da sociologia da religião. O pesquisador alemão tinha intenção de explicar o surgimento do capitalismo no mundo ocidental. Quais as condições favoráveis para o surgimento dessa experiência única no mundo? Sua hipótese é de que a condição fundamental está ligada à

religião, particularmente o protestantismo calvinista. Contribuiu para seu projeto a discussão clássica entre Ciências do Espírito e Ciência da natureza, abrindo espaço para pensar lógicas distintas que escapassem da tirania da razão instrumental, possibilitando fundamentar seu pensamento num tripé com lógicas diversas, porém devidamente articuladas: a lógica da crença religiosa, a lógica das razões econômicas e das relações éticas.

De acordo com suas pesquisas comparadas entre religião e sistema econômico na Índia, China e no Judaísmo, Weber, ao contrário de Marx, via na religião grande relevância sociológica, atuando sobre o progresso ou estagnação das sociedades (FILORAMO, 1999, p. 105). Elas eram fonte importante de sentido (e não de alienação), o que não é o mesmo que afirmar que seja necessariamente racional, do tipo empírico-instrumental (DARON, 2008, p. 790).

Racional para Weber é toda instância capaz de conferir um *sentido* ao uso ou troca de objetos, que não está neles mesmos, mas nos atores (COSTA, 2009, p. 58). E aqui ele vê uma ponte com o protestantismo puritano. De acordo com o sociólogo alemão, a doutrina da predestinação de Deus atua como respaldo motivacional para as relações econômicas. A doutrina afirmava categoricamente que ninguém, além do próprio Deus, teria ciência dos escolhidos, e que tal definição se daria numa relação que se definiria isoladamente entre Deus e o fiel. Esse, por sua vez, escolhido ou não, tinha a obrigação de trabalhar para a Glória de Deus. Uma situação de inevitável angústia, gerada por um “não saber” a respeito da eleição divina, desdobrando-se numa consequente busca de sinais desta pré-eleição de Deus. Entre esses sinais estava o trabalho e o sucesso financeiro. O lucro era bem-vindo, mas não poderia ser utilizado para o gozo dos prazeres desse mundo, conforme ditam as regras da ética puritana. Então, restava apenas o acúmulo, a poupança e o incentivo para trabalhar ainda mais. Todos esses elementos combinam-se perfeitamente com a mentalidade capitalista (DARON, 2008, p. 792). Deus é bom e quer o bem de suas criaturas. Portanto, quanto mais bens alguém tiver é sinal da benção divina. Existe aí uma lógica que, mesmo podendo ter consequências perversas, ou mesmo fugindo à lógica racional, não deixa de ser uma forma de conferir sentido. Nisso se baseia a construção de teodiceias, contidas nas religiões universais, nelas se pode encontrar justificativa plausível (sentido), da parte de Deus, para o sofrimento, o mal e a morte no mundo. Essas realidades põem em xeque as promessas da sociedade moderna, especificamente as que dizem respeito aos “Direitos humanos” (MARTELLI, 2006, p. 14).

Em função do foco no “sentido” é que o pensamento weberiano foi chamado de sociologia compreensiva. Tanto o profetismo bíblico, quanto a relação entre o fiel e Deus no calvinismo, indicam a incidência de sentido no “ator social, enquanto cultural e “consciente”, quer dizer que age motivado, com intenções, dando significados ao que faz e ao que os outros fazem – tem uma consciência” (COSTA, 2009, p. 58). Como acréscimo importante, para Weber, o privilégio para a conduta pessoal, inclui necessariamente que esta seja animada por visão global da existência (DARON, 2008, 771). Esta é a função do líder carismático, do sacerdote, do profeta, figuras chave que dão origem às religiões, mas também diz respeito a um líder político. O carisma não é somente religioso. Ele aparece em relação com a análise dos tipos de poder e das estruturas de domínio, por isso pode ser aplicado para explicar fenômenos não religiosos (MARTELLI, 2006, p. 14).

A ideia de *carisma*, enquanto poder, está vinculada ao que outros estudiosos entenderam como sendo o *sagrado* das religiões (DARON, 2008, p. 795)<sup>24</sup>. O poder do carisma está afinado com o dinamismo do capitalismo, em contraposição ao conservadorismo das sociedades regidas pela força dos ritos e mitos, os quais favoreceram outras formas de relações econômicas, certamente mais estáticas. O liderança carismática se afina com o sentido da conhecida expressão *desencantamento do mundo*, pois ela imprime um tipo de relação com Deus que dista da relação que se estabelece no mundo sacral, regido pelos mitos e ritos, dando margem a um tipo de relação mágica com Deus (DARON, 2008, 782). Por esta razão se reconheciam na relação do profeta e Deus, em função das mediações centradas nas coisas comuns, tais como o trabalho, e não os objetos encantados das mitologias.

Esse movimento de desencantamento do mundo, através do qual o sagrado se faz presente nas coisas comuns, possibilitou a crítica das idolatrias dentro do sistema capitalista, fazendo emergir a estrutura “religiosa” de poder que o sustenta.

[...] em outras oportunidades ele evidencia, na sociedade moderna, o surgimento de “religiões substitutivas” (*Ersatz der religion*), como a ciência, a arte, o erotismo etc. Estas se distinguem das religiões universais por uma transcendência mediata, isso é, que não tem referência a poderes sobrenaturais e que, contudo, é capaz de exercer a função de conferir um sentido (contingente) ao cotidiano, sem, porém, produzir as mesmas conseqüências sobre o agir social. [...] Na sociedade moderna, os processos sociais se fundam sobre uma racionalidade instrumental, que não requer nenhuma legitimação transcendente; ao mesmo tempo, o processo de racionalização penetra nas próprias igrejas e em grupos cristãos, favorecendo uma reinterpretação das crenças (por exemplo, no diabo, no inferno etc.) (MARTELLI, 2006, p. 13).

---

<sup>24</sup> Aqui se pode fazer uma ponte entre Van der Leeuw, R. Otto e Weber.

A relação entre o capitalismo e a ética puritana mostrou a existência de outras lógicas significativas que não são lógicas científicas. Existe uma lógica na religião que escapa à lógica pura da ciência, mas que não é destituída de sentido. No plano das relações econômicas as duas lógicas se interpenetram (DARON, 2008, p. 788).

A descoberta de outras lógicas para além da racionalidade instrumental possibilitou Weber construir uma sociologia da religião. Sua pesquisa comparada entre religiões e relações econômicas coloca-o em posição de destaque entre os cientistas da religião. As correspondências entre o protestantismo calvinista e o capitalismo deram sentido à interrogação a respeito do capitalismo no ocidente. Não existe ascese religiosa mais apropriada ao capitalismo do que a puritana, dando origem a uma moral da convicção, uma vez que a situação se define entre o fiel e Deus. Preciosas contribuições, mas não absolutas. Weber admitia que a sua leitura pudesse ser uma explicação possível, tinha um caráter globalizante, mas não seria a única (DARON, 2008, p. 787).

#### **1.4.4 Pierre Bourdieu**

Outro sociólogo, mais próximo do nosso tempo, esteve atento ao fenômeno religioso e tornou-se referência necessária: Pierre Bourdieu (1930-2002). Sua categoria interpretativa fundamental é a de *campo*. A sociologia da religião é, para Bourdieu a sociologia do *campo religioso*. A noção de *campo* visa dar dinamismo histórico ao conceito estático de estrutura. É delimitado por espaços autônomos, onde se identifica uma luta padronizada entre forças sob regimes distintos de autoridade. A arte, a religião, a política, a cultura, o esporte, a economia, etc. são exemplos de campos. Dentro de cada campo existe um *capital* que lhe é próprio e forças em disputa. Analogamente ao capital econômico no campo da economia, existe, segundo Bourdieu, o capital simbólico, típico do campo religioso. Os indivíduos representam posições epistêmicas distintas dentro do campo, segundo sua colocação na disputa pelo capital e seu tempo histórico. Não se trata de uma figura carismática, com dons especiais, insuflado por um deus ou deuses. A sociologia da religião tem a tarefa de analisar o campo religioso, as características do seu capital, as posições e as relações entre as forças dentro dele (COSTA, 2009, p. 79). O que especifica o campo religioso, em relação ao da ciência, é que a distribuição de capital pode estar mais diluída entre a opinião dos leigos. E o recíproco reconhecimento não é coisa de especialista. O que não significa que não exista no campo



religioso uma ortodoxia ou hierarquia (COSTA, 2009, p. 81).<sup>25</sup> A *teoria dos campos*, como teoria sociológica, pode ser aplicada em outros tipos de relações sociais, seguindo a ideia de que na sociologia não existem métodos específicos de pesquisa para o campo religioso.

#### 1.4.5 Outras abordagens em sociologia da religião

Apesar de afirmar a unicidade do método sociológico, houve sociólogos cuja reflexão foi feita em relação próxima ao trabalho pastoral: Georges Simmel (1858-1918) e Gabriel Le Bras (1891-1969) são exemplos apontados por Martelli. Não se trata de uma sociologia religiosa ou confessional, uma vez que os princípios da metodologia científica em sociologia estavam assegurados (MARTELLI (1), 2006, p. 1). O mesmo se poderia dizer de Peter Berger (1929) com suas teorias sobre a secularização e do “retorno do sagrado”, que muito tem favorecido tanto à teologia quanto às CsR na abordagem hodierna do fenômeno religioso.

É sugestivo lembrar a obra de um sociólogo *sui generis*, muito mais alinhado com as escolas fenomenológicas do que com as sociológicas: estamos nos referindo a J. Watch (1898-1955). Em sua metodologia de trabalho, ele distinguiu o “estudo comparado das religiões” e a “ciência sistemática das religiões”<sup>26</sup>. Esse autor foi o introdutor da “empatia” para poder captar o sentido interno do fenômeno religioso, o qual não se reduz a simples explicação de seus elementos. Para combinar descrição e empatia, há que se “colocar entre parênteses” o problema da verdade a respeito das asserções religiosas (MARTIN VELASCO, 2006, p. 49). Essa postura, típica da fenomenologia, permitirá a isenção na pesquisa, tanto quando o pesquisador investiga uma tradição religiosa diferente da sua, quanto quando pesquisa a própria tradição religiosa. É saudável que a sociologia da religião tenha produzido pensadores como J. Watch. É um contrapeso numa balança que pende com facilidade, para o rigor cientificista.

Muito próxima da sociologia está a antropologia, sobretudo se pensamos na sociologia weberiana. A história das religiões não é um amontoado de fatos passados, mas memória viva de comunidades que é ativada pelos seus símbolos. E para a sociologia, um fato - ou um conjunto deles - não é suficiente para fazer sociologia da religião, é necessário ter acesso ao

---

<sup>25</sup> No que se refere às recentes reflexões sobre as CsR, o conceito de Bourdieu tem sido apropriado para sair da indeterminação epistemológica, utilizando o conceito de *campo* disciplinar para designar as CsR (CAMURÇA, 2003, p. 146; CAMURÇA, 2011, p. 13; PYE, 2011, p. 17), servindo-se da reflexão de P. Bourdieu, que faz com que os olhares se concentrem entre as disciplinas dentro do campo.

<sup>26</sup> Ciência sistemática da religião que, para alguns estudiosos é sinônimo de fenomenologia da religião.

seu significado. O significado está consignado em um símbolo e a interpretação do símbolo é a matéria prima da antropologia da religião. A grande contribuição dessa disciplina, entre as tantas teorias construídas ao longo do seu itinerário, diz respeito ao método, bem mais do que ao conteúdo da pesquisa: “O trabalho de campo, a busca do ponto de vista do nativo, o olhar relativizador e o distanciamento são elementos essenciais desses métodos” (GUERRIERO, 2013, p. 246).

A sociologia pode manter seu isolamento metodológico, mas não pode impedir que outras pesquisas recorram ao seu escopo teórico, a fim de inserir novas abordagens do fenômeno religioso. Assim, *Teorias econômicas no estudo da Religião; Geografia e Religião; Religião como organização; Instituições tradicionais e movimentos emergentes* são exemplos de pesquisas que buscam se fundamentar no pensamento dos pais da sociologia. A premissa básica é o ser humano como um *ser de necessidades*, sendo a religião, mais uma, seguindo um paralelismo entre as necessidades materiais e espirituais (SCHLAMELCHER, 2013, p. 262).

### 1.5 Psicologia da religião

Estados místicos, de transe, de possessão, de meditação profunda, etc., são fenômenos religiosos e campo fecundo da investigação psicológica. Não é incomum encontrar, na história dos místicos, momentos de auto-desconfiança a respeito de sua própria lucidez. De outra parte, estados de sofrimento mental, nos seus mais diversos graus, comumente se apresentam com alguma conotação religiosa.<sup>27</sup> Tal imbricação merece um discernimento cuidadoso. É por esta e outras razões, que mais um campo de pesquisa se abre para as CsR, a psicologia da religião.

Nesse sentido, questões psicológico-religiosas têm uma importância muito além da área da Psicologia da Religião no sentido mais estrito: a Psicologia deve levar em conta o “fator religião”, da mesma forma como, vice-versa, a consideração da influência de disposições e processos psíquicos têm sua importância para a Ciência da Religião (HOCK, 2010, p. 161).

Onde a citação diz “Ciência da Religião”, melhor seria dizer “psicologia da religião”, para que o paralelismo sugerido pelo autor fique coerente. *Homo religious e homo*

---

<sup>27</sup> Ver: MASSINI, Marina et MAHFOUD, Miguel (org.). Diante do mistério. Psicologia e senso religioso. São Paulo Loyola, 1999.

*psychologicus* interagem continuamente nos casos mais comuns. Um primeiro campo de debate entre os psicólogos estudiosos do fenômeno religioso é o conceito de religião<sup>28</sup>, gerador de dificuldades para a autonomia epistemológica da psicologia da religião em relação à psicologia *tout court*. Assim como na sociologia, também a psicologia não trata o objeto “religião” com metodologia específica. Apesar de ser a psicologia da religião um lugar comum nas pesquisas do fenômeno religioso, ela continua sendo “(um) membro da grande família da psicologia científica e, mais genericamente, das ciências humanas aplicadas ao estudo do dado religioso” (FILORAMO, 1999, p. 187).

Outra semelhança com a sociologia diz respeito aos “pressupostos da pesquisa, ou seja, se esta exige ou não, da parte do psicólogo, uma experiência vivida de fé” (FILORAMO, 1999, p. 195). E aqui, as posturas oscilam entre os extremos do psicologismo e da apologética. Na sequência lógica, não poderia faltar o problema que diz respeito à verdade ou à falsidade dos deuses e crenças referidos pelas religiões pesquisadas pela psicologia. Nesse aspecto a psicologia em geral opta por uma postura agnóstica.

Estas considerações gerais nem sempre serão encontradas em estado puro entre os representantes mais eminentes da psicologia da religião. É significativo para nós o fato de que os pais da psicanálise, Freud e Jung, por razões diferentes, deixaram extensas páginas sobre o assunto. Em 1907, Freud e Jung, ambos médicos, interessados pelos fenômenos psíquicos não explicados pela ciência de então, iniciaram uma parceria promissora. Até 1912 os dois estudiosos dedicaram-se ao estudo da psicanálise, numa relação cordial de mestre e discípulo. Jung encontrou respaldo científico para suas hipóteses na teoria freudiana. Mesmo quando Freud foi duramente criticado e suas ideias rejeitadas, Jung permaneceu ao seu lado, sendo um apoio significativo. Não obstante as convergências, quando se depararam com o tema religião, os caminhos divergiram. Freud, dentro de certo modelo científico, considerou a religião como uma manifestação neurótica. Jung, mais afeito à interpretação dos símbolos e dos mitos religiosos, viu na religião uma legítima expressão do inconsciente coletivo (RODRIGUES, 2013, p. 355).

A oposição entre os dois investigadores do psiquismo foi de igual maneira profícua. Jung amadurecendo em suas posições quanto ao estudo das religiões e dos mitos, e Freud, em parte reagindo a Jung, produziram uma obra significativa que tem dado espaço para diversas interpretações sobre a origem e a manutenção do fenômeno religioso. Resta agora aproximar um pouco mais da herança intelectual deixada pelos pioneiros da psicologia científica.

---

<sup>28</sup> Problema colocado de início também pela história das religiões, especialmente a escola italiana.

### 1.5.1 S. Freud

Para Freud, há uma experiência matricial que regula todo psiquismo humano e que estará presente na psicogenética da religião. Todo ser humano experimenta na sua mais tenra infância a ambivalência da figura do pai. Ele representa segurança, mas também ódio, pois ele é quem se interpõe na relação da criança com a mãe. Daí a eliminação simbólica do pai, seguida de uma experiência de desamparo. Há uma falta, a qual a religião vem ocupar e compensar.

No entanto, analisando a população em geral, a religião continua sendo um apoio reconfortante que oferece respostas para suas inseguranças. Frente à falta de garantias trazidas pela incerteza do futuro, já que esse é desconhecido, o sujeito, angustiado, busca as respostas nas explicações oferecidas pelas religiões, na tentativa de amenizar sua sensação de desamparo e insegurança. [...] Buscando tamponar essa angústia provocada pela condição de derrelição, que é inerente ao ser humano, e também prometendo, de alguma forma, o reencontro com o objeto perdido (oferecendo o paraíso, por exemplo, depois da morte), a religião se constitui como uma ilusão, fato para o qual Freud atentou em seu texto de 1927, “O Futuro de uma Ilusão” (NANI, 2011, p. 339).

Esse é o núcleo do conhecido complexo de Édipo, amplamente interpretado pelos seguidores da psicanálise freudiana. Toda experiência de desamparo vivida na fase adulta será remetida a esta experiência matricial e encontrará amparo na religião ou em algo que lhe corresponda. No caso da religião, é a imagem de um Deus-Pai que iria solucionar o conflito de insatisfação endêmica do ser humano. Freud entende que esta insatisfação é que dá condição ao sujeito, na sociedade patriarcal, de se diferenciar do mundo à sua volta, a começar da mãe e do pai. Em função disso, ele critica a idéia de um “sentimento oceânico”, como descritor da experiência religiosa, para ele, este sentimento pode ter sua origem no eu primário que não se diferenciou do pai, da mãe e nem do mundo (NANI, 2008, p. 464).

Freud não se deu por satisfeito com sua psicogênese da religião e continuou sua pesquisa. Sua atitude racional para com a religião não pode negligenciar a força do desejo que nela se apresenta. E isso é comprovado pelo simples fato de que a religião não se retira por um decreto da razão (MOREIRA, 2012, p. 392). Foi buscar embasamento nas análises de antigas religiões totêmicas e constatou que o totem representa a figura paterna, símbolo de proteção e de interditos e que, modernamente, encontra continuidade nas religiões, oferecendo aos homens e mulheres um caminho ilusório, porém eficiente, frente às insatisfações e

frustrações da existência. E é por causa dessa eficiência, fruto de uma capacidade única e intensa de mobilizar a força do desejo que a ilusão religiosa pode, com muita facilidade, se tornar um delírio neurótico. Por isso encontramos a expressão “neurose coletiva” ou “ilusão neurótica” para designar a religião. A ilusão é como um desejo humano não contraditório com a realidade, diferente do delírio, no qual a contradição é flagrante. A delicadeza no trato com a religião é que a ilusão é tão carregada de desejo que pode prescindir da realidade, tornando-se limítrofe do delírio (MOREIRA, 2012, p. 390), comumente manifesto na repetição compulsiva dos rituais, nos quais o fiel nunca se dá por satisfeito.

Em *O futuro de uma ilusão* (1927), Freud procurou mostrar que a religião é uma ilusão e, em *Totem e Tabu* (1912-1913), referendou sua tese da ilusão paterna através das pesquisas das religiões totêmicas. Devido à força que a ideia de Deus-Pai possui nas religiões monoteístas, a elas ele se dirige em *Moisés e o monoteísmo* (1939), num tipo de argumentação complexa que escapa às possibilidades desse trabalho.

Os fenômenos da religião seriam semelhantes em sua estrutura e finalidade aos sintomas neuróticos. O evento traumático a que se refere Freud é o assassinato do pai primevo. O esquecimento do assassinato pelas gerações seguintes corresponde ao recalque. O tempo transcorrido entre o assassinato do pai primevo até o surgimento do monoteísmo corresponde ao período de latência, ou seja: há uma temporalidade retroativa própria à causalidade do sintoma. O surgimento do monoteísmo, a crença em um deus universal é o retorno do recalque: o restabelecimento do pai primevo. Na história do judaísmo, o fator precipitante desse retorno do recalque foi o assassinato do Moisés egípcio. *Toda essa construção revela que Freud transpõe o paradigma da ilusão em Moisés*, pois, ao atrelar a gênese do monoteísmo judaico a um evento traumático, estamos diante do real. Dizer que o traumatismo está na gênese da religião é dizer que o real está em jogo na gênese da religião judaica<sup>29</sup> (MOREIRA, 2012, p. 396).

fundamentação da religião como um sintoma e não apenas como uma ilusão cumpridora da função de escamotear o trauma do assassinato paterno é o passo que Freud dá em *Moisés e o monoteísmo*. Essa especulação freudiana resulta em mais um significado para a religião. Além da dimensão compensatória de proteção da figura paterna, existe também uma força de autoridade que impõe temor (o que nos remete a R. Otto), corroborando ainda mais para a perpetuação do sentimento religioso. Proteção e/ou temor, o fato é que a religião esconde um trauma e isso, para Freud, é real (MOREIRA, 2012, 399).

Em *O mal-estar da civilização* (1929), Freud segue com sua tese de que a religião está vinculada ao desamparo infantil; acrescenta, porém, que pode haver outros fatores ainda não

---

<sup>29</sup> O “Moisés Egípcio” é uma criação simbólica da trama mítica, resultante das pesquisas de Freud. Isso que apenas podemos indicar, mostra quão complexo são os caminhos da razão freudiana.

desvendados, o que deixa caminho aberto para pesquisas posteriores. É considerado fato de que a insatisfação infantil, que se prolonga na fase adulta, nunca pode ser satisfeita plenamente, nem mesmo pela figura simbólica de Deus-Pai Todo-Poderoso. Esta é uma nova face do desamparo. A religião continua sendo uma ilusão e Deus um enigma. A parte da vida que não é interpretável (MOREIRA, 2013, p. 401).

De acordo com Freud, a *sublimação* é uma forma de canalização da libido para atividades externas de tipo cultural, artístico, social ou político e inclusive o religioso. Não obstante, Freud que não tinha experimentado em sua clínica tal vivência, reconhece a sua possibilidade pelo testemunho de um amigo, analista e pastor protestante, O. Pfizer. É a partir daí que Freud passa a reconhecer a ambivalência da experiência religiosa, podendo ela ser a causa ou a saída das neuroses. Aceita ainda a possibilidade de que religiosos e ateus podem fazer uso da psicanálise para defenderem suas posições (MACIEL, 2008, p. 750).

A saída para o desamparo, segundo Freud, é reconhecê-lo. Aceitar a realidade do próprio desamparo diante da sociedade, da natureza e do destino. Sem ter que recorrer a figuras de um Deus paternal que nos remete aos recursos da infância. A humanidade religiosa precisa sair de sua infância e, para isso, deve abandonar a imagem recorrente de Deus. Sob o poder da ciência, o ser humano deve acolher a própria sorte, liberdade e criatividade para colocar-se autonomamente diante dos desafios (NANI, 2008, p. 468).

O que o homem comum entende como sua religião é que esta se apresenta como um sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas desse mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa vetará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso (NANI, 2008, p. 466).

Enquanto o ser humano se vir desamparado, a ilusão religiosa será como que um mal necessário. A crítica de Freud à religião tem grande alcance, uma vez que muitas neuroses se apresentam em forma religiosa, e parece ter sido esta a experiência mais comum que ele teve em sua clínica. Muito provavelmente por esta razão Freud nunca deu por conclusivas as suas pesquisas, como se fossem “a última palavra” no que tange à religião. Para ele, a experiência clínica deve ser norteadora da teoria. A partir dela a teoria se verifica e se renova. Eis aí o espaço aberto para a experiência religiosa ser contemplada com muito proveito dentro da teoria e prática psicanalítica (MACIEL, 2008, p. 750). A crítica severa não pode ser

confundida com hostilidade. Em outra obra *A questão da análise leiga*, Freud tece orientações para a formação do psicanalista. Entre os itens que enumera aparece *psicologia da religião*, ramo da psicologia que afirma que objetivo fundamental da psicanálise é estar a serviço de quem sofre, com ou sem religião (MACIEL, 2008, p. 745).

A contribuição de Freud para a psicologia da religião é significativa. Toda trama em torno ao significado da religião é um processo do inconsciente. Seu mérito foi o de fazer emergir processos que subsistem na obscuridade, determinando os caminhos do ser humano e da própria humanidade. A religião participa desses processos e de fato faz com que desconfiemos de nossas convicções mais profundas. Todos, religiosos ou não, estamos sujeitos às armadilhas do inconsciente e a religião pode ser uma delas. Toda experiência religiosa que dê lugar para dominar ou ser dominado, onde a repetição faz sucumbir a criatividade, onde a magia orienta a relação entre o fiel e Deus, pode ser alvo dos questionamentos de Freud. Pode ser verdadeira neurose e deve ser tratada como tal.

### 1.5.2 C. G. Jung

São numerosos os nomes de relevo no campo da psicologia da religião. O brilho e acuidade dos intérpretes dos grandes fundadores põem em evidência suas luminosas intuições. O segundo grande investigador do psiquismo é Carl Gustav Jung (1875-1961). Não podemos dizer que Jung se interessou mais pela religião do que Freud. Contudo, ele localizou a experiência religiosa dentro de quadro mais positivo e construtivo do ser humano. Suas diversas incursões no assunto foram compiladas na coleção *Psicologia da religião oriental e ocidental*. A obra é formada pelo conjunto de escritos que, em boa parte, representam um esforço do autor em demonstrar a presença dos arquétipos nos símbolos religiosos e a consequência psicológica destes últimos sobre o modelo de *psique* que ele desenvolve (PORTELA, 2013, p 47).

Duas noções complementares de religião: como *religire* e como *religare*. Como *religere* refere-se às instituições com seus ritos, dogmas, etc. Como *religare* refere-se à atitude pessoal, como potência própria da consciência humana.

Desse modo, a religião parece assumir nas considerações de Jung dois aspectos: (1) Posto de adjetivação de certos processos psíquicos, no qual ela se torna uma espécie de qualidade para certas imagens e símbolos, sentidos na esfera do *eu* (*complexo do ego*) como algo ameaçador e devastador que deva ser no mínimo, respeitado, cultuado ou temido devido a seu aspecto transcendente e *numinoso*. (2) A condução religiosa para a vida, reconhecendo a importância de uma vivência religiosa, uma acurada atenção

aos símbolos advindos do inconsciente coletivo. Uma postura vital para o equilíbrio psíquico. Nesse sentido que a noção de religião enquanto qualidade ou uma função da psique coloca em evidência a religiosidade como experiência pessoal. Assume assim, o desígnio de uma necessidade humana (PORTELA, 2013, p. 57).

Ora, se a religião se manifesta no inconsciente, ela tem um papel importante na vida humana. O fato de ela ser não-racional mostra que a vida humana não é regida unicamente pela razão, sobretudo se considerada apenas como razão científica. E os fatores que escapam à razão no inconsciente, frequentemente adquirem uma significação religiosa (PORTELA, 2013, p. 57). Esta busca do significado não-racional da religião fará a ponte entre Jung e R. Otto a partir do conceito de *numinoso*. Jung afirma que o *numinoso*, manifestado na consciência, pode ser conceituado, mas nunca esgotado (PORTELA, 2013, p. 56).

Da noção de *numinoso*, abre-se a compreensão para um importante conceito junguiano: o *arquétipo*. Jung observa certas constantes entre as neuroses e alucinações dos pacientes e o que é narrado nas mitologias mais significativas nas religiões da humanidade. É daí que nasce o conceito de *arquétipo* e *inconsciente coletivo*, viabilizados pelo estudo comparado das mitologias e símbolos das religiões da humanidade.

Segundo Marlon Xavier, os arquétipos são estruturas a priori que nos ajudam a entender certo tipo de experiências a partir de um *telos* autônomo e independente da consciência. Esse telos exerce função de sentido organizador das experiências anímicas, conferindo-lhes significado ao acontecer. Assim, como os instintos organizam a experiência, os arquétipos organizam as forças anímicas libidinais (XAVIER, 2006, p. 185). A imagem arquetípica do inconsciente tem todas as características do numinoso da experiência religiosa. Ou, poderíamos dizer que o arquétipo por excelência é o arquétipo religioso, ressalvando que, Jung se pronuncia sobre a imagem de Deus e não sobre sua realidade.<sup>30</sup> No entanto, se não fosse esta imagem arquetípica própria do *Homo Religiosus*, não haveria maneira com a qual ele se comunicaria com Deus, deuses, divindades, etc.

Pode ser dito que o arquétipo é um tipo de instinto, tal a maneira como ele é constitutivo do ser humano. Entre os arquétipos não há hierarquia, assim como não há entre os instintos. O instinto da sexualidade não é menor do que o instinto espiritual. Essa característica, Jung observa desde as comunidades mais primitivas (PORTELA, 2013, p. 55). Deus é um arquétipo do ser humano. E é em razão disso que se pode, a partir do instinto sexual, por exemplo, falar de Deus, transferindo a força instintiva para dentro do arquétipo.

---

<sup>30</sup> Isso é bem característico das CsR.



Quem faz esta importante passagem são os símbolos. E os símbolos religiosos têm lugar privilegiado.

O *processo de individuação* se dá numa luta titânica entre as forças instintivas e as arquetípicas. Individuação quer dizer integrar a multiplicidade (instintiva) à unidade (simbólica). Aqui entra a imagem de Deus coincidente com a imagem do *self*, na sua busca pela unidade, pela totalidade e pela finalidade (XAVIER, 2006, p. 185). Portanto, o processo de individuação pode implicar a relação do indivíduo e Deus (PORTELA, 2013, p. 53).

O símbolo é o mediador e transformador dessas forças instintivas dispersas e polimorfos em uma unidade. Daí, pode-se concluir o papel importante exercido pela religião para o processo de individuação. Ela é a grande alimentadora da função simbólica. Em muitas ocasiões, o diagnóstico do sofrimento estava relacionado à ausência de experiência religiosa. Portanto, a recuperação se dirigia para recuperar esta dimensão juntamente com seus símbolos (PORTELA, 2013, p. 54). E aqui poderíamos parafrasear Kant, dizendo: o arquétipo, sem o instinto, é vazio e o instinto, sem o arquétipo, é cego. A força libidinal instintiva atua na criação de qualquer aspecto da cultura humana que requer ritos “mágicos de passagem”. No cristianismo, por exemplo, a Igreja é “esposa de Cristo”. Para isso supomos que uma energia instintiva se transforma e alimenta a vida religiosa: a energia da sexualidade que une os esposos se transmuta pela força do símbolo arquetipal, em energia que une Cristo à sua Igreja. Não se trata de uma simples metáfora, mas de transmissão de energia psíquica, a própria força libidinal sendo transformada. A união de Cristo com a Igreja tem o poder da pulsão sexual, mas não é a própria pulsão.

Concluindo, o conceito de “individuação” diz respeito a uma atividade do ser humano que, mesmo contextualizado por uma cultura, religião, mitologia e símbolos, almeja ser “si mesmo”, sem com isso romper com sua pertença à comunidade humana da qual faz parte. Grandes líderes religiosos são exemplos típicos de como a religião pode atuar positivamente no processo de individuação.

Em torno a esses dois grandes pensadores, outras correntes psicológicas se multiplicaram, com maior ou menor simpatia para com as religiões. Seria impossível descrever todas, ou as principais. Em todo caso, pode-se afirmar que as novas propostas em psicologia da religião têm como referência esses dois iniciadores da psicologia, seja para lhes prestar homenagem ou fazer-lhes uma crítica. Temos nas mãos um poderoso instrumental para integrar as CsR. A seu favor observa-se que os dois nomes da psicologia aqui citados, não escaparam de métodos comparativos, de estudos históricos de comunidades primitivas, do

uso de símbolos, da fenomenologia. Isso nos leva a perguntar se a autonomia da psicologia em relação ao objeto religião não precisaria ser revisada.

Em relação particular com a teologia, pergunta-se se os místicos (Santa Tereza, Santo Agostinho, Santo Inácio de Loyola), na sensibilidade e no refinamento espiritual para descrever estados interiores, não estariam fazendo uma psicologia da religião (BELZEN, 2013, p. 319). Uma determinada postura religiosa pode demonstrar maior ou menor maturidade psíquica (DE FRANCO, 2013, p. 399; SILVA, 2013, p. 411). Isso pode ajudar a Ciência da Religião a “classificar” a experiência religiosa segundo a maturidade psíquica ou a autonomia da pessoa frente às instituições, lideranças e rituais. E, ainda, identificar estruturas religiosas que conduzem a uma maior ou menor autonomia da pessoa. É uma função crítica (BELZEN, 2013, p. 322; RODRIGUES, 2013, p. 334), já que na psicologia encontramos também as principais críticas à religião. Outro aspecto importante é a identificação da centralidade - ou não - da religião ser capaz de conferir sentido a vida (DE FRANCO, 2013, p. 399). A religião pode ser um acessório, talvez um acessório importante, mas até que ponto é inerente e decisivo para o sentido que a pessoa confere à sua vida? Isso pode oferecer algumas balizas para qualificar as pertencas religiosas, tudo dentro da flexibilidade que se exige nesses campos, afastando os engavetamentos rígidos. Como distinguir uma experiência mística de uma visão lunática, um religioso em transe de uma convulsão psicopatológica (CAZAROTTO, 2013, p. 370; ZANGARI et all, 2013, p. 425)? Estas questões tocam à psicologia da religião. São fatos que se apresentam, sobretudo na situação analítica. A religião pode então ser vista como um instrumento poderoso no processo de integração da pessoa ou como uma “muleta” que a ajuda a viver, mas que dela se deve logo se desvencilhar. Em ambos os casos, exige-se do analista um acompanhamento cuidadoso para se determinar o lugar específico que a experiência religiosa ocupa na vida da pessoa.

## **1.6 Filosofia da religião**

A persistente pergunta por um sentido absoluto da vida é a que põe em movimento a filosofia da religião. A pergunta sobre Deus (ou outro nome que se possa dar) surge sob o olhar da razão. E sob esse olhar procura avaliar as respostas das religiões à mesma pergunta sobre Deus, revelando aspectos próprios do *Homo Religiosus*. É necessário reconhecer que a filosofia nasce como filosofia da religião. Quando na passagem do *mito* para o *logos*, a abordagem mítica é submetida à *razão demonstrativa*. A religião passa a ser legitimada pela

filosofia, servindo-se com sua argumentação. Por outro lado, a filosofia recebe da religião questões da mais profunda acuidade, a ponto de que, em certo momento, são as questões religiosas que orientam a reflexão filosófica.

Sócrates entendia a filosofia como missão divina, fazendo do ato de filosofar um ato religioso, um serviço a Deus. Seguindo esse mesmo programa, com Platão e Aristóteles, nasce a teologia filosófica, num regime em que os princípios da religião que regiam a vida na *polis*, precisavam de argumentação racional consistente, chegando na expressão máxima da ciência do *ser enquanto ser*. Posteriormente, já nos meios confessionais cristãos também as questões teológicas absorverão a filosofia (ZILLES, 2006, p. 243), a exemplo do pensamento de Agostinho, que construiu uma teologia filosófica para legitimar o cristianismo frente ao maniqueísmo. O bispo de Hipona soube recolher com maestria os argumentos filosóficos que corroboraram com a teologia: A questão primeira era “quem é Deus?”, e não. “existe Deus?”. O que distingue a teologia filosófica da teologia é que a primeira investiga a pertinência do discurso sobre Deus e a segunda a pertinência de um discurso nascido de Deus e endereçado ao próprio Deus. Não é um falar sobre, mas um falar com.

A teologia filosófica faz a crítica da linguagem religiosa sobre Deus (da hermenêutica do discurso religioso para a sua crítica filosófica). A partir daí, ela pode então passar para a questão: tem esse mundo temporal um fundamento transcendente? Se sim, qual seria a sua natureza? Como pensar um Deus transcendente que, na narrativa mítica, concilia os contrários (SCHAEFFLER, 1983, p. 39)? Dessa forma trabalha-se com as narrativas reveladoras dos nomes de Deus nas teofanias.

Já na filosofia da religião, reconhecida a partir do séc. XIX, fala-se de Deus a partir de sua essência, ou então, visando exterminá-la. Portanto, não se pressupõe a sua existência. A filosofia da religião terá como especificidade pensar Deus e a religião fora do terreno predominantemente teológico ou religioso. Como quase todo filósofo - implícita ou explicitamente - tem uma palavra sobre a religião, seja de próprio punho, ou pela pena de comentaristas renomados, que reconhecem no pensamento do comentado o viés para abordagem da religião. Todos os pensadores que citamos até aqui, vinculados ao fenômeno religioso, estão sustentados por uma filosofia da religião.

A crítica à religião, na antiguidade, era temida por poder ser um insulto aos deuses, e no medievo, o temor era por ser um insulto aos homens e suas instituições. A filosofia moderna é o lugar da crítica e esta se tornou um lugar comum no âmbito da filosofia da religião. O livre pensador, desvencilhado do temor divino, poderia submeter a religião ao

crivo da razão (desta vez incrementada pelos métodos das ciências empíricas). Nietzsche, um dos expoentes entre os “mestres da suspeita”, ironiza a tradição judaico-cristã que, sem o poder da razão, adota um Deus que vem em “socorro dos fracos”. Da mesma forma como, para Marx, é interesse dos poderosos que a consciência religiosa continue contribuindo para uma esperança no além. Também na perspectiva Freudiana a religião tem um caráter compensatório em função do trauma paterno (SCHAEFFLER, 1983, p. 19).

A secularização encarregou-se de retirar a áurea de mistério que envolvia as religiões. Apoiada em obras como as de Durckheim e Weber, a religião foi analisada como um fenômeno reflexo de uma situação social externa (HERRERO, 1985, p. 15). Contudo, as expressões persistentes da religiosidade abrem caminho para uma crítica da crítica à religião, na medida em que o exílio da religião aos porões da humanidade dá lugar ao fascínio por formas irracionais de experiência do sagrado e do transcendente, buscando na imanência das formas da sociedade, a transcendência afirmada pela religião (HERRERO, p. 23).

Os mesmos recursos da modernidade que oportunizaram a crítica tenaz à religião também ofereceram estruturas de pensamento que fizeram avançar a filosofia da religião. Kant é um desses expoentes que levou ao extremo a revolução iniciada pelo cartesianismo de pensar a religião a partir da subjetividade. Com todas as reservas que se possam fazer, hoje, a esta empreitada intelectual, devemos a filosofia transcendental um passo significativo na filosofia da religião com repercussões profícuas na teologia. No modo teórico-transcendental inaugurado por Kant, a filosofia da religião concebe Deus dentro dos postulados da razão teórica e prática. Um postulado não é propriamente um conhecimento, mas a sua condição de possibilidade, residente nas estruturas do entendimento do sujeito. É objeto de esperança e não de conhecimento. A religião é concebida dentro desses postulados, sem os quais, a razão e o próprio sujeito estariam destinados ao fracasso (SCHAEFFLER, 1983, p. 60).

Com base na filosofia transcendental de Kant e num retorno a Tomás de Aquino, J. Marechal argumentou que em todo conhecimento válido há o conhecimento do ser e de Deus. K. Rahner, que muito se beneficiou desta filosofia em sua teologia, pressupõe, mesmo nos enunciados de outras tradições não cristãs, aquilo que se afirma no cristianismo em sua versão transcendental (SCHAEFFLER, 1983, p. 64).

Está aberto o espaço para a filosofia da religião, ao menos cogitar que, na busca pelo sagrado nas religiões da humanidade, podem residir experiências densas de sentido. Nessa tarefa a filosofia da religião pode e deve contar com outras ciências que se debruçam sobre o fenômeno religioso. Afinal, se a filosofia da religião foi o berço da própria filosofia, há razões

também para situar a filosofia da religião entre a primeira dentre as CsR: primeiro, em razão de sua anterioridade cronológica; segundo, no sentido de anterioridade lógica, pois, seria impossível pensar as CsR, na sua missão de congregar saberes distintos, unidos pelo mesmo objeto, sem que se recorra à mediação filosófica; terceiro, porque o binômio ciência/religião exige também uma mediação filosófica e assunto indispensável nas obras de filosofia da religião; quarto, porque a própria definição de religião, que instiga muitas das CsR, é uma questão típica da filosofia da religião, pelo fato de ser a mesma pergunta vinda de diversos lugares epistemológicos, cujo equacionamento deve envolver e ultrapassar as perspectivas particulares de cada ciência. Uma resposta que envolve o todo da realidade penetra necessariamente em terreno filosófico.

Se, efetivamente, é possível a pergunta pelo ser da religião, dela brota a pergunta pela essência da religião e, como legítima interrogação do pensamento humano livre. Quando surge a religião no pensamento humano, não é mera faticidade, mas algo próximo assim como sua essência, que, portanto, permite medir criticamente o fático (WELTE, 1982, p. 26).  
<sup>31</sup>(Tradução nossa).

O fático é dado pelas ciências, tais como a sociologia, a psicologia, a antropologia, a etnologia, etc. É vocação da filosofia, no caso, aqui, da filosofia da religião, ir além do fático. Esse esquema já foi visto acima: na distinção entre história da religião e história das religiões e na própria pergunta pelo conceito de religião na história, na sociologia e na psicologia da religião, mas, sobretudo, na busca da “essência”, no âmbito da fenomenologia. Nesse aspecto, há que se destacar que a própria fenomenologia da religião é um capítulo da filosofia da religião (SCHAEFFLER, 1983, p. 75) e isso se verifica na sua presença transversal em muitas das CsR.

Com a virada linguística da filosofia, a filosofia da religião voltou-se para a *forma da consciência religiosa*, discernida no confronto da linguagem religiosa com a linguagem filosófica. Há um empobrecimento da relação, na medida em que se verifica um distanciamento entre as duas linguagens. Contudo, descobre-se que na linguagem religiosa não é importante apenas “o que” se fala, mas o “como” se fala, segundo os diversos tipos de linguagem (lamentação, súplica, louvor, hino, etc). Aqui aparece a figura de Wittgenstein e os “jogos de linguagem”, bem como a “história das formas” no estudo da exegese bíblica.

---

<sup>31</sup> “Si, efectivamente, es posible la pregunta por el ser de la religión, brota de ella la pregunta por la esencia de la religión y, como legítima interrogación del pensamiento humano libre. Cuando surge la religión en el pensamiento humano, no es mera facticidad, sino algo así como su esencia, que, por tanto, permite medir críticamente lo factico.”

O ato inaugural da filosofia foi trazer os mitos para dentro dos pródromos da razão, sendo-lhes amparo, mas também crítica, deixando à mostra suas possíveis inconsistências. A filosofia da religião busca razões de crer, mas estando fora da religião. Cada capítulo da filosofia na história tem como correspondente um capítulo da filosofia da religião: teologia filosófica na antiguidade, filosofia e religião em cumplicidade no medievo, em oposição na modernidade com alguns ensaios de reconciliação na filosofia transcendental, as possibilidades abertas pelas filosofias da linguagem e pela fenomenologia contemporânea. Para esta pesquisa a filosofia da religião se faz importante, porque é através dela que se poderá pensar a relação entre teologia e CsR.

### **1.7 Conclusão**

Notamos três movimentos nos estudos de religião e na constituição das CsR: um primeiro movimento, que é o mais primitivo, vem da teologia cristã que, por longo tempo, se apresentou como referencial único quando o assunto era religião. No segundo movimento, encontramos a situação em que as exigências do objeto foram requisitando das ciências, tais como a filologia e a história, posturas metodológicas e epistemológicas novas, vindo a se agruparem com outras ciências afins. O terceiro movimento, tipificado pela sociologia e a psicologia da religião, foi aquele em que o fenômeno religioso se apresentou como relevante, passando a ser contemplado no arco de conteúdos da pesquisa, mas sem alterar a metodologia própria da ciência em questão, ou seja, o objeto “religião” é um entre os demais que se pode estudar. Mesmo aqui percebemos traços de outras disciplinas, indicando que quando o assunto é religião, não se pode reivindicar uma metodologia “quimicamente pura”. Desde o início, os estudos de religião exigiam múltiplos olhares. Realidade que faz pensar na necessidade de um estudo integrador, que tem sido chamado de CsR, ou outras nomenclaturas próximas.

Ao contrário do que certos profetas da secularização antecipavam quanto à religião, ela não se tornou uma experiência residual, mas uma presença central dentro da cultura. Obviamente que sob formas diversas, inclusive formas bastante secularizadas como bem detectou Max Weber, instigando ainda mais o desejo que mobiliza as forças para o seu conhecimento. Isso deixa um amplo espaço de pesquisa para as CsR, cuja epistemologia vem sendo construída juntamente com as pesquisas. Contudo, é necessário parar, recolher e sistematizar os resultados para que as pesquisas gravitem numa órbita ordenada de interação.

É curioso observar que autores como Hock, Greshat, Filoramo e Prandi tendem a identificar as CsR, ora com uma, ora com outra ciência, além de oscilarem a nomenclatura entre o singular e o plural do par “ciência” e “religião”, indicando a dificuldade de consenso epistemológico. Martin Velasco, entre outros, identifica as CsR com a fenomenologia, apoiado na exitosa entrada da fenomenologia nas CsR, conferindo-lhes significativa singularidade: articular o teórico com a experiência, a grande ambição da fenomenologia (MARTIN VELASCO, 2006, p. 66). Mas a fenomenologia necessita da história para fazer o levantamento dos dados, prévios a qualquer comparação. Assim, Diez Velasco e Aldo Natale Terrin, tendem a identificar as CsR com a história das religiões. Eles têm a seu favor o caráter fundacional dessa ciência nas pesquisas sobre religião: “A história das religiões não é apenas uma entre as disciplinas que estudam as religiões, mas é a *disciplina-mãe* de qualquer estudo das religiões” (TERRIN, 2003, p. 10).

A despeito de todas estas expressões de apreço e compreensão do fenômeno religioso, nas CsR “as distinções de trabalho entre história das religiões, sociologia da religião, etnologia da religião se tornaram sempre parciais e, portanto, insuficientes para abranger a totalidade do fenômeno” (HOCK, 2010, p. 48). Isso se dá quando elas não são polarizadas, embora amigavelmente, em seus nichos epistemológicos. E na medida em que novas ciências vão se dedicando ao fenômeno religioso, mais em aberto fica o problema. Esse é um indicativo de que, seja qual for o rumo que se tome, há necessidade de trabalhar com configurações epistemológicas abertas, capazes de lidar com a diversidade na unidade das abordagens, pois, não há como negar que “o estudo autônomo da religião enquanto uma disciplina centrada em si mesma é muitas vezes negligenciado ou considerado insignificante” (PYE, 2011, p. 20).

A possível tarefa do cientista da religião de pinçar, aqui e ali, os aspectos relevantes nas pesquisas sobre religião e os trazer para um mesmo ambiente, podendo confrontar, integrar e ponderar estas abordagens, produzindo assim um estudo original e mais próximo da realidade religião numa cultura que se encontra sempre sob a ameaça de fragmentação. Uma questão que permanece em aberto é; a exigência de múltiplas disciplinas é própria do objeto religião, ou deve ser assim para qualquer dimensão do ser humano que necessite ser estudada com seriedade na cultura atual?

## **2 O surgimento das ciências da religião no quadro intelectual brasileiro**

Os intercâmbios disciplinares que compõem os estudos de religião intentam abordar, de forma mais acabada possível, uma realidade fugidia, que se revela e ao mesmo tempo se subtrai, a saber, o sagrado. Os laços espontâneos denunciam a insuficiência de uma única disciplina para tratar do fenômeno religioso. Então, para se referir ao conjunto de ciências dedicadas ao objeto religião, surge o termo Ciências da Religião e suas variantes. Contudo, é a unidade epistemológica deste conjunto que está por determinar. O primeiro passo nesta direção foi de marcar sua diferença quanto à teologia. Mas também fez-se necessário marcar sua autonomia, também em relação às demais epistemologias particulares que pretendem agregar. Esses são os dois momentos na constituição das CsR: diferenciação da teologia e autônomo quanto às demais Ciências.

As sementes das CsR plantadas em solo brasileiro foram de boa qualidade, a começar por Roger Bastide (1898-1974): formado na França, veio para o Brasil, ocupar na USP, o lugar do eminente antropólogo Levi-Straus. Por vinte anos trabalhou como professor de Sociologia naquela universidade, alavancando e projetando a faculdade de ciências sociais, anexa à faculdade de filosofia, destacando-se por suas pesquisas das religiões africanas no Brasil<sup>32</sup>. Antônio Gouveia de Mendonça foi mestre e professor fundador do programa de pós-graduação em CsR da UMEP, dá um testemunho sobre uma obra de Bastide, mas que pode se estender para toda sua pesquisa:

O “sagrado selvagem” se erige como uma teoria antropológica e sociológica extremamente útil para a compreensão e explicação de toda, dinâmica social da religião ao nos mostrar o mecanismo que faz desse extraordinário fenômeno humano a fonte principal emergente e subjacente da maior parte das coisas que acontecem na história (MENDONÇA, 2007, p. 22).

Avançando para além de seu tempo, o pesquisador francês, erudito em muitas ciências, teve vasta produção intelectual, na qual se pode contemplar uma grande quantidade de títulos que enfatizam e ultrapassam a sua preocupação com o fenômeno religioso. Nele se antecipa o perfil típico para as CsR, mesmo que ele não tenha se reconhecido, explicitamente, nesta área do saber: a ação que desenvolveu foi além da sociologia, da antropologia social, da psicologia social, disciplinas que se aninham sob o título de Ciências Sociais, estendendo-se à psicanálise e à psiquiatria, à filosofia e à moral (QUEIRÓZ, 1994, p. 215).

Sua pesquisa recorre aos métodos empíricos mais atuais, demonstrando grande sensibilidade de escuta e valorizando os mais diversos tipos de conhecimentos, com destaque

---

<sup>32</sup> Bastide também se dedicou a estudos da Igreja no Brasil, mesmo não sendo esse o campo para o qual dirigiu maior investimento intelectual. Ver, Bastide, Roger. “Religion and the Church in Brazil”. Em T. Lynn Smith (ed.), *Brazil portrait of half a continent*. Nova York: Dryden, 1951.



para aqueles que são patrimônio da sabedoria popular, com uma “maneira fina e saborosa” de ver as coisas a partir dos olhos do outro. Estas são palavras de Pierre Verger (1902-1996), amigo e companheiro de Bastide, de fé e de viagens <sup>33</sup> (QUEIRÓZ, 1994, p. 219). Verger é o segundo grande nome dos estudos de religião no Brasil. Era fotógrafo e etnólogo autodidata. Registrou, através de sua lente, palestras e textos, o seu encantamento com o candomblé. Andou por vários continentes No Brasil sediou-se em Salvador – BA. Recebeu prêmios e títulos internacionais por seu trabalho.

As CsR vieram ganhar corpo na estrutura acadêmica brasileira a partir da SOTER (1985) da criação do departamento de ciência da religião na UFJF (1970).<sup>34</sup> Outras instituições foram despontando e marcando lugar de destaque para os estudos de religião e consequentemente para a área acadêmica das CsR: a ABHR (1999), centra na história das religiões; a ANPTECRE (2007), centradas na teologia e ciências da religião; a ABFR (2009), centrada na filosofia da religião. Hoje, a pós-graduação em CsR está espalhada pelo território brasileiro com pesquisas inéditas sobre o fenômeno religioso, confirmando sua posição basilar para a compreensão do ser humano. Disso resulta o reconhecimento civil, prova incontestada da seriedade das pesquisas, colocando os programas em condições de reivindicar uma autonomia crescente.

## **2.1 Momento de diferenciação: ciências da religião e teologia**

Lauri Emílio Wirth, em seu artigo “Religião e epistemologia pós-coloniais”, sugere que as lutas de poder podem influenciar uma epistemologia. Segundo ele, “quando a religião não é mais necessária como referência legitimadora (das guerras e conquistas), ela se transforma em objeto de pesquisa” (WIRTH, 2013, p. 136). E isso significa que não só a Igreja foi posta em questão, como a teologia que a sustentava. A Igreja perde o poder político e a teologia o *status* de ciência. Esta imbricação entre poder político e legitimidade epistemológica se tornou mais evidente e estreita no processo conhecido como secularização, cuja força motriz era o poder explicativo das ciências empírico-formais, não apenas por sua força epistemológica, mas também por conveniências políticas, sobretudo quando ciência e técnica aliaram-se em mola propulsora do progresso da razão.

---

<sup>33</sup> Interessante saber que Bastide e Verger aceitaram ser iniciados no candomblé. Esta adesão subjetiva jamais foi interpretada como um arrefecimento na sua objetividade científica.

<sup>34</sup> Apesar de o curso de graduação em ciência da religião na UFJF foi se consolidando mais tarde (1991).

Vivemos um clima de “retorno do sagrado”, a religião tem se mostrado como um lugar de vivências humanas profundas e é neste cenário que as CsR se afirmam como área acadêmica, apesar da debilidade epistemológica. O primeiro passo para se afirmarem é dizendo o que não são: isso significa tomar distância da teologia, que sempre foi referência primeira quando o assunto era religião. Além disso, o perfil das experiências que caracterizam o retorno da religião na pauta social requer abordagens outras, para além da teologia cristã.

Esse momento de diferenciação da teologia tem um sentido de oposição e questionamento epistemológico, mas sua validade se estende por vias da legitimação política de uma área acadêmica. Isso quer dizer que, nesta era “pós-secular”, a religião tem seu espaço, mas não sob os auspícios exclusivos da teologia. O tempo é favorável para as CsR, mesmo que ela tenha sido plasmada no meio de pensadores cristãos sob influência da teologia. É necessário lembrar que esta teologia estava desejosa de pensar a religião distante da tutela eclesiástica e com metodologias próprias, que acolhessem o objeto na sua singularidade. Estas intenções levaram as CsR às portas das ciências humanas ou sociais, mas, neste campo, não era incomum encontrar métodos inadequados ao objeto religião, conduzindo aos reducionismos cientificistas das ideologias anti-religiosas. Mesmo entre as ciências sociais, eram necessárias novas abordagens para que a religião não perdesse o seu poder existencial de conferir sentido (GASBARRO, 2013, p. 76).

De um lado, há o ponto de vista religioso dos teólogos, que podem estar interessados nas interpretações religiosas regidas pelo dogma ou em análises para propósitos missionários. De outro, há uma forte inclinação de cientistas sociais para prover explicações funcionalistas e mesmo fazer do “reduccionismo” uma virtude (PYE, 2011, p. 16).

Neste quadro, as CsR obtiveram sucesso ao se apresentarem, por uma parte, próximas o bastante da teologia para acolherem com “simpatia” o objeto religião livres do eclesiocentrismo; e, de outra parte, próximas das ciências sociais, servindo-se da sua perspectiva crítica, sem que isso implique em deformações do objeto religião. Persiste certa dificuldade de separar o estudo da religião da teologia, ou mesmo de entender como duas áreas distintas. Esta realidade tem relação com a aproximação entre esses dois âmbitos do saber religioso enraizada na cultura (HOCK, 2010, P. 205).

De acordo com uma expressão metafórica de Udo Tworuschka, a Ciência da Religião é “a filha emancipada da teologia”[...] mostra-se na vasta extensão da sua área de pesquisa e no seu ideal de neutralidade diante dos seus objetos (USARSKI, 2006, p. 16).

Em geral, a nomenclatura “Ciência da Religião” reúne os defensores mais aguerridos de uma autonomia absoluta para as CsR. O termo “ciência”, no singular, somado ao termo “neutralidade”, denotam a precisão e a autonomia da nascente ciência. O termo “filiação” contrabalança, apontando para a ideia de que não há CsR sem teologia. Já o termo “abrangência” indica a ultrapassagem dos horizontes dogmáticos teológicos, por via da assimilação de outras epistemologias, que as CsR têm a ambição de integrar no estudo do campo religioso.

Houve situações em que o argumento falacioso da autoridade prevaleceu na teologia, gerando desconfiças, mesmo dos setores mais abertos das ciências humanas. A Igreja já reconheceu que o fervor missionário, em certas ocasiões, aliou-se a interesses inescrupulosos, conivente com processos de dominação colonialista.<sup>35</sup> Mas, não pode faltar discernimento, pois, em igual intensidade, é inegável que muitas missões foram instrumentos poderosos de promoção e defesa da dignidade humana. Além disso, é lugar comum na comunidade científica, especialmente nos estudos de religião, que o ideal de neutralidade é impossível, como também já é provado que mesmo o comprometimento intenso do pesquisador com seu objeto de pesquisa pode ser uma ferramenta favorável e não um estorvo (VELHO, 2001, p. 233).

A fenomenologia, na tentativa de oferecer uma metodologia à altura das ambições das CsR, levou consigo a pecha de contaminar a pesquisa com elementos teológicos (GUERRIERO, 2010, p. 56). No Brasil, entre os pioneiros na edificação das CsR, encontra-se um adepto do método fenomenológico, e a partir dele, deu-se um passo significativo no sentido de operacionalizar uma relação possível entre as CsR, a teologia e as Ciências Humanas: o Prof. Antônio Gouvêa de Mendonça, professor fundador da pós-graduação em CsR da Universidade Metodista de São Paulo. Suas indicações oferecem uma distinção preciosa que os demais estudiosos da área não perceberam, muito provavelmente por lhes faltar a veia teológica.

Um dos primeiros passos nessa tarefa (*fazer Ciências da Religião*) é discutir a possibilidade de, primeiro, desvincular a teologia da dogmática e, segundo, de admitir que outras religiões, no caso não cristãs, também possuem teologias (MENDONÇA, 2001, p. 105).

---

<sup>35</sup> Esses mesmos problemas tiveram que enfrentar os estudos de religião, ainda no seu berço mülleriano.

Mendonça mantém em comum com os demais pesquisadores o ponto de partida: as CsR se definem numa dinâmica de distanciamento da teologia. Mas ele refina a questão com o termo “dogmática”, o qual poderia opor-se ao diálogo em dois sentidos. Primeiro, se o conceito estivesse referido, com exclusividade, ao(s) dogma(s) cristão(s)<sup>36</sup>; segundo, se o termo escorregasse para os “ismos”, ou seja o temor de que a “dogmática” se transforme em “dogmatismo”. Temos como justa a diferenciação da teologia, mas se ela for feita sem ponderações, pode causar um efeito não desejado: uma visão obtusa da realidade por parte dos(as) cientistas da religião.

A Ciência da Religião nasceu e se desenvolveu nesse quadro ambíguo (referem-se as origens da pesquisa no Brasil), buscando seus primeiros e principais abrigos nas Universidades Confessionais, onde não pôde deixar de imiscuir-se com a teologia, seja por fornecer amparo para essa *ciência eclesial* ilegítima, em boa medida, desconhecida, seja para fornecer uma formação mais ampla para agentes eclesiais interessados em contribuir com a inserção social, política e cultural de suas Igrejas (PASSOS et USARSKI, 2013, p. 24).

Eis um tipo de dogmatismo que falseia a realidade e promove um distanciamento acrítico, ao superestimar o valor de uma Ciência da Religião que ainda não havia se configurado no cenário intelectual. Há uma lamentável ignorância quanto ao comprometimento interno entre história do Ocidente e história da teologia. Se não fosse esta “*ciência eclesial ilegítima*” não conheceríamos valores tão solicitados hoje como a paz, a solidariedade, a justiça, a liberdade, que devem à teologia cristã muitos aspectos de seu conteúdo e compreensão.

Segundo o *Dicionário Aurélio Buarque de Holanda* “imiscuir-se” é o mesmo que intrometer-se. Podemos dizer, sem temor de exagero e de dogmatismo, que foi a entrada da Teologia da Libertação em questões sociais um dos fatores responsáveis por impulsionar mudanças significativas na nação brasileira, no campo sócio-político nos últimos 40 anos. Há de se ressaltar ainda que nenhuma dessas “intromissões” foi feita em nome de Ciência da Religião enquanto tal. Que muitos buscaram nas ciências humanas um fundamento científico para seu compromisso social é verdadeiro, mas não em nome de uma Ciência da Religião estabelecida. Ainda assim, para os cristãos, o fundamento científico buscado nas ciências humanas não sobrepujava a motivação primeira que vinha da fé iluminada pela razão teológica. De qualquer forma, o que se nota é a recorrente necessidade de distanciar-se da

---

<sup>36</sup> É necessário reconhecer que os estudos de teologia dogmática mais recentes, não necessariamente excluem o diálogo com outras tradições. Aliás, há dimensões do dogma que são explicitamente ecumênicas e inter-religiosas.

teologia para que as CsR possam ter seu quinhão de responsabilidade, quando o assunto é religião.

## **2.2 Pesquisa em religião(ões) e interdisciplinaridade**

A diferenciação da teologia visava mostrar o que as CsR não são. Mas o que elas são? Onde encontramos o seu estatuto epistemológico? Entram em cena as ciências que sempre estudaram o fenômeno religioso, mas que não se reconheciam, necessariamente, como CsR.

Foi visto acima, em tendências e debates, como cada ciência foi se destacando no estudo da religião. Todas com seu estatuto epistemológico próprio, fazendo parcerias para aprimorar a pesquisa do objeto religião. Elas formam, pois, um tecido bem trançado que originou um patrimônio comum. As CsR pretendem tomar ou administrar esse patrimônio, como articuladoras dos saberes implicados, propondo métodos mais hermenêuticos e menos racionalistas, procurando que o fenômeno religioso se torne mais transparente, na sua constante opacidade. Para isso, os(as) pesquisadores(as) devem vencer uma possível blindagem metodológica que impede que se deixem afetar pelo ato de pesquisar e pelo objeto pesquisado, ou seja, que o(a) pesquisador(a) não fique imune à sua própria pesquisa, sobre uma justificativa de objetividade (CAMURÇA, 2003, p. 141). A postura “objetivística”, cujas raízes remetem às ciências da natureza no séc. XIX, repete os mesmos enganos e danos que pretendem combater nas teologias apologéticas, colonialistas, ratificadoras de interesses prévios, conscientes ou não. A diferenciação da teologia para as CsR, tem um aspecto saudável. Mas, se isto implicar um “empréstimo epistemológico” em relação às ciências humanas, ainda mergulhadas no método empírico-formal, pode ser um procedimento oportunista e resistente à teologia.

Em meio à tentativa de escapar a esse “mimetismo epistemológico”, da “pecha teológica” e construir seu próprio edifício epistemológico, tendo como tarefa a de arregimentar saberes e pesquisas em torno à religião(ões), as CsR iniciaram, a partir de experiências já bem sucedidas em torno à interdisciplinaridade. Um experiente antropólogo, atuante no programa de pós-graduação em CsR da UFJF, num olhar retrospectivo, faz a seguinte intervenção:

A concepção de Ciência (s) da religião que se esboça [...] *área de conhecimento autônoma em relação à teologia* e constituída por um agregado de ciências (humanas) particulares, cada uma com seu método próprio, a tratar do tema comum religião. Não estava, ainda, colocada a questão de uma *visão* de conjunto: de um método geral que recobrisse essas disciplinas ou de uma perspectiva interdisciplinar de relação mútua. O importante dessa concepção, contudo, foi resguardar um enfoque *imparcial* amplo sobre a temática da religião, sem *hierarquizações de objeto* ou de *método*, tomando como legítimas *as mais variadas expressões religiosas*, assim como as *mais variadas abordagens científicas das ciências humanas*. (CAMURÇA, 2003, p. 143) (*Grifo nosso*).

Notemos que, logo na primeira afirmativa, o autor marca a distância da teologia, como condição para o que segue. Quanto às Ciências Humanas, aparece explicitamente a convicção de que são várias as disciplinas que concorrem para a construção das CsR. O “enfoque imparcial” garante que os métodos e objetos das ciências humanas sejam assumidos pelas CsR sem hierarquização e sem identificação com nenhum deles. Um projeto dessa natureza não poderia seguir adiante sem um acordo entre as ciências envolvidas. A interdisciplinaridade aparece como um “ainda não” com o tom de um “em breve”, sendo uma das formas de viabilizar a proposta da nascente CsR: paridade de objeto e método, imparcialidade quanto às confissões religiosas e às ciências que as pesquisam. E é nesse ponto que a teologia e as ciências humanas podem ser integradas ao leque de disciplinas colaboradoras do complexo chamado, e institucionalizado, de CsR.

Apesar dos muitos estudos sobre a interdisciplinaridade no campo da educação, ainda falta, nas CsR, um estudo filosófico mais aguerrido sobre o sentido da interdisciplinaridade dentro de sua própria proposta de aglutinar as pesquisas sobre o fenômeno religioso. Como a teologia e as CsR no Brasil empreenderam uma caminhada comum, esta discussão interdisciplinar toca também à teologia. Na medida em que as pesquisas sobre religião(ões) avançam, o leque das CsR se abre em novas possibilidades. Como a religião é um tema inesgotável em quantidade de qualidade, muitas pesquisas requerem especializações dentro do campo das ciências humanas e, ultimamente, dentro das ciências da saúde e exatas, o desafio das CsR é de alta complexidade, no intuito de agregar num todo os resultados obtidos.

Mesmo os mais experientes parecem tropeçar nessa tarefa. Steve Engler redigiu o artigo “Metodologia da Ciência da Religião”, para o *Compêndio de Ciência da Religião*, em parceria com Michael Stausberg. Ali o leitor encontra orientações metodológicas preciosas e precisas, mas elas não fornecem nada específico para a ciência da religião (ENGLER et STAUSBERG, 2013, p. 63). Isso mostra como as questões metodológicas em CsR não estão amadurecidas dentro do desejável. E isto significa articular os resultados das pesquisas em

religião, fundamentalmente realizadas pelas ciências humanas. Ora, se um cientista da religião, escrevendo para uma obra desse gênero, não conseguiu delimitar com a devida clareza o referencial metodológico das CsR, seria temerário que isso partisse de um pesquisador de área distinta, apesar de próxima. A comunidade científica em geral aguarda que a comunidade dos cientistas da religião aprofunde o assunto e torne comum as suas conclusões, para apreciação de todos. Como resultado do percurso feito, pode-se notar nove tarefas importantes para a consolidação de uma epistemologia interdisciplinar em CsR, as quais, esta pesquisa tem, modestamente, a reta intenção de contribuir nesse processo.

A primeira tarefa que lhes cabe é entrar em acordo quanto à nomenclatura dos programas. Nomes distintos, mesmo que parecidos, evocam realidades distintas. Isso significa que entre as combinações possíveis de singular e plural, Ciência(s) da(s) Religião(ões), existem formas distintas de entender o objeto e o método próprio da ciência em questão.<sup>37</sup> Resulta, pois, em ato contínuo, a segunda tarefa, bastante filosófica, que diz respeito ao entendimento dos conceitos de ciência e de religião.<sup>38</sup> As divergências comprometem a unidade mínima da ciência.<sup>39</sup> É o que testemunha Hermann Brandt. Pesquisador que transita, tanto no Brasil quanto no continente Europeu, em departamentos de CsR.

Quando se formula, no título da obra, o objetivo da afirmação de uma disciplina acadêmica, o acento é colocado não somente em “afirmação” e “acadêmica”, mas também em “uma”, justamente porque se costuma falar de Ciências da Religião no plural. Nesse ponto alguns pesquisadores vêem um indício da divisão dessa ciência em ramos de trabalho e métodos separados, da ausência de identidade científica como ciência autônoma. Assim, para alcançar a unidade da Ciência da Religião, busca-se, por um lado, a troca das “Ciências da Religião” por *uma* Ciência da Religião (como conhecimento sistemático e coerente). Por outro lado, defende-se a posição de que o singular só reflete ainda as necessidades de emancipação da Ciência da Religião surgida no século 19, mas está ultrapassado em face da consolidação, hoje alcançada, da autonomia e pluralidade das competências nas ciências humanas. – Aqui se mostram dois dilemas que ainda terão de ser esclarecidos no futuro: as diferentes concepções do conceito de ciência e a questão de até que ponto se pode falar da existência de “a” religião nas religiões. [...] Essa busca de reconhecimento da Ciência da Religião como disciplina universitária própria espelha o fato de que as “Ciências da Religião” são amplamente desenvolvidas por sociólogos, filósofos,

---

<sup>37</sup> Mesmo no documento da área recém criada da CAPES, teologia, na qual estão alocadas as ciências da religião, a nomenclatura está em aberto. A grafia usada é Ciência(s) da(s) religião(ões).

<sup>38</sup> Se fixarmos atenção, também na pré-história das CsR há uma variante terminológica: história da religião e história das religiões. Está encoberto nestas variações, o mesmo problema epistemológico que recai sobre as CsR.

<sup>39</sup> O segundo congresso da ANPTECRE debruçou-se sobre a temática epistemológica. No quarto congresso organizou-se um Grupo de Trabalho com o tema epistemologia. O terceiro congresso discutiu a relação entre teologia e CsR. Cf. no site da associação. Disponível em <http://www.anptecre.org.br/3anptecre/> Acesso em: 21/07/2016

etnólogos e teólogos e, por conseguinte, o desiderato de tirar a(s) ciência(s) da religião dessa dependência e determinação alheia (BRANDT, 2006, 143).

Uma terceira tarefa incide sobre a formação dos discentes nos programas de pós-graduação em CsR. A metodologia interdisciplinar exige que os trabalhos sejam da mesma natureza. O que se verifica nas teses e dissertações é que elas se circunscrevem a um determinado campo epistemológico específico: pode ser o das “Ciências Sociais da Religião” ou das “Ciências psicológicas da Religião” ou outro. Como abordar a todos de uma só vez é tarefa para muito poucos. Resulta que o pós-graduando em CsR acaba se identificando com a história das religiões, com a filosofia da religião, com a sociologia da religião ou mesmo com a teologia, mas não com as CsR. Entendemos que as teses e dissertações deveriam recorrer às co-orientações, a fim de que possam mostrar com mais clareza a diversidade de abordagens.

Uma quarta tarefa diz respeito ao resgate das ciências da natureza e seus respectivos métodos para dentro das CsR. Uma iniciativa de destaque nesse sentido é a de Eduardo Cruz: “Ciências Naturais, religião e teologia”. Nesse trabalho, esta em destaque a comparação frutífera entre Ciência e teologia “por terem em comum o fato de serem labores disciplinados e intelectuais, o que sugere que é mais simples de identificar aí situações de conflito e diálogo” (CRUZ, 2013, p. 117). Mais uma vez a filosofia aparece como mediação necessária ao diálogo. “Em conjunto com o filósofo da ciência e o filósofo da religião, esse profissional pode clarificar conceitos e fornecer subsídios que viabilizem o diálogo entre os dois campos em aparente conflito (CRUZ, 2013, p. 125).

A quinta tarefa é indicada por Frank Usarski:

[...] pode-se formular a hipótese de que, a Ciência da Religião existe como disciplina autônoma apenas na medida em que seus representantes compartilham um consenso sobre a constituição específica e o lugar próprio da sua matéria no mundo acadêmico em contraste com outras (USARSKI, 2006, p. 10)

Esta indicação do experiente pesquisador da PUC-SP supõe a regência de uma prática interdisciplinar bastante exigente. A mesma ideia é emitida por outra voz: é tarefa irrenunciável das CsR chegar a uma auto-definição que reflita o “consenso mínimo sobre as bases comuns de um projeto acadêmico” (PORTELLA, 2011, p. 212).

A sexta tarefa aparece na proposta de Soares, quanto aos objetivos das CsR:

Entre os temas e enfoques visados, citamos: descrição dos contextos históricos e socioculturais em que surge a pesquisa científica da religião; um esboço histórico dessa disciplina; uma síntese da situação atual no âmbito internacional e, especificamente, brasileiro; os grandes temas e/ou problemas típicos da pesquisa. Enfim, queremos averiguar e discutir com a academia



nacional em que sentido essa disciplina contribui para um estudo mais completo possível do mundo religioso em todas as suas facetas (SOARES, 2006, p. 6).

O que vemos sugerido na citação acima - quando fala de “contextos onde surgem a pesquisa”, na “história da pesquisa”, na “situação da pesquisa” dentro e fora do solo brasileiro “averiguar com a academia”, etc. -, é a possibilidade de pensar num novo objeto para as CsR. Assim como a história recolhe das demais ciências os resultados significativos e os ordena possibilitando uma ou mais compreensões, as CsR centralizariam o foco, para além do fenômeno religioso, e recolheriam (interdisciplinarmente) os *resultados obtidos pelas ciências particulares* que tratam do fenômeno religioso. Sua tarefa seria, então, propor ordenamentos e re-ordenamentos, abrindo um leque de compreensões e significados possíveis. F. Usarsk chama esta tarefa de manter a “memória vital”

Em outras palavras, a diferença entre a Ciência da Religião e outras disciplinas engajadas no estudo das religiões se dá no sentido de uma determinada *tradição da segunda ordem*, isso é, uma visão coletiva das principais escolas de interpretação, métodos operacionais, herança de erudição e, sobretudo, uma memória vital compartilhada das maneiras mediante as quais todos esses fatores constitutivos são inter-relacionados (USARSKI, 2013, p. 52).

A sétima tarefa é a de inserir a intersubjetividade na objetividade das pesquisas, acolhendo com boa disposição as práticas que nascem no interior das tradições religiosas. Há que se rever as posturas éticas referentes à prática da pesquisa. A interdisciplinaridade não se mantém circunscrita apenas entre aos saberes acadêmicos. Isso implica que a legitimidade científica deve ser validada pelo respeito (ético) ao campo das crenças, dos mitos e ritos, onde estão em jogo, não um mundo de “objetos”, mas de “sentido(s) de vida” para pessoas e grupos que pensam e interagem com o pesquisador. Manter presente que os tradicionais “objetos da pesquisa” são sujeitos (GUERRIERO, 2010, p. 57).

Como já podemos ir notando, o movimento interdisciplinar intensifica a interação entre saberes e, em princípio, não há limites. Métodos distintos requerem-se uns aos outros, para o bem da pesquisa do objeto que lhes é comum. Mas, para além da interdisciplinaridade, há transdisciplinaridade. Esta é a oitava tarefa. Em poucas palavras: trata-se de um movimento que consolida o objeto como patrimônio comum, e não de uma disciplina em particular, indo em direção à sociedade.

A nona tarefa-desafio que se apresenta está direcionada ao cientista da religião: é o da dupla pertença comunitária: a primeira é aquela de origem, de onde ele dá sua contribuição

fundamental, seja no âmbito da história, da sociologia, da psicologia, etc; a segunda é a pertença à comunidade dos cientistas da religião. Como entre as duas comunidades o consenso não é sempre fácil, sobretudo quanto ao tema religião, é exigido do(a) pesquisador(a) uma grande envergadura intelectual. O cientista da religião, na primeira comunidade, deverá oferecer argumentos que deem legitimidade e mostrem a complexidade do objeto religião, ao mesmo tempo em que, na segunda comunidade, a dos cientistas da religião, deve validar os métodos próprios das ciências, inclusive da teologia, como adequados para a pesquisa em religião. O amplo leque semântico dos conceitos, somado às experiências de cada pesquisador, pode provocar uma “babel” de linguagens ininteligíveis umas às outras, pois, nesse campo, não são incomuns os embaraços das ciências em diálogo (CAMURÇA, 2008, p. 17).

Para ilustrar com algum exemplo o alcance dos desafios que estamos apontando, vale fazer uma consulta ao já referido *Compêndio de Ciência da Religião*, organizado pelos professores Frank Usarsk e João Décio Passos. Ambos tiveram uma atitude muito coerente e digna, ao convidarem para contribuir na obra parceiros que não compartilham da mesma visão quanto ao escopo epistemológico das CsR, mas que pautam suas pesquisas pela honestidade intelectual. Há linguistas, filósofos, historiadores, psicólogos, antropólogos, geógrafos, teólogos. Se alguma ciência ficou de fora, certamente porque ainda não se consolidou no quadro de pesquisas sobre o fenômeno religioso. Os autores-organizadores afirmam que a intenção da obra é “[...] oferecer aos leitores reflexões sobre como os diferentes métodos e as abordagens se *integram* e não se restringem a um mero funcionamento paralelo, no âmbito de uma disciplina” (PASSOS et USARSKI, 2013, p. 18). No entanto, predomina na obra o “funcionamento paralelo”. As ciências registram o seu testemunho particularizado, dispostas em blocos disciplinares, apesar de dividirem o mesmo espaço, elas não chegam a construir um “espaço comum”. Não se pode dizer que foi construída uma “obra comum”, mesmo tendo sido operacionalizada por várias mãos.

Com isso, não queremos minimizar o valor da iniciativa. Certamente que é um passo importante para a integração querida, e muitos dos relatos demonstram assentimento à proposta interdisciplinar. O pesquisador que deixou registrado no *Compêndio* suas palavras, mesmo não estando de acordo com todo o conjunto, se dispõe como parceiro de diálogo. É notório o fato de que todos tiveram contato prévio com a obra antes da publicação e assentiram a ela. Contudo, pode ser que subjetivamente, cada pesquisador(a) possa ter feito uma experiência de síntese interdisciplinar, mas a obra continua disciplinar.

Para aqueles que julgam que a discussão está encerrada, sugerimos não confundir metodologia própria com assimilação de novos conteúdos ou disciplinas. Devem empreender um estudo sério sobre a interdisciplinaridade e suas exigências, particularmente para o objeto religião. A filosofia pode ser uma parceira de valor na tarefa de definir os conceitos de ciência e de religião, estabelecendo consenso quanto às nomenclaturas dos programas. Esta última tarefa deve ser promovida pelo(a) cientista da religião, também na sua comunidade de origem, a fim de romper com as falácias, preconceitos, rotulações, suspeitas equivocadas, e outros empecilhos ao tema religião em alguns rincões da academia.

Enquanto essas tarefas não chegam a um bom termo, achamos por bem considerar as CsR como um “fato acadêmico”, analogamente à situação em que E. Durkheim considerou em relação à religião como um *fato social*. Uma análise inteligente, pois, a despeito das críticas demolidoras, a religião persistia como um fato, e como tal, não cabia nas classificações de verdadeiro ou falso. A analogia se justifica, pois, por mais que critiquemos a fragilidade epistemológica das CsR, elas existem empiricamente, são um fato que não se pode negar. Seu lugar no cenário intelectual brasileiro já está sedimentado. Seus programas são avaliados pela CAPES, como qualquer outro, considerados epistemologicamente consistentes. Em verdade, isso já foi acontecendo nos congressos da ANPTECRE e SOTER, na medida em que se foram dadas por encerradas questões referentes à epistemologia. Enquanto assim for, a agenda da teologia e das CsR será cumprida, mas não desfrutará daquilo que elas podem oferecer de melhor: a interação entre os saberes.

### **2.3 O lugar da teologia nas ciências da religião**

Uma vez no caminho da interdisciplinaridade, não há razões consistentes para qualquer tipo de resistência à teologia, considerando, especialmente, seu amplo saber acumulado sobre as religiões. A questão que se põe agora é: qual o lugar que é reservado à teologia frente às CsR? Em outros termos, já que o problema fundamental é a relação entre teologia e CsR, cabe investigar qual o conceito de teologia que grassa no meio das pesquisas em CsR. Daqui poderia se completar uma décima tarefa para as CsR, obviamente que em parceria com a teologia.

Dessa maneira, dentro desta formulação de CsR como um *campo (inter)disciplinar amplo*, penso que cabe a inclusão (além de estudos comparados das Religiões, Ciências Sociais, Psicologia da Religião e Fenomenologia), também da Teologia, da Filosofia, com seus modos

singulares de abordagem da religião: especulativo, dedutivo, apriorístico e axiológico (CAMURÇA, 2008, p. 62).

Há uma imprecisão ao se aproximar desta forma a teologia e a filosofia, não obstante sua relação histórica. É comum conceber a teologia como uma filosofia da religião, uma teodiceia, ou mesmo como uma sabedoria. Sabemos, pela história da teologia, que ela não coincide com o universo das ciências *tout court*, mesmo estando na origem de muitas delas. Provavelmente, o que o autor estaria apontando é a distinção entre o caráter mais empírico das ciências humanas, frente à filosofia e à teologia. Especulativo, dedutivo, apriorístico, axiológico. Mas será que essa distinção faz ainda algum sentido? Pode existir algum conceito científico que não seja construído com algum grau de especulação? Pode existir indução sem uma dedução prévia, não tematizada? O próprio fato de ser “empírica”, não implica uma axiologia? Diante dessas questões, devemos tratar as diferenças entre as ciências em termos de epistemologia, de método e objeto. Entre teologia e CsR não pode ser diferente.

A teologia se relaciona com a fé e não com a religião em si, pois a religião como tal, enquanto expressão humana individual ou social relaciona-se com a filosofia primordialmente, assim como com outras ciências quando tratada sob facetas específicas [...] Desde que se aceite que a teologia é uma ciência porque se organiza a partir de um objeto definido e com método próprio e foi capaz de moldar historicamente tudo o que hoje chamamos de cultura ocidental e se ponha a fé entre parênteses, ela pode ser incluída no rol das CsR (MENDONÇA, 2001, p. 120).

Muito perspicaz a percepção de Mendonça. Diferencia religião e fé, como divisor entre CsR e teologia. Nesse sentido, para aqueles que querem a teologia distante das CsR, há um argumento penetrante, a saber, elas não têm o mesmo objeto e o que dá unidade às CsR é o objeto religião e não a fé. Ou, se quisermos, a teologia trata do tema religião apenas tangencialmente, enquanto que para as CsR ele é realmente transversal (FARIA, 2013, p. 660). Mas se os objetos são distintos, como se pode identificar a interdisciplinaridade entre CsR e teologia? É que de alguma forma, a teologia deve se ocupar também da religião, na medida em que a fé se institucionaliza numa religião. Mendonça coloca uma condição, na sequência do seu raciocínio, muito afinada com o método fenomenológico: colocar a “fé entre parênteses”. Isso garantiria à teologia o teor científico suficiente para ter livre trânsito nos programas de CsR. Esta, no entanto, é uma operação delicada, uma vez que o(a) teólogo(a) vive e pensa a sua fé, que é, ao mesmo tempo, a fé da comunidade e de uma Tradição. Pode até colocar entre parênteses a sua religião, sua cultura, sua intenção apologético-missionária,

mas é difícil entender como o(a) teólogo(a) pode colocar sua fé entre parênteses. Além disso, se o teólogo quer estar junto do(a) cientista da religião, é porque sua fé lhe indica, e a razão corrobora, que aquele lugar é importante, para melhor compreensão de sua própria fé e do serviço que esta pode prestar à sociedade. A fenomenologia, que muitas vezes foi acusada de cumplicidade teológica, na situação acima, exige da teologia o que ela não pode oferecer: renunciar à fé. Se esse for o preço a pagar para permanecer junto das CsR, certamente será a teologia que pedirá seu afastamento.

A própria teologia parece justificar-se, enquanto uma ciência a mais da religião do que por aquilo que sempre foi desde que surgiu quando a Revelação bíblica, originária do mundo semítico, se encontrou com o *lógos* grego. Isso pode ocorrer entre pesquisadores das CsR formados nas Faculdades de teologia ou entre teólogos pós-graduados em CsR, algo freqüente no Brasil ( PERSPECTIVA TEOLOÓGICA, 2007, p. 161)

Pelo que diz o editorial da revista, esse lugar - de uma ciência a mais da religião - a teologia não pode acolher. No entanto, insistindo no pensamento do ex-professor e fundador da UMESP, homem experiente o suficiente para compreender a complexidade das questões e as possíveis traições da palavra, pode-se interpretá-lo de outra maneira: ele estaria indicando que a fé do teólogo não pode ser obstáculo na compreensão do fenômeno religioso na sua amplitude. Isso quer dizer que um teólogo procurará evitar, o quanto for possível, aplicar, sem critérios, os conceitos próprios de sua tradição religiosa a uma outra que lhe seja estranha. Ou ainda, encontrando conflito entre sua tradição e outra a ser pesquisada, não pode recusar de procurar entender a tradição que lhe apresenta sua dinâmica, os efeitos na vida do fiel, etc. Estas, sim, são condições legítimas para que a teologia seja acolhida dentro de um programa de CsR. Estar disposta a dialogar com outras ciências e com outras tradições religiosas, buscando evitar que sua própria visão de fé e religião seja empecilho para penetrar com cuidado e respeito no campo da fé e religião alheias.

Entretanto, esse estudo integrado das religiões deve se manter distanciado dos próprios pontos de vista religiosos, sejam esses teológicos, em um sentido cristão. Ou guiados por motivações religiosas de outras tradições (PYE, 2011, p. 17).

Depois do que refletimos, pode-se aproximar o sentido da expressão “manter-se distanciado” de Pye, do sentido da expressão “suspensão da fé” de Mendonça. E assim, garantir um lugar mais confortável para a teologia junto das CsR. Sublinhando o fato de que nunca a teologia poderá ser entendida como uma entre as CsR.

As CsR se debruçam sobre os fenômenos da religião - comunidades religiosas, tradições, rituais, símbolos, doutrinas, mitos e narrativas, crenças,

atitudes morais, comportamentos, organização hierárquica, etc. - buscando compreender os sujeitos e suas razões, mas não se identificando propriamente com o sujeito religioso [...] Isso permite compreender porque se pode fazer Ciência da Religião *de outros* [...] (SUSIN, 1999, p. 99).

Em mais esta definição de CsR, desta vez por um teólogo, vê-se que a teologia tem uma função específica de “identificar-se com o sujeito religioso”. Esse seria seu papel dentro do rol das CsR, despontando a possibilidade de compreensão da realidade a partir de dentro e, se assim for o caso, também de criticá-la e transformá-la. Disso concluímos, e a experiência testemunha, que o teólogo pode ser um cientista da religião, mas o contrário é mais difícil, e é a fé que faz a diferença. A especificidade do conhecimento teológico estaria próximo do que Pich chamou de conhecimento religioso, também chamado conhecimento de fé. Trata-se de um conhecimento experimentado como dado e não produzido.

[...] tenho apenas interesse em abordar a *religião* – e o seu conhecimento próprio - naquele entendimento que Karl Barth entenderia como o único relevante para a *teologia*. Isso se explica por que a religião, afinal, só seria relevante e válida para um tratamento teológico, se ela, essencialmente, surgisse a partir de uma comunicação iniciada por Deus como descrita anteriormente: ainda mais propriamente, a partir de uma comunicação iniciada por tal entidade e pelos mitos que essa entidade sugere (PICH, 2013, p. 145).

O conhecimento religioso se situa entre a oferta divina e a acolhida humana. Somente a teologia tem acesso a esse tipo de conhecimento. Ele é o dado primeiro, a matéria prima da teologia. Em razão disso podemos dizer que existe uma anterioridade histórica da teologia em relação às CsR, mas também uma anterioridade epistêmica. Se o indivíduo ou o grupo explicitam a sua fé de alguma maneira, na forma de conhecimento religioso ou de fé, por mais rude que seja, isso já é um ensaio teológico. Sobre este dado é que trabalharão as CsR. Assim, o rigor acadêmico das CsR é validado pela teologia, que também pode ser acadêmica ou não (SOARES, 2009, p. 210). Segundo Paul Tillich, a teologia indica o *kairos* e as CsR os *kairoi* (RIBEIRO, 2009, p.134). Enfim, enquanto as CsR estão identificadas com o “ateísmo metodológico” na teologia se encontra o “teísmo metodológico” (SOARES, 2009, 171). Nem toda civilização chegou a explicitar o seu conhecimento religioso em termos de teologia. Não obstante, o conhecimento religioso ou de fé, não pode ser ignorado como um acréscimo significativo para as CsR. É nesse ponto que a teologia pode ser uma contribuição necessária para a compreensão ampla do fenômeno religioso, ampliando também nossa concepção de ciência (FONTANA, 2008, p. 183).

Se o conhecimento de fé está no princípio da experiência religiosa, a práxis é o seu fim. As CsR ainda estão muito circunscritas ao ambiente acadêmico, fornecendo a delimitação do fenômeno, mas não necessariamente atuantes na sua transformação (se esse for o caso). Por outro lado, a teologia, como ciência da fé, tem uma longa experiência de conduzir a uma práxis efetiva (PERSPECTIVA TEOLÓGICA, 2007, p. 163). As CsR podem fornecer uma explicação da realidade, mas, a teologia, servindo-se dessas explicações, pode seduzir, motivar, convocar para o compromisso lúcido e equilibrado.

A teologia tem interesse de marcar sua presença entre as CsR. No Brasil isso parece ser uma unanimidade entre os pesquisadores. Se existem focos de resistência, esses estão relacionados ao lugar que a teologia ocupa junto às CsR. Ela não pode ser comparada a uma ciência tal como as ciências sociais, nem com a filosofia, mesmo que recorra a estas ciências para emoldurar o cenário onde atua. É muito difícil para um não teólogo, inclusive o cientista da religião, entender a perspectiva teológica sem se “tornar” teólogo. Pois a teologia só se compreende estando dentro dela.

### **3 A presença da teologia nos programas de pós-graduação em ciências da religião<sup>40</sup>**

Para confirmar o que até agora foi exposto, numa visão rápida, identificamos os programas de pós-graduação em CsR no Brasil e também programas especializados em outras áreas do conhecimento, mas com significativa pesquisa no campo do fenômeno religioso<sup>41</sup>. Deparamo-nos com um amplo número de pesquisas significativas, as quais deveriam ser selecionadas para nossa investigação. O critério de seleção escolhido foi: programas de pós-graduação em CsR que possuam doutorado aprovado pelos órgãos competentes de governo. A fonte de informações foi a página de cada programa na internet,<sup>42</sup> lugar, no qual, os interessados têm o primeiro contato com a instituição. O resultado apontou para os seguintes programas: o da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), o da

---

<sup>40</sup> Os dados que serão apresentados dos programas de pós graduação em CsR foram colhido no período entre agosto de 2012 e julho de 2016. Para dar mais fluência e estética ao texto, nesta seção, as citações de páginas da internet serão remetidas às notas de rodapé.

<sup>41</sup> Foram citados acima o ISER e Debates do NER, acrescenta-se agora para melhor exemplificar, a Revista Semestral do Departamento de Sociologia e Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais FCL – UNESP – Araraquara – *Estudos Sociológicos*, v.18 – n.34 – 1º semestre de 2013. Número dedicado ao estudo sociológico do fenômeno religioso, cujos artigos poderiam ser publicados em um periódico de Ciências da Religião sem nenhuma restrição. Na mesma revista existem outros artigos esparsos tratando do tema religião.

<sup>42</sup> Os programas nem sempre mantêm atualizadas as páginas na internet. Com isso iniciativas significativas podem não estar contempladas.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), o da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), o da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), o da Universidade católica de Pernambuco (UNICAP), o da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e o da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MINAS).

Os programas de CsR nasceram de um grupo de estudiosos, em muitos casos teólogos(as), interessados(as) no tema religião e na medida em que iam produzindo material qualificado e reconhecido, foram formatando um programa próprio, agregando mais docentes com titulação reconhecida, obtendo, a partir desses e de outros critérios fornecidos pela CAPES, condições legais para o funcionamento enquanto programa de graduação ou de pós.<sup>43</sup>

Conforme tivemos oportunidade de mostrar, as nomenclaturas dos programas divergem, implicando formas distintas de encarar a religião, a ciência, a relação entre elas e também com a teologia. O termo “Ciências da Religião” predomina, exceto na UFJF que assume a terminologia Ciência da religião e na UFPB que usa o termo Ciências das Religiões. Na PUC-SP, há um fato curioso: apesar do programa ser intitulado Ciências da religião (provavelmente por ter sido assim aprovado), na descrição dos objetivos e nos tópicos seguintes, usa-se o termo Ciência da Religião.<sup>44</sup> Não pensamos que seja apenas uma questão de estilo redacional, pois nestas apresentações predominam o rigor e a precisão na linguagem, mesmo em detrimento do estilo. Existe uma concepção a respeito do objeto e do método que tem nuances diferentes segundo a nomenclatura escolhida.

### 3.1 A diferenciação da teologia

O distanciamento crítico da teologia está muito presente na descrição dos programas, seja na apresentação inicial ou dos objetivos. Frequentemente, como forma de expressar o

---

<sup>43</sup> A UFJF é uma das pioneiras universidades *públicas* no Brasil a manter um curso de graduação e o programa de pós-graduação (mestrado e doutorado) em Ciência da Religião. Nela, a iniciativa de se compor um programa de pós-graduação começou com a graduação, enquanto nas demais instituições, a proposta nasceu e permaneceu com a pós-graduação. Hoje, além da UFJF, a UFPB mantém a graduação, o mestrado e o doutorado em CsR.

<sup>44</sup> Conf. para PUC-SP em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao> Acesso em 01/10/2013. Para a UFJF <http://www.ufjf.br/ppcir/> Acesso em 11/11/13. Para PUC-Goiás [http://www.cpgss.ucg.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.ucg.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7) Acesso em 09/11/2013. Para UMESE <http://www.metodista.br/posreligiao/posreligiao/sobre> Acesso em 9/11/2013. Para UNICAP, disponível em <http://www.unicap.br/home/doutorado-em-ciencias-da-religiao/> acesso em 24/07/2016. Para a UFPB, disponível em <http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/?secao=1> acesso em 24/07/2016. Para a PUC – Minas <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=curso&pagina=4100&codigo=51> Acesso em 24/07/2016.



ideal de cientificidade, desvinculando-se da confessionalidade teológica por não tratarem questões a respeito da “verdade” dos fenômenos. Pinçamos algumas destas passagens: na PUC-SP,

O Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião [...] Investigando-o sistematicamente em todas as suas manifestações sem que se questione sua *validade teológica*, ou seja, nesta área do conhecimento não se questiona a "verdade" ou a "qualidade" de uma religião, pois todas se apresentam igualmente<sup>45</sup>.

Nesse programa, tal como está anunciado, é possível perguntar: qual é o lugar da teologia, uma vez que a validade teológica não é posta em questão? Parece que nesse programa, que tem no seu corpo docente, boa formação teológica, não há lugar para o teólogo. Na PUC-GOÍÁS, ao falar das características *epistemológicas* do programa, explicita: “O termo “Religião” *não é dogmático ou doutrinal*; indica para o objeto de estudo, qual seja, o fenômeno religioso acessível à análise metodológico-científica”.<sup>46</sup> Por que o “dogmático ou doutrinal” se afastam do método e da ciência? Eles também não fazem parte do fenômeno religioso? Na UFJF, até 11/11/2013, encontramos: “Atender a demanda de conhecimentos sobre o tema da religião, estimulando a reflexão sistemática e a produção de pesquisas numa perspectiva pluridisciplinar e *não-confessional*”<sup>47</sup> (*Todos os grifos nossos*). Hoje o programa, na sua página inicial dispensou a apresentação e o histórico, disseminados na diversidade de interesses e perspectivas entre as linhas de pesquisa e os respectivos projetos. Esta formatação mais recente espelha melhor a diversidade e especifica sem titubeios, o lugar da teologia dentro do programa.<sup>48</sup> O programa da UFPB é focado na questão do diálogo e da tolerância religiosa. Não se menciona nenhuma ciência em especial, tampouco a teologia, nem método. De maneira geral todos os problemas tocam nesse tema. O que não se vê explicitado é que o problema do diálogo e da tolerância religiosa não é um problema de ciência humana, mas de teologia. Qualquer outra ciência pode demonstrar ou identificar traços da fecundidade do diálogo inter-religioso, nesta ou naquela religião. Contudo, se isto não tiver inscrito na experiência de Deus que cada religião comporta, então, pouco valerá os esclarecimentos

---

<sup>45</sup>Disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao>. Acesso em 24/07/2016. Esta é a única referência à teologia que aparece na Home Page do programa.

<sup>46</sup>Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7). Acesso em 24/07/2016.

<sup>47</sup>Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/> Acesso em 24/07/2016.

<sup>48</sup>Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/> Acesso em 24/07/2016.

vindo de outras ciências. O diálogo inter-religioso não acontece apenas no nível de idéias, mas de experiências vividas no interior de cada religião.<sup>49</sup>

O programa da UNICAP tem um diferencial, pois na mesma universidade existe a pós-graduação (apenas mestrado) em teologia, onde se intercambia o corpo docente. É de se supor que a teologia tem um lugar de destaque. No entanto, no seu objetivo se concentra na relação entre religião e sociedade. Põe em destaque a proposta interdisciplinar do curso. Porta de entrada para diversos saberes e ciências, entre eles a teologia.<sup>50</sup>

O programa da PUC-Minas, no objetivo geral, destaca a relação entre religião e cultura, mas no objetivo do doutorado concentra-se na formação de pesquisadores do campo religioso. Esse objetivo fica confirmado no “perfil do egresso” e nas razões para se ampliar mais uma pós-graduação em CsR.<sup>51</sup>

Exceto por alguns focos, não se nota uma resistência aguerrida contra a teologia, sobretudo se pensarmos que os docentes, em sua maioria, tiveram em sua formação alguma passagem significativa pela teologia. Se no seu itinerário de consolidação, as CsR passaram por uma afirmação por negação com respeito à teologia, esta etapa perdeu sua relevância na medida em que os programas foram se tornando autônomos e reconhecidos, como um campo de pesquisa bem definido. Isso fica transparente no programa da UMESP, além da recente mudança na apresentação do programa da UFJF, e os programas mais recentes (da UFPB, da UNICAP, da PUC-Minas) onde não se encontra afirmação de *não-confessionalidade*, mas simplesmente a apresentação positiva do programa.

Se dois dos programas de pós-graduação em CsR observados permanecem com expressões que marcam o caráter “não-confessional”, esse fato pode ter suas raízes no início das CsR, momento em que se necessitava marcar a distância da reflexão realizada fora do raio de influência eclesial. Em razão disto se pode entender que, mesmo sendo óbvio que um curso laico, tal como o das CsR em todos os níveis, seja não-confessional, haja necessidade de sublinhar este aspecto em algum momento de sua apresentação. Um curso de pós-graduação em antropologia social não tem necessidade de afirmar sua não-confessionalidade. O curso de CsR quando sublinham o óbvio, pode se ver aí a insistência em diferenciar-se da teologia, mesmo que isso não signifique, conforme veremos, uma ojeriza institucionalizada.

---

<sup>49</sup> Disponível em <http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/?secao=1> acesso em 24/07/2016.

<sup>50</sup> Disponível em <http://www.unicap.br/home/doutorado-em-ciencias-da-religiao/> Acesso em 24/07/2016

<sup>51</sup> Disponível em <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=curso&pagina=4100&codigo=51> Acesso em 24/07/2016.

### 3.2 A presença da teologia

O primeiro sinal da presença marcante da teologia nos programas de pós-graduação em CsR, reafirma-se, está na formação do corpo docente. Em quase todos os programas há o predomínio de doutores em teologia, sendo que alguns dos que têm doutorado em outra área, possuem alguma passagem pela teologia ao longo de sua formação. Isto é muito comum na PUC-GOÍÁS e na UMESP, onde a maioria dos professores são doutores em CsR, boa parte pela própria instituição, no entanto, com graduação ou pós-doutorado em teologia. Esse quadro poderá mudar, na medida em que os cursos de Graduação em CsR forem ganhando espaço nas faculdades, tendência cada vez mais presente nos programas já estabelecidos. O programa da UFPB tem no corpo docente apenas um teólogo como professor colaborador e uma professora doutora em CsR.<sup>52</sup>

A questão da interdisciplinaridade, conforme constatado, é decisiva para cumprir os objetivos propostos pelos programas. Além de ser a porta de entrada para a teologia também. Quase sempre existe uma citação explícita a respeito da interdisciplinaridade, seja na apresentação do programa, seja nas linhas de pesquisa, seja nos projetos. Quando não é citada, está pressuposta como condição de possibilidade de levar a termo a atividade prevista. A explicitação ou nomeação como “interdisciplinar” é relevante, pois, só assim, ela pode ser incluída entre os critérios de avaliação do programa ou de suas atividades. Abaixo temos alguns exemplos:

A estrutura curricular da UMESP está dividida em Áreas de Concentração, Linhas de Pesquisa e Disciplinas. Na área *Linguagens e religião* encontramos a descrição:

Estudo de textos, símbolos, mitos, ritos, práticas das religiões, assim como de sistemas doutrinários a partir de sua linguagem e articulação próprias por

---

<sup>52</sup> Para UFJF, disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/docentes/> Acesso em 24/07/2016, para PUC – SP disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao#corpo-docente>, acesso 24/07/2016. Para PUC-GO, disponível em [http://www.cpgss.ucg.br/home/secao.asp?id\\_secao=646&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.ucg.br/home/secao.asp?id_secao=646&id_unidade=7) Acesso em 24/07/2016. Para UMESP disponível em <http://www.metodista.br/posreligiao/corpo-docente> acesso 24/07/2016. Para PUC-Minas disponível em <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=docente&pagina=4104> acesso em 24/07/2015. Para UFPB disponível em <http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/?secao=14> acesso 24/07/2016. Para UNICAP disponível em <http://www.unicap.br/home/doutorado-em-ciencias-da-religiao/> acesso em 27/07/2016. Para PUC-Minas disponível em <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=docente&pagina=4104> acesso em 24/07/2016.

meio de métodos das ciências da linguagem, da hermenêutica, da *teologia*, da filosofia, da história e da antropologia<sup>53</sup> (*Grifo nosso*)

As duas linhas de pesquisa dessa área apresentam nítida presença teológica no próprio enunciado: Linha 1 – *Literatura e religião no mundo bíblico*; linha 2 – *Teologia das religiões e cultura*.

Na disciplina obrigatória da área supracitada:

*Linguagens da Religião: questões epistemológicas*

Estuda, em perspectiva *inter e trans-disciplinar*, as questões epistemológicas e metodológicas envolvidas na interpretação das expressões religiosas na sua diversidade literária, histórica, geográfica, cultural, gestual, oral e visual. Contempla uma introdução às principais abordagens metodológicas pertinentes à temática, tais como: filologia, exegese, hermenêutica filosófica, semiótica e *teologia*<sup>54</sup> (*Grifo nosso*).

Existem ainda disciplinas optativas de nítido conteúdo teológico, entre elas é de destaque, para um programa de CsR, a seguinte disciplina: *Questões de método em Teologia*.

Outra área de pesquisa: *Religião, Sociedade e Cultura* tem o enunciado:

Estudo, em *perspectiva interdisciplinar*, das múltiplas interfaces que se estabelecem entre a sociedade, a cultura e o campo religioso – instituições, movimentos, organizações, práticas e experiências religiosas –, com a utilização de instrumentais das ciências sociais, da história, da economia, da psicologia, da pedagogia, da *teologia* e da filosofia<sup>55</sup> (*Grifo nosso*).

Nesta área predominam mais questões de método de estudo das CsR, com incidência menor de aspectos teológicos. A UMESP, pelas observações que já fizemos, é um caso particular, pois, encontramos fartas referências, tanto à interdisciplinaridade quanto à teologia. E é também onde encontramos a expressão transdisciplinaridade.<sup>56</sup>

Na PUC-GOÍÁS observamos, no decorrer da pesquisa, que houve uma alteração na apresentação do programa:

Desenvolve a *interdisciplinaridade* no campo extenso das ciências da religião, recorrendo ao instrumental teórico fornecido, sobretudo pelas *ciências humanas*: teorias literárias, da linguagem, da cultura, de gênero,

---

<sup>53</sup> Disponível em <http://www.metodista.br/posreligiao/posreligiao/estrutura-do-programa/linguagens-da-religiao>. Acesso em 24/07/2016.

<sup>54</sup> Disponível em <http://www.metodista.br/posreligiao/posreligiao/estrutura-do-programa/linguagens-da-religiao>. Acesso em 24/07/2016.

<sup>55</sup> Disponível em <http://www.metodista.br/posreligiao/posreligiao/estrutura-do-programa/religiao-sociedade-e-cultura> Acesso 24/07/2016.

<sup>56</sup> Não tratamos da transdisciplinaridade, mas é uma exigência interna da interdisciplinaridade. Aqui aparecem os chamados “temas transversais”.

historiográficas, das ciências sociais, *da teologia, da exegese*, da filosofia, da psicologia e da pedagogia <sup>57</sup> (*Grifo nosso*)

Em formulação posterior, a apresentação do programa diz:

O Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião - Mestrado e Doutorado - tem por objetivo incentivar a pesquisa e a produção científica sobre o fenômeno religioso em sua constituição epistemológica, cultural e sua significação como fato social; promover a formação científica aprofundada de docentes e pesquisadores (as) para uma melhor compreensão das formas históricas da religião e de sua interação com a cultura e as transformações sociais.<sup>58</sup>

Entre uma e outra formulação a expressão “interdisciplinaridade” dá lugar a uma formulação mais focada no fenômeno religioso. Lembremos que a expressão religião como “fato social” é de E. Durkheim e tinha intenção de equiparar o fato religioso com o fato científico. Tal como está, o programa poderia ser realizado sem a presença da teologia. Contudo na apresentação das características, ao descrever a especificidade do programa aparece a expressão “Bíblica e ciências afins” que é típica de uma cultura ocidental cristianizada e abre, de forma velada, espaço para a inserção da teologia.

O PCR integra-se em seu meio ambiente:

- prestando serviços de formação e assessorias para identificar, compreender e respeitar a pluralidade de manifestações religiosas, contribuindo para o diálogo ecumênico, inter-religioso e científico;
- participando de decisões e produções de saber dentro e fora do espaço acadêmico. - - O específico do PCR é contribuir com o suporte científico para compreender as expressões religiosas em seu meio ambiente, através da sociologia, antropologia, Bíblia e ciências afins.<sup>59</sup>

Na sequência, a página do programa esclarece os termos utilizados e aí volta a aparecer a interdisciplinaridade e, dentro dele, a presença da teologia ao lado de outras ciências. Omitimos os trechos que não são relevantes para o aspecto que estamos estudando.

- O termo “Ciências” indica para a dimensão científico-cultural do fenômeno religioso e suas múltiplas leituras e metodologias de abordagem. Isso implica na postura interdisciplinar do mestrado (sociologia, antropologia, psicologia, teologia, filosofia, história...).
- A multidisciplinaridade em diálogo fica evidente na área de concentração: Religião Cultura e Sociedade.

---

<sup>57</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/index.asp?id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/index.asp?id_unidade=7) Acesso em 24/07/2016.

<sup>58</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7) Acesso em 07/07/2015.

<sup>59</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7) Acesso em 07/07/2015.

- A busca por construir paradigmas epistemológicos e práticos críticos e questionadores de processos sociais, culturais e religiosos que alienam e oprimem é central e constante.<sup>60</sup>

O programa está estruturado em uma grande área de concentração e três linhas de pesquisa. Todas mencionam o estudo da religião associado a “disciplinas afins”. Nesse ponto a teologia pode ganhar espaço. Onde poderemos encontrar uma porta aberta para a teologia no programa é na linha de pesquisa “Religião e literatura sagradas” e, mais especificamente, na disciplina homônima que traz o seguinte texto:

Literatura Sagrada das Religiões; Métodos de Interpretação de Textos Sagrados; Hermenêuticas; Religião e Sociedade na Literatura Hebraica; Religião e Sociedade na Literatura dos Cristianismos Originários; Literatura Sagrada e Relações de Gênero; Literatura Sagrada Comparada; Religiões e Mitologia.<sup>61</sup>

Percorrendo os temas das teses defendidas desde o ano de 2007, notou-se de fato que, a literatura sagrada é o lugar onde a teologia se abriga no programa. A teologia sistemática e moral podem ser incluídas no termo “disciplinas afins” das linhas de pesquisa e em algumas disciplinas.

A PUC-GOIÁS promove a cada dois anos um congresso internacional de Ciências da Religião. Nas suas versões até hoje há sempre um espaço reservado para a teologia. Seja no campo da literatura sagrada, seja no campo do pluralismo religioso e consequente diálogo inter-religioso. Desde 2007 esses congressos trouxeram para debate os seguintes temas: “O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural”, “Novas tendências em Sociologia da Religião”, “Mitologia e Literatura Sagrada”, “Pluralismo religioso e teologia”, “Religião na mídia a mídia na religião”, “Transformação social, economia e literatura sagrada”, “Religião: entre o espetáculo e a intimidade.”<sup>62</sup>

Uma iniciativa interessante na linha da interdisciplinaridade é o seminário interdisciplinar de caráter obrigatório para todos os pós-graduandos. Nesta atividade, os debates são conduzidos segundo o tema de pesquisa de cada um, normalmente liderado por um professor convidado, que apresenta uma visão integral das disciplinas envolvidas na pesquisas sobre religião.

---

<sup>60</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7)  
Acesso em 07/07/2015.

<sup>61</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7)  
Acesso em 07/07/2015.

<sup>62</sup> Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=1962&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=1962&id_unidade=7)  
Acesso em 24/07/2016.

A UFJF sinalizava a “perspectiva pluridisciplinar” no enunciado de seus objetivos. Conforme assinalamos, houve uma mudança na organização do programa. Agora são quatro linhas de pesquisa: Abordagens filosóficas e psicológicas da religião; Campo religioso brasileiro; Religião e espaço público; Religiões e diálogo.

*Abordagens filosóficas e Psicológicas da Religião.*

Esta linha de pesquisa aborda autores que, no âmbito da psicologia e da filosofia, buscam um *diálogo com* a religião ou a *teologia*; mais precisamente, pensadores que articulam a busca existencial pelo sentido e a experiência religiosa nas suas mais diversas manifestações<sup>63</sup> (*grifos nossos*).

A interdisciplinaridade está pressuposta na expressão “diálogo”. Para levar a termo sua proposta, esta linha de pesquisa é composta de um projeto: *Filosofia e teologia*, cujo título é significativo e dispensa maiores desenvolvimentos. Outra linha de pesquisa: *Religiões e diálogo* tem o seguinte enunciado:

Esta linha de pesquisa visa abordar as distintas reflexões realizadas no âmbito da *teologia*, da fenomenologia e das religiões comparadas envolvendo a temática do diálogo e do pluralismo religioso, bem como dos novos desafios religiosos que acompanham a modernidade plural <sup>64</sup> (*Grifos nossos*).

Dentro desta linha de pesquisa encontramos os seguintes projetos: *Buscadores de diálogo, Ecumenismo, Estudos de mística cristã e islâmica, pluralismo e diálogo*. Todos eles com nítida intercessão com a teologia, apesar de não se encontrar o termo teologia com a frequência comum.<sup>65</sup>

Em nossa percepção, a reformulação da página do programa sublinha a dimensão de estudos de religião, em relação à formulação anterior na qual as referências explícitas à teologia eram mais abundantes. Do início ao fim o programa pressupõe a presença da teologia, mas, nesta repaginação, o programa ganhou um feição mais apropriada para um curso de CsR. Está evidente que não se pode fazer CsR sem teologia e sem interdisciplinaridade, mas está da mesma forma evidente que o conceito de interdisciplinaridade não está suficientemente claro, e o conceito de teologia pode sofrer variações, adaptações ou equívocos, conforme a linha ou projeto de pesquisa. Isso se nota quando se fala de teologia. O termo aparece associado ao termo religião, dando a idéia de que esta proximidade física pode ser sinal de equivalência semântica.

---

<sup>63</sup> Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/pesquisa/linha-afpr/> Acesso 24/07/2016.

<sup>64</sup> Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/linhas-de-pesquisa/> acesso em 24/07/2016.

<sup>65</sup> Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/pesquisa/linha-rd/> Acesso em 24/07/2016.

A PUC-SP apresenta seu programa numa total austeridade quanto a expressões que se aproximem da teologia, de forma explícita e positiva. O mesmo acontece com a interdisciplinaridade, substituída pela expressão multidisciplinaridade. No histórico do programa: “Criado em 1978, o Programa de Ciência da Religião visa investigar as manifestações do religioso, em uma perspectiva *multidisciplinar*, e de acordo com metodologias consagradas desta área de conhecimento [...]”<sup>66</sup> E volta mais uma vez aos objetivos do programa: “Contribuir para o desenvolvimento de um novo paradigma *multidisciplinar* que supere a fragmentação e a precariedade de uma área de conhecimento na qual a fundamentação se mostra insuficiente”.<sup>67</sup>

A menção explícita à teologia aparece em alguns grupos de pesquisa do programa reconhecidos pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento científico e tecnológicos): NEMES – Núcleo de Estudos em *Mística e Santidade*, que com suas respectivas linhas de pesquisa se propõe:

Estudar as categorias *teológicas* de mística e santidade no universo abraâmico, no neo-platonismo pagão e hermetismo antigo, a partir das frentes metodológicas que constituem o campo das ciências da religião, em especial, filosofia, psicologia, *teologia*, história, literatura e arte. Reflexão sobre as questões que transitam entre a moral, a *teologia* e a filosofia nas tradições apontadas no primeiro tópico. Como consequência, uma *verticalização da reflexão epistemológica* em ciências da religião. O grupo publica a Revista Agnes, Cadernos de Pesquisa em Teoria da Religião. Seu objetivo é tornar-se um espaço de debate e reflexão teórica acerca da religião, mística e santidade, com recortes metodológicos nas diversas áreas que compõem o espectro disciplinar das Ciências da Religião, a saber: a filosofia, a *teologia*, a psicologia, as ciências sociais, as ciências biológicas, a crítica literária e a arte<sup>68</sup> (*Grifos nossos*).

Ainda na PUC-SP, encontramos entre os docentes dois grupos de pesquisa significativos teologicamente. O primeiro intitulado “Nexo da teologia e da Ciência da Religião e o Desafio da Modernidade” e o segundo, “O mistério da iniquidade – o pensamento de Andrés Torres Queiruga”. O nome de Queiruga está definitivamente marcado nas páginas da teologia contemporânea. Seguem descrições, ambas na mesma página do programa:

---

<sup>66</sup> Disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao> Acesso em 24/07/2016.

<sup>67</sup> Disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao> Acesso em 24/07/2016.

<sup>68</sup> Disponível em <http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0071701XN5DQOB#linhapesq> Acesso em 14/03/2014. Tentamos atualizar esse dado, mas o site estava em manutenção. Acharmos por bem manter o dado que, mesmo passado, é significativo.



Muitos textos de Ciências da Religião excluem a *teologia* de seu espectro disciplinar. O projeto procura entender as causas desta postura, e recentes respostas a ela. A hipótese é de que há pelo menos duas formas religiosas na modernidade que se opõem nesse debate: a tradicional, derivada do Cristianismo, que entende religião como algo na raiz das formas culturais e do conhecimento, e a outra, moderna, que postula uma esfera não-religiosa a partir da qual se pode analisar a religião.

O projeto consiste numa revisão bibliográfica da fortuna crítica de T. Queiruga, em duas etapas: elaborar a tradução de seu último trabalho [Repensar el Mal] para o português, a ser publicada em 2011; e redigir um comentário crítico, que exporá a dependência do pensamento queiruguiano da proposta de Leibniz e sua distância do Kant de *A religião nos limites da razão*, para sugerir alguns ajustes que podem ser feitos a esse pensamento a partir da hermenêutica latino-americana conhecida como *teologia da libertação*.<sup>69</sup> (*Grifos nossos*).

A PUC-SP salienta o perfil do egresso na página do programa, uma preocupação com a *práxis* do(a) cientista da religião, na qual se pode valer de métodos das ciências humanas e colaborar na tarefa da teologia.

O mestre ou doutor formado pelo Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião está habilitado a exercer uma carreira como pesquisador e professor na área, em cursos de graduação e pós-graduação, em institutos de pesquisa e estatística, podendo oferecer seus conhecimentos em várias áreas afins, como a *teologia* (cursos de graduação), a história, as relações internacionais (diplomacia), o jornalismo e a educação (nesta última, principalmente na formação de docentes para o ensino religioso). Além disso, a consultoria do cientista da religião é cada vez mais requisitada em ONGs dedicadas à promoção social e ao diálogo interreligioso, em empresas e serviços voltados para o turismo religioso e afins. Também começa a despontar uma demanda para a atuação prática do cientista da religião na área judiciária, na mediação de conflitos<sup>70</sup> (*Grifos nossos*).

Esta é uma questão delicada, trata-se do “para que serve?” De fato, toda ciência deve preocupar-se com a repercussão social de sua atividade. Não se trata de um simples utilitarismo, mas de um serviço que se quer prestar. É necessário perguntar se estas atividades especificam, de fato, o serviço a ser prestado pelo cientista da religião. Nessa lista não poderia se adequar um sociólogo da religião, um antropólogo da religião ou outro? Talvez a grande “utilidade” das CsR, e isso não é pouco, é, repetimos, agrupar o que de melhor se produz no campo do estudo das religiões. Campo, esse, onde se definem os sentidos e o Sentido, razão de viver e de morrer de pessoas e grupos.

<sup>69</sup> Disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao#pesquisas-dos-docentes> Acesso em 24/07/2016.

<sup>70</sup> Disponível em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao#apresentacao> Acesso em 24/07/2016.

Em todas as áreas, linhas e projetos de pesquisa se pressupõe, quando não se menciona explicitamente, a interdisciplinaridade, sinal importante para a inclusão da teologia juntos das demais ciências. Contudo, nota-se um decréscimo de projetos específicos de teologia cristã: na PUC-Minas persistem dois, versando sobre o Vaticano II.<sup>71</sup> Nos programas mais recentes não se encontram disciplinas relacionadas ao estudo da bíblia ou de mística comparada, “presença obrigatória” nos programas mais antigos. Pode isto significar maior autonomia com relação à teologia e à formação dos docentes em áreas voltadas para as CsR.

Percorrendo os temas das teses defendidas e os artigos publicados nos periódicos dos programas, fica evidente o caráter multidisciplinar dos programas, com uma presença discreta, mas significativa da teologia. Os trabalhos desenvolvem um ou mais aspectos do diálogo inter-religioso, dos protestantismos, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo, do budismo e de outras expressões religiosas lidas a partir da teologia, filosofia da religião, da sociologia da religião, da psicologia da religião, da história das religiões e outras. Há lugar para tudo e para todos, desde que o estudo se dedique ao fenômeno religioso, cumprindo o objetivo dos programas. Infelizmente, esta riqueza de pesquisas multidirecionadas, ainda se apresenta fragmentada do ponto de vista temático. Haveria que se fazer um trabalho de “sintonia fina”, investigando as metodologias empregadas, para verificar como a interdisciplinaridade se faz presente. Contudo, esse ponto nos levaria a detalhes de grande minuciosidade. Sentimos falta de trabalhos e/ou artigos com co-orientação ou co-autoria. Apesar de que devemos considerar que os docentes do programa, com frequência, dominam muito bem a estrutura conceitual de uma ou mais ciências, além daquela da qual é um reconhecido especialista.

Em 2010 e 2012, a UFJF e a UMESP, respectivamente, foram agraciadas com o prêmio CAPES de tese. Um vivo reconhecimento da instituição avaliadora, da comunidade acadêmica e, por extensão, da sociedade. O interessante é que, ambas as pesquisas, realizadas com metodologias que envolvem a sociologia e a filosofia principalmente, têm no seu escopo um vivo diálogo com o pensamento teológico. Os exemplos nos permitem generalizar e afirmar que para a CAPES, a interdisciplinaridade é um critério significativo, e que as CsR, na medida em que conseguem estabelecer esse diálogo frutuoso com outras ciências, fazem valer e justificar sua presença e reconhecimento acadêmicos.

---

<sup>71</sup> Disponível em <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=projeto&pagina=4108&codigo=51> Acesso em 24/07/2016.

As balizas metodológicas que os programas de pós-graduação em CsR estabeleceram, (ou pelo menos anunciam), por força da natureza de seu objeto, convergem para a interdisciplinaridade, encontrando respaldo no órgão avaliador do MEC. Esse, por sua vez, na lida com diversas áreas do conhecimento, vem avançando na convicção de que a religião (depois falaremos da teologia) merece um tratamento à altura da sua complexidade, e a resposta vem refletida no nível das produções que nascem dentro dos programas acadêmicos, onde a teologia é presença indispensável.

#### **4 Ciências da religião no sistema CAPES <sup>72</sup>**

A entrada no sistema CAPES está relacionada à sobrevivência acadêmica de qualquer curso ou programa. O empenho e rigor nas produções, na formação do corpo docente e discente, nos intercâmbios intelectuais, na organização administrativa, qualificação e democratização do saber, o triplo investimento em ensino, pesquisa e extensão, resultam em avaliações positivas crescentes, e, obviamente, no acesso a recursos financeiros que, por sua vez, possibilitam mais investimentos e qualificação do programa.

Conforme já foi apontado, até pouco tempo atrás, a árvore do conhecimento situava os programas de CsR ao lado da teologia e dentro da grande área filosofia. A partir de outubro de 2016, teologia e CsR continuam juntas, mas dentro de uma nova área chamada teologia . Na formação anterior, sabendo das distâncias entre estas três áreas, no que tange às especificidades de sua produção científica, era causa de espanto a ausência de uma “pane” epistemológica, uma vez que os critérios de apreciação eram equânimes para saberes que têm suas diferenças bem marcadas. Na formação atual ainda existem questões indefinidas que exigem a continuidade do debate, que visa manter CsR e teologia juntas, sem destituir o que é próprio de cada uma, ou seja, as respectivas epistemologias. A nova configuração da árvore continua desconhecendo as idiossincrasias disciplinares e epistemológicas.

Dentro dos programas há insatisfações, ainda discretas, mas sempre presentes. O desconforto só não é maior porque tanto a teologia quanto as CsR entendem que já é uma grande conquista o fato de serem reconhecidas com o fomento do órgão público.

Embora locatárias da mesma subcomissão da área de conhecimento da Filosofia, teologia e Ciência da Religião não vêm como óbvia tal aproximação e há mesmo movimentos de cá e de lá para pleitear junto ao

---

<sup>72</sup> Como CsR e teologia dividem a mesma área no sistema CAPES, nesse item deveremos mencionar obrigatoriamente, os dois tipos de programas, procurando retardar, o quanto for possível, o conteúdo específico da teologia que ocupará o segundo capítulo.

MEC uma real separação das áreas. No entanto, caberia perguntar sobre a presença legítima da teologia no espectro multidisciplinar da Ciência da Religião? E essa, por sua vez, não comporia uma das disciplinas auxiliares de um curso moderno de teologia? (SOARES, 2009, p. 201).

Esses focos de insatisfação ainda permanecerão, o que vem a seguir continua sendo válido, mesmo sendo registrado na perspectiva da situação anterior entre teologia e CsR. Julgamos importante que as equipes responsáveis da CAPES e da CNPq se aproximem mais amiúde de instituições como a SOTER, ANPTECRE, ABHR e outras congêneres.

A Ciência da Religião foi instituída em Programas de Pós-Graduação sem operar rupturas epistemológicas nítidas com a teologia, sendo abrigada (legitimada) de modo ainda não nominal sob a área da Filosofia na esfera da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) do Ministério da Educação. Nesse sentido, ainda aguarda sua cidadania plena nessa esfera e, por conseguinte, no campo comum das ciências institucionalizadas nas instâncias acadêmico-políticas (USARSKI, 2013, p. 52).

Ora, como um programa que aguarda a sua cidadania pode ser avaliado positivamente? Tenha ou não razão, as palavras de Frank Usarski convidam a traçar um contorno epistemológico mais nítido entre teologia e CsR, sem ferir a legítima interdisciplinaridade, mas, ao contrário, para que ela se dê de forma mais saudável.

Pelas informações que se encontram na página da CAPES na internet,<sup>73</sup> dentre os critérios de avaliação, a interdisciplinaridade praticada em qualquer programa é fator de destaque. E isso nos interessa de perto. Ora, qualquer programa que pautar sua proposta de trabalho pela interdisciplinaridade ganha a simpatia do órgão avaliador, e mais, da própria sociedade, uma vez que se presta um serviço à unidade do saber.

Os programas de CsR, apesar das variantes, multi, pluri ou interdisciplinar, contemplam o mesmo horizonte, a saber, o da integração das disciplinas que se debruçam sobre o fenômeno religioso. Se, de fato, a interdisciplinaridade fizer parte do núcleo que dá razão de ser às CsR, o caminho possível para a área teologia/ciências da religião, é o de total clareza quanto aos seus estatutos epistemológicos, fundados na literatura já existente, e no capital intelectual acumulado, sobretudo, pelas CsR.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Para aprofundamento específico no contexto da universidade: BURSZTYN, Marcel. A institucionalização da interdisciplinaridade na Universidade. In: *Liinc em revista*. v.1, n.1, março 2005, p. 38-53. Disponível em <http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/issue/view/23> Acesso em 07/02/2014. (Texto impresso não disponível).

<sup>74</sup> Ver documento comunicado 0004/2012 sobre a interdisciplinaridade na subcomissão teologia [http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/Interdisciplinaridade\\_teologia.pdf](http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/Interdisciplinaridade_teologia.pdf) Acesso em 05/02/2014. Ver também na página da CAPES na internet o pedido da subdivisão e sua recepção

A CAPES abriu uma “área multidisciplinar” desde 1999, que a partir de 2008 passou a ser chamada de “interdisciplinar”<sup>75</sup> e a dedicação de um volume significativo de páginas ao tema da interdisciplinaridade no *Plano Nacional de Pós-Graduação* (PNPG 2011-2020), no interior do qual se listam de forma muito sintética e clara os critérios, avanços e desafios de uma proposta interdisciplinar;<sup>76</sup> além de uma convocação a todos os coordenadores de programas de pós-graduação para debater o tema de 27 a 29 de novembro de 2012.<sup>77</sup> É a área que mais cresce nos últimos anos, justamente por favorecer a aglutinação de forças dispersas que sozinhas não teriam condições de constituírem um programa de pós-graduação. É a experiência acumulada com esta área que provocou a expansão da reflexão sobre a interdisciplinaridade, impondo-se como uma orientação necessária a todos os programas.<sup>78</sup> Todos esses dados vêm corroborar para que, a pretensão de fundar uma epistemologia interdisciplinar para as CsR seja muito bem-vinda, segundo as orientações da CAPES.

Por força dessas razões, talvez se possa pensar, e debater, mais uma tarefa para as CsR - acrescida às nove anteriormente sugeridas - . Não seria conveniente uma aproximação das CsR com a área interdisciplinar, tão apreciada pela CAPES? Aí nos parece que elas encontrariam uma grande afinidade. Isso implicaria, inclusive, num impulso maior quanto à inclusão da teologia, bem como das ciências que ainda estão ensaiando incursões para dentro do fenômeno religioso. Poderiam ainda, encontrar elementos teóricos para fundamentar a interdisciplinaridade dentro dos programas de CsR.

Os órgãos de governo que financiam a Pós-Graduação brasileira e a agência responsável pela avaliação do sistema – a CAPES – estarão às voltas, na nova década, com a Grande *Área Multidisciplinar*, uma área da pesquisa caracterizada pela *expansão acelerada*, vista por muitos como algo crítico e preocupante; mas que, reconhecidamente, abarca, naquelas experiências bem

---

empática mas não efetiva: Disponível em [http://www.capes.gov.br/images/Relatório\\_sem\\_acomp-2012\\_44\\_filo.pdf](http://www.capes.gov.br/images/Relatório_sem_acomp-2012_44_filo.pdf) Acesso em 13/02/2014.

<sup>75</sup> Não nos detivemos nessa pesquisa em definir com precisão o que se entende por interdisciplinaridade. No entanto assumimos como nossa a definição que se encontra no documento onde apresenta um histórico e situação atual da área interdisciplinar na página [http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacaotrienal/Docs\\_de\\_area/Interdisciplinar\\_doc\\_area\\_e\\_comissao\\_block.pdf](http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacaotrienal/Docs_de_area/Interdisciplinar_doc_area_e_comissao_block.pdf) Acesso em 06/02/2014.

<sup>76</sup> Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/Livros-PNPG-Volume-I-Mont.pdf> p. 133-144. Acesso em 06/02/2014

<sup>77</sup> A página do seminário: <http://seminarios.capes.gov.br/images/stories/conteudo/Encontro/Programacao-EncontroIntern-nov12-Port.pdf> Acesso em 06/02/2014.

<sup>78</sup> Em relatório de acompanhamento dos programas de teologia/ciências da religião do período 2010-2012 em 26 de novembro de 2012 aparece o critério da *interdisciplinaridade* para a avaliação do triênio. Disponível em [http://www.capes.gov.br/images/Relatório\\_sem\\_acomp-2012\\_44\\_filo.pdf](http://www.capes.gov.br/images/Relatório_sem_acomp-2012_44_filo.pdf) Acesso em 06/02/2013.

sucedidas, *problemas estimulantes*, de ponta do conhecimento, propiciando *novos e instigantes desafios intelectuais*.<sup>79</sup>

Como se pode notar, os desafios da área interdisciplinar, são exatamente os mesmos que até agora detectamos nas CsR. E estamos seguros que pela organização, estruturação e a boa avaliação dos programas, seria difícil não incluí-los no rol daquelas “experiências bem sucedidas” e até mesmo exemplares para as demais.

E se formos ao documento da área interdisciplinar, encontramos mais argumentos que confirmam a pertinência desta possível tarefa:

Entende-se por multidisciplinar o estudo que agrega diferentes áreas do conhecimento em torno de um ou mais temas, no qual cada área ainda preserva sua metodologia e independência. [...]

Entende-se por interdisciplinaridade a convergência de duas ou mais áreas do conhecimento, não pertencentes à mesma classe, que contribua para o avanço das fronteiras de ciência e da tecnologia, transfira métodos de uma área para outra, gerando novos conhecimentos ou disciplinas e faça surgir um novo profissional com um perfil distinto dos existentes, com formação básica sólida e integradora.<sup>80</sup>

A expressão *Transdisciplinaridade* é inexistente ou inexpressiva nas páginas da CAPES. Possivelmente a instituição avaliadora também necessita avançar nesse campo, salvo iniciativas por nós desconhecidas e do nosso instrumento de verificação limitado (mas não insignificante), a saber, as páginas do site da CAPES. Se for desejo e necessidade que os programas, especialmente alguns deles, avancem de forma massiva na direção da interdisciplinaridade, o órgão regulador deve ser o primeiro a oferecer critérios, incentivo, diretrizes práticas e teóricas que respaldem a ação dos programas de pós-graduação. Nesse sentido, a área interdisciplinar se apresenta como uma possibilidade profícua.

As CsR são o resultado de um esforço de congregação não só de várias ciências do religioso, mas também de várias religiões. Nos congressos da SOTER e da ANPTECRE ainda é tímida a presença de religiões como o Islamismo, o budismo, o Judaísmo, o Espiritismo, as religiões Afro-brasileiras, não obstante o clima favorável para acolhimento de tais tradições religiosas. Esses saberes contribuem para ampliar os horizontes do saber sobre as religiões, questionando a “ocidentalização do saber” e o “academicismo”. Eles convocam a pensar a

---

<sup>79</sup> Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/Livros-PNPG-Volume-I-Mont.pdf> p. 133. Acesso em 06/02/2013.

<sup>80</sup> Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/INTER03ago10.pdf> p. 7. Acesso em 16/02/2014.

interdisciplinaridade para além dos limites acadêmicos, e legitimar outros tipos de saber atuantes na vida das culturas.

## 5 Conclusão

No segundo capítulo do estatuto da ANPTECRE, que fala sobre a finalidade da Associação, lê-se no artigo quarto, inciso IV: “Promover intercâmbio científico e a cooperação entre as instituições associadas”<sup>81</sup>. Contudo, já no momento de registrar a associação, escolheram a nomenclatura Ciências da Religião. Esta, com toda certeza, não foi um opção ao acaso. Mas, também não foi uma opção excludente, tendo em vista a reserva de um espaço nos congressos para discutir questões referente à epistemologia, que se efetiva nos Grupos de Trabalho, trazendo à baila as observações críticas, tanto para as CsR, quanto para a teologia. Todavia, na maior parte, esses trabalhos, discorrem sobre novos campos de pesquisa, novos conteúdos, buscando legitimar o estudo da religião frente a outras epistemologias, que certamente requerem uma metodologia adaptada, mas nenhum deles desenvolve uma epistemologia própria para as CsR como um todo.

Pinçamos algumas passagens dos congressos que demonstram uma acuidade para o problema na direção que nos interessa quanto ao diálogo com a teologia.

Quais seriam as peculiaridades gerais de uma hermenêutica em ciência(s) da religião? Uma indicação preciosa advém do trabalho do antropólogo Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas* (1978). Embora sejam indicações específicas para o trabalho antropológico ou etnológico, podem ser transportadas, salvas as diferenças, à(s) ciência(s) da religião (QUEIROZ, 2009, p. 26).

Fica evidente, pela situação atual da minha busca, que até agora não há, ou melhor, não conheço, uma epistemologia hermenêutica especificamente aplicada às ciência(s) da religião. Se realmente não existe, espero, com esse texto, ter contribuído para suscitar estudos no sentido de discutir a conveniência dessa epistemologia, as suas características e possibilidades (QUEIROZ, 2009, p.31).

A conclusão de José Queiroz remonta ao problema que nos move desde o início. Se as CsR não perfilarem um rosto, não há com quem dialogar. Podemos ter práticas significativas em comum, mas, sempre serão corpos estranhos uns para os outros. E segue o trecho de texto

---

<sup>81</sup> ANPTECRE. Disponível em [http://www.anptecre.org.br/arquivos/estatuto\\_da\\_anptecre.pdf](http://www.anptecre.org.br/arquivos/estatuto_da_anptecre.pdf) Acesso em 10/02/2014.

de Ana Maria Queiroz, louvando a interdisciplinaridade e o salto aproximativo da teologia, inclusive da teologia dogmática, realizando assim o objetivo da Associação.

Nesse sentido, no universo das Ciências Humanas, as Ciências da Religião deram um passo adiante ao apresentar uma disposição à interdisciplinaridade, contrariando o isolamento e o excesso de especialização a que as disciplinas acadêmicas se condicionaram. (QUEIROZ, 2011, p. 4)

Nesse cenário religioso, a teologia tem o seu papel, mostrando-se um saber eficiente, às religiões monoteístas, na apreensão e explicação da relação transcendental entre Deus e o homem e na sistematização dos dogmas que esta relação compreende. Atualmente, é requisitada até por religiões como a umbanda (QUEIROZ, 2011, p. 5).

Apesar do vetor interdisciplinar e o quarto congresso da ANPTECRE ter sido reservado para discussões de cunho epistemológico, até agora não se penetrou a fundo na questão da interdisciplinaridade. Esta poderia ser uma nobre e pertinente tarefa para os próximos congressos, em sua maioria, focados na questão de novos conteúdos.

O caráter seminal da história e dos estudos de linguagem comparada têm um acúmulo suficiente de reflexões que poderiam exercer uma atuação mais efetiva, no sentido de aproximar experiências vividas, e também os resultados das ciências que refletem sobre estas mesmas experiências. Enquanto se aguarda, a estratégia é considerar as CsR como um *fato acadêmico*, que se impõe por força de seu objeto e não através de uma epistemologia definida. Mas esta estratégia nos mantém na periferia e não no centro gerador das questões próprias das CsR. Encargo que se deve atribuir, em primeiro lugar, aos cientistas da religião. Para a teologia, não resulta o mesmo, dialogar com a psicologia da religião e com as CsR. No primeiro caso, existe um rosto epistemológico, questões muito precisas, tensões na forma de interpretar o fenômeno religioso, congruências frutuosas. No segundo caso, sem identificar com precisão os pontos de conflito e de concordância, o diálogo tende a ficar em generalidades.

Procuramos mostrar que o movimento das CsR de diferenciação da teologia, desaguou na interdisciplinaridade. Contudo, sabe-se “o quê”, mas ainda se ignora o “como”. Na sequência, devemos apresentar o rosto epistemológico da teologia, e como o fator interdisciplinaridade se mostra fundamental para a relação com as CsR. Há de se destacar a presença desta metodologia na pesquisa e trabalho teológicos, mostrando, sobretudo a partir dos programas, como as CsR têm sido acolhidas pelos programas de teologia. O traçado a seguir é o mesmo que seguimos nesse primeiro capítulo, pois é assim que poderemos estabelecer algum parâmetro de comparação. Teremos assim como dois tecidos com tramas



independentes. Caberá ao terceiro capítulo juntar estas duas peças em pontos precisos sem forçar-lhes a costura.

## **CAPÍTULO II**

### **CIÊNCIA DA FÉ E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Neste capítulo queremos situar as CsR dentro da moldura epistemológica da Teologia.<sup>1</sup> Para esta realização serão demarcados quatro pontos onde na história da teologia se percebe mudança significativa: a patrística, na antiguidade; a escolástica, na idade média; o encontro com as ciências, na idade moderna ; uma das tendências da teologia contemporânea que corrobora com o tema desta pesquisa. Os dois últimos períodos são o que mais interessam, uma vez que os debates entre teologia e CsR têm neles a sua origem. Com esta localização será exposta a estrutura epistemológica da teologia, filtrando as possíveis inserções das CsR, e oportunamente se posicionando frente às resistências mais comuns à teologia. Uma questão nevrálgica é mostrar se e como a teologia é uma ciência.

Penetrando na epistemologia da teologia, o primeiro ponto é o seu objeto de investigação, suas nuances e expressões, notando desde este ponto, o impulso interdisciplinar da teologia. Em seguida é necessário expor a dimensão confessional da teologia, a fé. Uma atitude pré-científica que condiciona toda a ciência da fé. Este é certamente um dos aspectos mais polêmicos da teologia, por causa da particularidade da confissão de fé e da universalidade do conhecimento que se quer científico.

O terceiro pilar da epistemologia teológica é a comunidade de fé. E mais uma vez temos um ponto de controvérsia entre o compromisso do teólogo com sua comunidade e o alcance universal do seu discurso. Em outras palavras, o destinatário do discurso teológico pode ser a comunidade humana, ou se restringe à comunidade de fé? Da comunidade que faz a sua história surge outro elemento da epistemologia teológica, a Tradição, e o papel decisivo do magistério dentro da preservação da Tradição. Apesar de estarem todos submetidos e direcionados para a significação primeira da teologia, contida na Sagrada Escritura, são mediações que requerem muito cuidado. Existem entendimentos diversos dentro do próprio cristianismo, críticas penetrantes com relação à autoridade da razão em teologia. Seria ingenuidade negligenciar os conflitos, mas seria falta de transparência não reconhecer aquilo que anima a tradição católica. É quando vamos ao encontro do espírito que anima as duas tradições cristãs que as resistências se dissolvem e as diferenças são transformadas em fontes de mútuo crescimento.

---

<sup>1</sup> Existem diferenças entre a teologia cristã católica e a teologia cristã das igrejas da reforma. Algumas breves referências à teologia vinda dos cristãos da reforma serão feitas, em pontos nevrálgicos.

O despontar das CsR tem contribuído com questões para a teologia das religiões, de forma especial no campo do diálogo inter-religioso. É pertinente, portanto, que a presença da teologia nos programas de pós-graduação se faça sob a forma da teologia das religiões. A esse respeito duas questões serão tratadas: a primeira versa sobre o papel da teologia no diálogo inter-religioso; a segunda toca na questão da possibilidade de se considerar outras “teologias” além da cristã.

A inserção da teologia no sistema CAPES, sua profissionalização e o diálogo com as CsR, são fenômenos correlatos. Tal como no capítulo anterior, serão considerados alguns programas de pós-graduação em teologia. A intenção é verificar o desdobramento do que foi exposto na composição dos programas. A partir deste ponto estará traçado o campo onde as relações se efetivam. O trabalho que se apresenta mais adiante é o de fundamentar as relações já existentes, apontar para outras possíveis e fornecer elementos para administração de conflitos.

## **1 Marcos da história da teologia**

A história da teologia acumula tantas questões quanto as que mobilizaram a história do ocidente e, em parte, do oriente. Entre a variedade de questões sobressai o fio onde se equilibra fé e razão. Este é o problema que aglutina todos os demais, expresso de forma lapidar nas palavras do teólogo França Miranda a respeito de uma mente que se destacou na teologia: Karl Rahner.

Temos, de um lado, a convicção do jovem religioso de ter *experimentado pessoalmente* a ação salvífica *imediata* da parte de Deus, conforme ensinam os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. De outro lado, esta percepção existencial será desafiada por seus estudos filosóficos, que enfatizam a transcendência de Deus, a impossibilidade de imaginá-lo a modo de causa categorial como as demais e a decorrente dificuldade de se poder indicar uma intervenção divina concreta situada no tempo e no espaço (MIRANDA, 2005, p. 31).

A teologia brota no vão aberto entre a vida de fé vivida e da vida de fé pensada. No itinerário histórico da teologia identificam-se a evolução da razão e a maturidade da fé. De forma simplificada e sintética esse problema será aqui demarcado em quatro momentos: a patrística, a escolástica, a teologia na modernidade e na contemporaneidade. Neste pequeno percurso, foram relativizados nomes e datas em favor da questão teológica central que ocupou o período.

## 1.1 A Patrística<sup>2</sup>

A palavra teologia é de origem platônica, portanto anterior aos primeiros escritos do Novo Testamento. Mas tardará muito para que a expressão ganhe o significado que hoje é comum. E o primeiro passo foi se desvincular do sentido platônico para mais tarde adquirir rosto próprio da fé cristã. De qualquer maneira, a fé cristã, desde seu primeiro aparecimento público, e sendo proclamada como uma nova vida, necessitava de se justificar e defender diante dos tribunais de Reis, Impérios e Estados, mas principalmente diante de outras formas de vida e de crença, ou de argumentos racionais que se lhes opunham. Assim, a fé tinha de recorrer à razão formatando uma racionalidade própria.

Desde o início do cristianismo, a fé precisava de explicação, era *fides quaerens intellectum*, a “fé procurando o entendimento”, expressão cunhada por Anselmo de Cantuária (ca. 1033-1109) e retomada por muitos teólogos até os nossos tempos. Paulo, o primeiro escritor do Novo Testamento, argumentava com seus adversários, desafiando até Pedro: “Quando, porém, Cefas veio a Antioquia, resisti-lhe face a face, porque se tornara repreensível” (Gl 2.11). Pedro, por sua vez, chamava seus destinatários a estarem “sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós” (1 Pe 3.15). Os Pais da Igreja visaram defender a fé (apologia) contra os questionamentos dos filósofos, desta forma criando uma explicação da fé a partir de uma postura de fé, mas em interação com os argumentos filosóficos (MÜLLER, 2007, p. 63).

Homens e mulheres de diversas nações se aproximavam do cristianismo, trazendo consigo conceitos, experiências, visões de mundo, crenças diversas. Entre elas haviam as que eram compatíveis com a “boa nova”, então poderiam ser acolhidas e traduzidas dentro da linguagem cristã, outras eram compatíveis em parte, necessitando um apurado senso para separar o joio do trigo e evitar os desvios mais sutis. Outros interlocutores traziam consigo convicções abertamente contrárias, exigindo do nascente cristianismo uma tomada de posição e defesa da fé. Coube aos Padres da Igreja, mais do que em qualquer outro tempo, preservar a fé na sua mais pura autenticidade frente a esses diversos tipos de apelos religiosos e culturais. Numa palavra, esses primeiros cristãos tiveram o mérito de consolidar a fé cristã. Por essa razão que a autoridade dos Padres da Igreja, como continuadores imediatos da unidade da fé depois de Cristo, é há muito reconhecida e fonte segura e perene para a reflexão teológica.

---

<sup>2</sup> A teologia protestante usa a expressão “Pais da Igreja”. A teologia da libertação tem recorrido à expressão “Pais e Mães da Igreja”. Estas diferenças abrigam nuances teológicas distintos que não cabe aqui desenvolver

A expressão “padres” vem do séc. IV e designava os bispos, mestres da fé cristã e guardiões da tradição, sobretudo quando reunidos em concílios. A partir de santo Agostinho o termo passou a significar os testemunhos autênticos da ortodoxia da fé cristã. Contudo, o atributo de teologia ao pensamento dos “Padres da igreja” surgiu no séc. XVII, para distinguir teologia bíblica, simbólica ou especulativa. Hoje, a patrística é um importante campo de pesquisa teológica e também literária (HADOT, 1998, p. 620). Podemos pensar que a forma literária era, certamente, a maneira como o discurso da fé atraía interlocutores. Na arte literária está, de forma embrionária, a inteligência da fé. Em 434, Vincent de Lérins estabeleceu critérios para se reconhecer o pertencimento ao grupo dos Padres da igreja: ortodoxia e santidade de vida reconhecidas pela comunidade cristã. Santidade cultivada na vida intelectual e na oração (HELDT, p.33, 2012). Desde muito cedo a santidade era entendida como pertencente à pessoa como um todo, envolvendo a vida intelectual e a espiritual.

Os padres apostólicos (até o séc. II) e os padres da Igreja (séc. II ao séc. VII) fundaram e consolidaram as primeiras gerações de cristãos e são fontes inequívocas para a teologia. Através de cartas e homilias, esses autores preservaram a fé e os costumes cristãos, sem o carácter sistemático propriamente dito, mas com forte poder exortativo, firmando os neo-conversos no cumprimento da nova lei, a lei de Cristo: “de maneira geral o próprio Novo Testamento e a patrística se envolvem num único problema teológico, intra-ecclesial: o cumprimento em Jesus Cristo das esperanças de Israel” (LACOSTE, 1998, p. 1708). A patrística recorria a fórmulas litúrgicas do Credo (Mt 28,19; ICor 12, 30; At 8, 37), uma ética baseada na *didaqué*, texto vindo do séc. I com traços marcantes da estrutura de pensamento judaico e a *Didascalia*, a qual prescrevia os deveres dos bispos, formavam a Tradição apostólica (HELDT, 2012, p. 35).

Hoje, a teologia dogmática, o magistério e a Tradição, agindo em conjunto, confirmam a autenticidade dos testemunhos da patrística, vindo esta a se tornar uma disciplina teológica, “à qual compete a exposição da doutrina dos Padres e a sua exata formulação, mostrando, simultaneamente, o seu nexos com a história dos dogmas” (OTTO, 1970, p. 160). Não se trata de que a história dos dogmas dê legitimidade para os Santos Padres, sem mais. É a sistematização teológica posterior que contribui com a confirmação da ortodoxia dos testemunhos dos Santos Padres.

Os Padres da igreja abordaram assuntos diversos concernentes à vida cristã. É possível identificar algumas temáticas transversais: a justiça, concebida como dom que capacita o cristão a viver a nova vida em Cristo; a salvação, relativa à imortalidade e ao conhecimento de

Deus, através de Cristo, o Revelador; o pecado, com ênfase na ideia de cativo, correlato de salvação; a Graça, como dom pelo qual a humanidade pode ser salva e está relacionada ao conhecimento (HÄGGLUND, 2012, p. 15). Apesar de ser ainda cedo para se falar em teologia, os escritos que se referem à primeira configuração da fé nos primeiros anos da história cristã, já fazem ver que o autêntico sujeito teológico é a própria Igreja. Vem do período apostólico a convicção de que o ministério episcopal é responsável pela unidade da Igreja e por guardar a tradição, mesmo antes de qualquer sistematização e fundamentação teológica detalhada.

As questões que ocuparam mentes e corações dos Padres eram: de que forma um homem, condenado pelos romanos, seria a salvação de toda a humanidade? Por que os judeus que aderiam ao cristianismo deixavam, pelo menos em parte, os costumes judaicos? E, especialmente para os gregos, como Cristo é Deus? (HELDT, p. 34, 2012). Considerando o nível das questões, os recursos intelectuais disponíveis, o contexto e o público ao qual se dirigiam, deve-se ter cautela e bom senso para lidar com os textos dos Santos Padres, a fim de não tirar conclusões muito rígidas quanto à fé cristã, por exemplo, de tipo moralista (HÄGGLUND, 2012, p. 16). Christian Cebulj, afirma que o “silêncio da imensa maioria de cristãos frente ao extermínio dos judeus no nazismo, remete à difícil separação entre Judaísmo e Cristianismo no primeiro século” (CEBULJ, 2012, p.12). A afirmativa pode impactar, causar incômodo e discordâncias, mas aponta muito bem a situação complexa do anúncio do evangelho nos primeiros séculos.

Contra as tendências judaizantes dentro do cristianismo, os Padres da Igreja buscavam salvaguardar a posição da Igreja cristã, no esforço de fazer uma leitura do AT com referências minuciosas à nova lei do NT. Assim, o cristianismo era apresentado como sendo, ao mesmo tempo, a abolição e o pleno cumprimento da primeira aliança (HADOT, 1998, p. 623). O cristianismo se apropria da tradição judaica transformando-a, numa relação de continuidade e ruptura, exigindo dos Padres grande convicção doutrinária e habilidade retórica, em tempos onde não existia uma sistematização teológica propriamente dita. O método patrístico de apresentação das matérias é alegórico e tipológico (HADOT, 1998, p. 624), buscando fazer emergir o sentido espiritual. Por isso, a literatura patrística é composta de grandes comentários bíblicos, em contexto litúrgico, sem uma preocupação explícita de fazer teologia, de dialogar com a razão, tal como hoje entendemos o fazer teológico (LACOSTE, 1998, p. 1708).

Quanto à relação entre Cristo e Deus, os padres ensinavam, em suas fórmulas litúrgicas, a unidade implícita e necessária entre Deus-Pai e Deus-Filho, a presença de Cristo na Igreja, a humanidade de Cristo. Neste ponto o discurso visava combater as posições dos gnósticos e docetas da maneira como era possível, não sob forma de razões sistemáticas, mas de forma exortativa (HÄGUND, 1973, p. 19).

Os apologetas foram autores do segundo século que se levantaram em favor do cristianismo, procurando deixar em evidência a incompletude do pensamento que desviava da ortodoxia cristã, e o pleno acabamento do cristianismo. Eles foram os primeiros a fazer uma abordagem lógica do cristianismo com as categorias da ciência da época, basicamente, o platonismo e o estoicismo. Nesse sentido quem mais movimentou a ortodoxia cristã foi a gnose. Este movimento se imiscuiu no cristianismo como um fenômeno de características múltiplas e, comumente, contrastantes. Tendia a fazer do cristianismo uma filosofia religiosa com características místicas e cosmológicas, com seus próprios ritos e mistérios, visando libertar o espírito da servidão do mundo, ora pelo ascetismo, ora pela libertinagem. O gnosticismo existia bem antes do cristianismo e se adaptava, ou procurava se adaptar sincreticamente à religião que se lhe fazia próxima, especialmente o judaísmo e o cristianismo. Trazia elementos de religiões de civilizações antigas do Egito e Babilônia (HÄGLUND, 1973, p. 21). Um dos expoentes no combate ao gnosticismo foi Irineu de Lion (130-202).

No enfrentamento da gnose é que alguns estudiosos veem a tendência helenizante do primeiro cristianismo, tendo em vista a proximidade com o mundo grego e o recurso ao seu pensamento. Sobre este ponto, existiam entre os Padres aqueles que facilitavam a introdução da filosofia no discurso cristão, e outros que julgavam serem suficientes os textos bíblicos, advogando a suficiência de Cristo e dos evangelhos, de sua leitura e interpretação. A fé não depende do conhecimento (gnose), mas de uma ética, expressa na forma de viver a vida humana segundo Cristo. Os favoráveis à filosofia estavam convencidos da presença de “sementes do verbo” nos sistemas filosóficos que buscavam adaptar de forma crítica. Desse tipo de postura nasceram as grande escola de Alexandria e Antioquia. Os nomes mais conhecidos ficam por conta da primeira: Clemente, Orígenes, Atanásio, Cirilo, além dos padres capadócijs: Basílio, Gregório Nisseno e Gregório Nazianzeno. Desse modo entendia-se que Deus não abandonou a humanidade, e a prova disso era a existência dos poetas, sábios, filósofos, assim como dos profetas. Este influxo refletirá com força séculos adiante, na obra de Santo Tomás.

Os esquemas filosóficos, mesmo que ainda não explicitados, provocavam posições diferenciadas entre os padres. Na África oriental e norte da África (padres latinos) predominou o estoicismo, por exemplo, em Tertuliano (160-220). Alexandria se destacou pelo platonismo, no caso de Clemente (150-215/217) e Orígenes (185-204). Em Antioquia a formação era mais aristotélica e em certos casos anti-filosófica. Desta região é que veio o arianismo, cujos debates se estenderam por mais de um século quanto à relação intra-trinitária.

A partir do século IV a patrística nos oferece um importante material para posterior história e teologia política, por causa da relação entre o imperador e o cristianismo, sobretudo nas figuras de Constantino (272-337) e Teodósio (347-395). Eles foram responsáveis pelo livre trânsito do cristianismo no império. A confissão de Cristo como verdadeiro Senhor-Deus pode ter brotado de relações conflitivas com o império. Quem enfrentou com maestria essas ambiguidades foi Eusébio de Cesareia (265-339). De tal maneira que no séc. IV, na patrística-grega, a teologia significava “discurso sobre o Deus verdadeiro” (FRANGIOTTI, 1992, p. 11).

Com a vida política próxima da vida religiosa, a patrística também conheceu um tipo de manifestação da vida cristã que, em função das perseguições, seus membros retiravam-se nos mais diversos tipos de vida solitária ou em comum, para melhor assumir a vida cristã. Dentre eles se destacam os anacoretas, correspondente aos monges (HELDT, 2012, p. 64). Outro tema de relevo na patrística foi a relação entre história da salvação e economia da salvação. Foi a teologia bizantina que introduziu esta especialização, querendo por em destaque a unidade entre a revelação histórica e a pedagogia de Deus.

Como estrela maior da patrística, no mundo latino, temos Agostinho de Hipona (354-430). Agostinho deixou um legado espiritual, teológico, filosófico inesgotável. São cinco os pontos que fizeram do santo um grande pensador do cristianismo: o debate com o maniqueísmo; o recurso à filosofia do neo-platonismo; a teologia da trindade; a antropologia da vontade livre e predestinação; a cidade de Deus (HELDT, 2012, p. 65). Os desafios que definem a patrística reuniram-se numa só pessoa: a consolidação do cristianismo, o enfrentamento das heresias, a construção de uma racionalidade própria da fé.

## **1.2 A escolástica medieval**



O amplo significado desse período diz respeito ao longo, sinuoso e bem sucedido itinerário de diálogo fé e razão. Em função disso é que somente após esse período de integração filosófico-teológica é que se pode dizer que há propriamente teologia. Lista como um dos grandes articuladores, Boécio (480-524/25), destacando-se em função de ter operacionalizado a transição do período patrístico para o medieval, valorizando a filosofia grega, dando um passo significativo no sentido do encontro da ciência da fé com Aristóteles. Boécio foi o mentor das artes liberais que serviriam de base para a fundação das primeiras universidades. Ao final desse período encontramos o pensador que, enfim, é sinônimo de filosofia e teologia cristã, na escolástica e para além dela, Tomás de Aquino (1225-1274) (BERNHARD, 2012, p. 72).

Entre esses dois nomes e fazendo a articulação decisiva entre fé e razão aparece a figura de Anselmo de Cantuária (1033-1109). Ele foi o responsável pela consolidação da presença da filosofia no pensamento cristão, fazendo a mediação entre crer e o compreender, ao mesmo tempo foi um grande mediador na política, especificamente na questão das investiduras<sup>3</sup>. Herdeiro de Agostinho, ele entendeu que especulação e meditação, compreensão pela razão e fé não poderiam ser processos distintos, mas integrados. Empregou todos os meios da razão para compreender a verdade da fé (Escritura e Tradição). As expressões lapidares de sua síntese, *Fides quaerens intellectum* e *credo ut intelligam*<sup>4</sup> (HÄGUND, 1973, p. 144) são marcos do fim de uma querela entre dialéticos e antidialéticos (pró e contra), que se debatiam quanto ao recurso à filosofia, ou a outra ciência, na teologia. Ainda hoje, onde se fala em teologia, os dois princípios anselmianos estão presentes como fundamentos perenes da teologia (LACOSTE, 2012, p. 1713). Outro feito de valor filosófico e teológico de Anselmo foi a prova da existência de Deus, através do argumento ontológico, advogando que um ser perfeito que pode ser pensado, tem de existir, caso contrário não seria perfeito e não poderia nem mesmo ser pensado (HÄGUND, 1973, p. 148).

Seguindo o bispo de Cantuária, Hugo de S. Vitor (1096-1141), foi o primeiro pensador cristão a formular uma dogmática, em seis volumes. As conhecidas sentenças de Pedro Lombardo (1100-1160) também são um exemplar do método que foi se consagrando. Colocou frente a frente afirmativas que combinavam a autoridade da razão e da fé, mostrando a sua perfeita coerência. Mais adiante essas sentenças serão objeto de comentário de Santo Tomás de Aquino.

---

<sup>3</sup> As investiduras eram ingerências de reis na vida eclesial, sobretudo na hierarquia.

<sup>4</sup> Segundo o autor citado: Is 7,9 “Se não credes, não compreenderás”. Agostinho também expressou: Compreender é a recompensa da fé.

O grande feito da escolástica foi a fundação das universidades. As catedrais e mosteiros serviram de embriões para grandes centros de produção de conhecimento. Ao lado das artes liberais a teologia se diversificava segundo seus interlocutores e pontos de doutrina. A lógica filosófica, a distinção minuciosa, a argumentação rigorosa sinalizavam que a fé havia potencializado a pregação e o anúncio do querigma com a especulação filosófica, indo na direção da consolidação da ciência da fé.

Ao lado das escolas catedrais foram se formando escolas livres onde se ensinava filosofia por professores laicos. A maior expressão desse movimento aconteceu no sec. XIII, em Paris, onde a faculdade de teologia estava ao lado de outras faculdades, resultado de um percurso onde a teologia se impõe como um saber que vem desde Santo Agostinho, passando por Santo Tomás e São Boaventura (LACOSTE, 2004, p. 1709). As artes liberais foram se somando a outros conhecimentos com o mesmo fim, de munir, argumentar e explicitar a fé. De outro lado, as escolas monásticas e catedralícias cresceram e tornaram-se independentes da igreja. Os jovens, incentivados por mestres seculares, se sentiam atraídos por conhecimentos não atrelados ao estudo das sacras páginas. Este dissenso é o primeiro sinal da independência da universidade em relação à iniciativa da igreja e conseqüentemente um distanciamento da teologia (FRANGIOTTI (2), 1992, p. 12).

O método das sumas apresentava uma questão, recolhia a argumentação pró e contra, baseada na Sagrada Escritura, Tradição e razão. Assim se compunham as questões disputadas. Esse procedimento foi seguido por Santo Tomás e proporcionou à *sacra doutrina* um potencial mais crítico. É muito importante salientar que a síntese tomásica entre fé e razão significou, ao mesmo tempo, a autonomia de ambas. Por isso, Santo Tomás é amplamente pesquisado por teólogos(as) e filósofos(as) sem confusão ou interposição de saberes. Nele a filosofia mostra toda sua força como ciência autônoma e sustentáculo para a teologia, mas também a teologia encontra o que lhe é específico, o que a filosofia não é capaz de dizer, a saber, o problema da relação entre a transcendência absoluta de Deus e sua imanência no mundo (BERNHARDT, 2012, p. 86).

O próprio Santo Tomás era reservado quanto ao uso do termo teologia, uma vez que conhecia seu significado desde Platão. Ele usa a expressão “metafísica”, mas num sentido diverso de Aristóteles, o sentido era de “ciência divina”. Quando usa o termo teologia, o faz com alguma predicação para distinguir da teologia dos filósofos. A teologia em Tomás é a consideração das coisas a partir de sua “causa primeira”, Deus. O termo teologia passa a ser usado apenas sob o signo da teologia especulativa, já sob os influxos da idade moderna. É

quando a teologia sofre especializações, para melhor defender a doutrina já sabida de antemão. Distancia-se, pois, da sacra doutrina tomásica (FRANGIOTTI (2), 1992, p. 16).

Foram quase mil anos para que a fé e a razão encontrassem sua grande síntese na obra de Santo Tomás. Mal a síntese foi construída, apareceu o movimento das ciências laicas abandonando seu berço teológico. Também aqui podemos cogitar que motivações da ordem do poder ladearam as razões interessadas na busca de um saber epistemologicamente autônomo. É possível pensar que nesses séculos de intensa atividade intelectual, a tarefa da teologia coube mais à forma do que ao conteúdo, pois, o que poderia ser dito que já não estava pressuposto na consolidação da fé cristã feita pelos Santos Padres? Faz-nos pensar quando Bernhard afirma:

Quanto à escolástica é considerada muito estreitamente somente como a ciência teológica, ignora-se facilmente que o fundamento das decisões dogmáticas dos concílios e, assim, da forma da fé cristã até hoje, foi dado, sobretudo, pelas concepções teológicas dos Padres da Igreja” (BERNHARD, 2012, p. 86).

### **1.3 Teologia na modernidade**

Isaac Newton, Nicolau Copérnico, Galileu Galilei, La Place, Einstein, M. Plank representam a grande revolução do pensamento a partir das ciências modernas. Não eram ateus, nem pretendiam ser. Contudo proporcionaram, com suas teorias e experimentos, a possibilidade de cogitar um universo sem Deus, pondo em questão o saber religioso, o filosófico e as instituições que os representavam. O que esses cientistas fizeram foi desenvolver um tipo de racionalidade fundada na experiência do fazer e não do contemplar, através do método empírico-formal. A experiência pode ser traduzida em uma linguagem formal, quantitativa, mensurável, capaz de representar os objetos como entes separados, manipuláveis segundo projeto do próprio sujeito do conhecimento. Esse é o modelo de razão emancipada, livre de qualquer tipo de autoridade que não seja ela mesma e sua lógica interna, podendo até prescindir da realidade na sua representação.

Faz parte da modernidade o grande movimento da reforma protestante. A escolástica deixou no seu lastro uma marca muito intelectualista e até certo ponto fria frente à experiência de fé. A metafísica parecia distanciar-se do mistério ao invés de se aproximar dele. Estas são, entre outros motivos de ordem moral e bíblica, as razões que culminaram no rompimento de Lutero com a Igreja católica. Movimento que enfraqueceu a teologia católica e facilitou a entrada em cena das ciências modernas. Lutero resiste ao aristotelismo e à filosofia de modo

geral como suporte para a fé e a teologia. Para ele, a razão estaria corrompida pelo pecado, comprometendo a relação entre fé e razão (HÄGLUND, 1973, p. 186). Sua problemática não era, portanto, com a fé que busca a inteligência, mas a fé que busca a certeza de salvação. Desse ponto vem a sua orientação existencial, própria do ambiente humanista, e bíblica, sob influxo da patrística. Essas linhas de força não impedirão que no século XVII a teologia da reforma se aproxime do neo-aristotelismo, retirando daí uma sistematização tão exigente quanto da teologia cristã católica (LACOSTE, 2012, p. 1711).

Frente a uma experiência de se sentir sitiado pelo pecado, Lutero (1483-1586) se pergunta como poderia contar com a misericórdia de Deus. Uma experiência de iluminação a partir de Rom 1,17 o leva a entender que a fé é quem justifica e não as obras, isto é, a salvação é obra da total gratuidade de Deus. Esta visão espiritual forneceu-lhe a base para uma nova teologia com consequências diretas na sua relação com a Igreja, o papado, o papel dos fiéis. Acuado pelo pecado e a condenação, Lutero vê no princípio da fé a salvação desejada. Um princípio que, em última análise, depende exclusivamente do sujeito, bastante coerente com o espírito humanista que o envolvia. Havia também uma nítida tendência à desinstitucionalização em favor de uma Igreja que se congrega pela fé, pelo Cristo como cabeça e Palavra (FILSER, 2012, p. 120). A revolução científica e a reforma coincidem no destaque dado à subjetividade (da razão científica e da fé) que, em termos filosóficos, representa a “virada antropocêntrica”, segundo Kant, uma verdadeira “revolução copernicana”.

A partir do séc. XVI, após o período da reforma, iniciam-se as especializações na teologia: teologia moral, teologia positiva. A teologia sofre grande influência das disciplinas históricas, ocasionando um retorno crítico às fontes patrísticas. Entre a história da teologia como teologia da história e, a história da teologia sem nenhum interesse propriamente teológico, a distinção não era tão clara. Esta passa a ser a principal problemática da época: a consideração crítica das fontes da teologia (LACOSTE, 2012, p. 1712).

O método das ciências modernas trouxe muitos avanços no campo das ciências da natureza, mas apresentou-se problemático no campo das ciências humanas e de forma especial na filosofia e teologia. Encontramos em Descartes e Kant, as expressões mais acabadas da tentativa de pensar dentro dos pressupostos limitadores da razão científica. O *cógito* cartesiano expressa um ser cindido entre pensamento e corporalidade, cuja máxima versão será o eu transcendental de Kant, incapaz de pensar a própria liberdade e Deus para além de um postulado necessário à razão, mas não como realidade, apenas como uma formalidade.

Diante dessa racionalidade que se impunha como sendo sinônimo de operação racional por excelência, a teologia teve de evocar a pluralidade da razão, abrindo espaço para inserir no status da ciência a racionalidade da fé. E, apesar de tudo, a teologia ainda auferiu benefícios. A exegese muito teve a ganhar com pesquisas de história, de filologia, de arqueologia que visavam à objetividade dos fatos. Os modelos aplicados traziam informações sobre a história fatural, o contexto e a linguagem, traçando um desenho mais preciso das situações, descobrindo autores por de trás de um autor através dos estudos de estilos literários, traduzindo textos antigos que iluminavam a compreensão bíblica, delimitando as formas literárias. É o método histórico-crítico na exegese.

Da mesma forma como na exegese, a história dos dogmas foi revisitada, as fontes patrísticas investigadas a partir de uma história crítica (FRIES, 1970, p. 300). Adolf Von Harnack (1851-1930) foi um dos que melhor encararam esse cientificismo historicista. Empenhou-se em cercar a figura histórica de Jesus, pois somente assim poderia ter um fundamento seguro para a prática da fé. Como se pode notar, nesse empreendimento ainda permanece o tipo de racionalidade inaugurada com a modernidade. Apesar da resistência inicial, o renascimento, a reforma, o humanismo, a revolução científica, o iluminismo, representaram para a teologia cristã uma “volta às fontes” (Platão, os Padres, Santo Agostinho) com os instrumentais da filologia, da retórica e da história (PAULY -1-, 2012, p. 7). É neste momento que a racionalidade da fé começa a se preocupar com o método e, como ciência junto das outras ciências, pode ser nomeada teologia.

Quanto à teologia da reforma a teologia cristã católica reagiu em muitas ocasiões cujo desfecho foi o longo concílio de Trento, entre 1545 e 1563. Nele confluíram os pontos de resposta da teologia católica às questões de controvérsia com a reforma. As fontes da teologia são a Sagrada Escritura e a Tradição. Para o concílio a justificação não é apenas não imputação dos pecados, mas renovação da pessoa. Isto acontece pelo batismo, onde o ser humano renasce em Cristo apesar de ainda levar consigo a concupiscência. As boas obras são resultado da justificação e, tanto quanto a mediação eclesial, são necessárias para a justificação. A teologia dos sacramentos também foi alvo de replicação por parte do concílio, afirmando sua consistência enquanto realidade e não apenas uma representação. Isto vale especialmente em relação à Eucaristia (FILSER, 2012, p. 154). O concílio se pronunciou ainda sobre a contribuição da vontade humana com a Graça de Deus para alcançar a salvação: provocou na Igreja uma revisão e pronunciamento oficial sobre temas de crucial importância,

cuja aparente solidez obnubilava pontos em aberto da doutrina: a Graça, os sacramentos, a justificação, as indulgências, a fé e obras.

Na idade apostólica e patrística houve a consolidação da fé cristã, durante a idade média a fé posicionou-se frente à razão, agora, na modernidade, ela se mostra como teologia, mais uma entre as ciências que buscava um método próprio. Por isso, as questões de método deram ocasião a amplos debates com os mais diversos tipos de ciências e, ainda recentemente com as CsR, demonstrando que certas questões não se dobram a uma periodização rígida.

#### **1.4 O debate com as ciências da religião**

O tempo mais crítico de debate entre religião e ciência ocorreu entre os séculos XV e XIX, quando a “síntese cristã”, construída sobre a solidez medieval, teve seus alicerces abalados. A configuração de uma “razão secular” propondo um modo de pensar, de fazer ciência e de organizar a sociedade totalmente alheio às razões teológicas (PALÁCIO, 1995, p. 158), provocou duas reações por parte da teologia: a primeira foi a de tentar equiparar-se às demais ciências, no que se refere à linguagem, ao ideal de cientificidade, ao método. Nisto não foi de tudo mal sucedida, pois já foi mencionado a presença do método histórico-crítico na exegese, trazendo questões polêmicas, questionando interpretações sedimentadas da Sagrada Escritura e, até certo ponto, o empreendimento de Harnack. Seguindo a mesma mentalidade moderna surgiram as primeiras enciclopédias do Antigo e Novo Testamento. A segunda reação, mais conservadora, foi a de refugiar-se numa defesa de sua doutrina e magistério (apologética). É neste contexto que aparece o que hoje conhecemos como teologia dogmática.

De grande relevância foi a entrada em cena de G.W. Friedrich Hegel (1770-1831) trazendo à baila a questão da formação da consciência e do processo histórico. É aí que podemos dizer que houve o aparecimento da consciência de uma teologia da história junto com a história da teologia (PAULY, 2012, p. 255). Somando as contribuições de Shelling e Kierkegaard o discurso filosófico se nutre de motivos teológicos. Em Hegel, por exemplo, se vê com clareza o esquema da encarnação do Verbo. E o recurso ao esquema teológico no discurso filosófico significou avanços para a teologia no sentido de se firmar entre as ciências do séc. XIX. Contudo, também proporcionou que se pudesse fazer um discurso sobre Deus independente da própria teologia, da igreja e do magistério. A historicização dos dogmas

colaborou para sua relativização, no sentido de sua dependência dos contextos e de interesses em jogo.

Os movimentos históricos surgem sempre com certa justaposição de tempo uns com os outros, mútua influência e relação de continuidade e ruptura. Modernidade e contemporaneidade se justapõem como no lusco-fusco do anoitecer ou amanhecer. Em razão disto que, na relação com a teologia e sob o aspecto da crítica, as CsR são herdeiras da modernidade, mas ao colocarem novos problemas estendem-se para a contemporaneidade.

### **1.5 Idade contemporânea**

Um dos primeiros a avançar sobre os pressupostos modernos foi Schleiermacher (1769-1834), numa grande defesa da religião cristã, tomando distância, tanto da metafísica escolástica quanto do moralismo moderno. Foi um grande interlocutor de Kant, retomando o valor da religião, procurando se desviar do individualismo, reforçando a necessidade da comunidade na experiência religiosa (PAULY, 2012, p. 192).

Mais recentemente, durante o concílio Vaticano II, a razão teológica, fazendo uma séria revisão de seus pressupostos dogmáticos, apologéticos, intra-eclesiais e magisteriais (PALÁCIO, 1995, p. 161) deixou a posição de estranhamento para com a modernidade e permitiu que “as ciências humanas tivessem um papel importante no surgimento da pluralidade de perspectivas no seio da inteligência da fé, ao oferecer-lhe instrumentais aptos para ajudá-la a melhor captar o que buscava compreender” (PERSPECTIVA TEOLÓGICA, 2006, p. 8). Por outro lado, foi necessário também que as ciências humanas revisassem seus pressupostos filosóficos, sedimentados na modernidade pós-cartesiana, fragmentadores do saber, avessos a qualquer tipo de transcendência, tornando vã qualquer tentativa de diálogo com o pensamento cristão fundado na “transcendência absoluta de Deus e do evento Cristo” (BINGEMER, 2006, p. 138; PALÁCIO, 1995, p. 161).

Com o aparecimento no cenário intelectual das CsR, a pressão, a crítica e a sedução dos métodos herdeiros das ciências modernas passaram a rondar novamente a teologia, por via de um objeto que, em parte, lhes é comum, a religião. Compartilhando o mesmo objeto com as CsR, a teologia se vê obrigada a rever o significado da religião no seu escopo epistemológico, para não ser confundida com mais uma, entre as CsR, ou assimilar acriticamente seus métodos. Nessas terras de fronteira costumam ocorrer as disputas mais acirradas, as invasões sutis, mas também as trocas mais enriquecedoras. Este fato peculiar,

com relação às CsR, tornam novas as questões próprias da fé, de modo especial no ambiente acadêmico, onde se discute com mais intensidade a epistemologia própria de cada ciência. E, semelhante ao que aconteceu no embate com as ciências modernas, a teologia corre dois riscos:

1. O risco de ser reduzida às Ciências da Religião; 2. O risco de confinar-se numa linguagem fundamentalista da fé. O primeiro risco assombra o trabalho acadêmico da teologia. O segundo risco se refere à comunidade de fé, ao grupo religioso ou igreja e à pertença e experiência de fé de quem trabalha com teologia (SUSIN, 2009, p. 76).

Quanto ao primeiro risco, a comunidade teológica tem se posicionado de maneira clara em várias situações, repetindo sempre: teologia não é CsR.

Tomás ensina no seu discurso a ver a teologia de tal forma que se torna impossível equipará-la a uma ciência da religião [...] Enquanto a ciência da religião se põe no nível fenomênico, o cientista é um observador neutro, é impossível fazer teologia com distanciamento do assunto de que trata a teologia (TABORDA, 2009, p. 906).

Enquanto muitas ciências, inclusive as CsR, temem os pressupostos, a teologia assume os seus como condição *sine qua non* de ser autêntica teologia. O(A) teólogo(a) é engajado(a) no seu discurso e entende que ele possa ser normativo, mesmo que inacabado. Tomando exemplo de autor vindo da tradição cristã da reforma, comprovamos que as convicções não são diferentes na atual situação:

(As CsR) ainda situam o cristianismo dentro das religiões do país e do mundo. Enquanto relaciona a religião cristã com a doutrina própria a esta religião e explora sua adequação à escritura, à tradição confessional e ao contexto específico, não passam da mera descrição e comparação da ciência da religião. Sem, de modo algum, querer desrespeitar a última, que é de alta importância para o esclarecimento do fenômeno religioso, a teologia se distingue claramente em que enfoca a religião cristã e trata de questões normativas, além de descritivas (MÜLLER, 2007, p. 65).

A teologia não pode abrir mão da verdade de seu discurso. É isto, a verdade religiosa ou de fé, que as CsR evitam quando tratam do fenômeno religioso. E devem agir assim mesmo, esta é a sua perspectiva no trato com as mais diversas expressões do sagrado. Agindo assim podem fornecer um poderoso instrumental crítico para a teologia neste nosso contexto pós-metafísico (SUSIN, 2009, p. 82). Elas possuem um poder explicativo capaz de trazer o fenômeno religioso para dentro dos parâmetros da filologia, da história, da antropologia, da psicologia e outras ciências que, bem articuladas interdisciplinarmente, podem gerar um conhecimento de valor para a teologia. Podem auxiliar nas etapas do método teológico onde se exige uma visão mais técnica, uma crítica especializada e ao mesmo tempo ampla, na



escolha do método mais adequado, etc. E, sobretudo, fornecer uma visão de conjunto do fenômeno religioso, onde o cristianismo se inclui (MÜLLER, 2007, p. 62).

É sabido que na chamada pós-modernidade os saberes se multiplicaram de forma cada vez mais fragmentada e desordenada. Isto conta de forma especial para as experiências e ciências do sagrado. Não se trata mais de uma oposição à religião ou à teologia, mas de um sutil nivelamento de saberes, entre aqueles bem sedimentados com outros de sistematização duvidosa. Para a teologia esta realidade é desafiadora no seguinte sentido: como a teologia, portadora da “novidade Absoluta”, irá se situar no domínio absoluto da “novidade”? Onde a tradição é sinônimo de paralisia? Onde a dinâmica do consumo invadiu o *ser* e o *saber*? Em razão disto [...]

Não é metodologicamente inútil começar por uma *definitio terminorum*: de qual teologia se trata? A *teologia cristã* - tomemos esta indicação como *termo médio* - está sendo globalizada, freqüentemente sincretizada em clima de *new age*, ao lado de uma efervescente teologia islâmica, de uma renovada teologia judaica. Há, hoje, no *mercado religioso*, teosofias modernas e outras recuperadas da antiguidade, há filosofias e sabedorias religiosas locais e regionais que se entrecruzam criando novos sincretismos. Há movimentos de recuo em defensiva, e de expansão com pretensão universalista. No meio de tantos discursos religiosos, a teologia *cristã* não é dada como pressuposto evidente. Qual a sua identidade - o que a distingue, a qualifica, como *teologia* e como *cristã*? Nesse mundo globalizado, cada vez mais é necessário começar pelos elementos que dão à teologia sua identidade. Dentro da teologia cristã há também diferentes teologias: católica, luterana, etc. (SUSIN, 1999, p. 101).

Essa pluralidade crescente é o ambiente onde as CsR se efetivaram, fazendo de cada um desses saberes e experiências uma grande seara para suas pesquisas, em princípio conduzidas pelas vias da interdisciplinaridade. A teologia cristã não está indiferente a este quadro religioso nem à contribuição que podem auferir das CsR, sem deixar de zelar pela sua identidade.

[...] o exercício de um discernimento interdisciplinar, embora partindo do material disponível, recolhido, sobretudo das ciências da religião, não pode renunciar à necessidade de responder a uma dupla exigência: por um lado, a exigência de um discurso verdadeiro, com pretensão de universalidade; por outro lado, a exigência específica da fé cristã, em sua singularidade. Uma exigência conduz à outra, mas elas são irreduzíveis (RUBENS, 2006, 14)

Três elementos estão combinados: o suporte que a teologia pode esperar das CsR, a cientificidade do discurso teológico pela sua pretensão de verdade e universalidade e a singularidade da fé cristã. A clareza quanto às competências de cada uma das ciências é o que pode evitar a confusão, senão uma possível assimilação da teologia pelas CsR. Um olhar

vigilante e crítico se faz necessário, pois as questões não se clareiam com um único raio de luz. No Brasil há quase três décadas a teologia vem trabalhando por seu reconhecimento público, da parte dos órgãos competentes de governo. Neste tempo foram discutidas questões referentes à laicidade do Estado, ao papel da teologia na construção da cidadania, ao próprio conceito de teologia e de teologias. Hoje, verifica-se um amadurecimento, a começar dentro dos órgãos do Estado, evitando questões conceituais, concentrando no papel histórico da teologia como promotora de um saber interdisciplinar e de ações em favor da cidadania, do diálogo entre religiões, etc. Nessa mesma direção caminham juntas com as CsR.

O despertar da religiosidade nas sociedades onde o sagrado e a fé pareciam condenados a desaparecer, pois eram lidos como “neurose”, “ópio”, ou “arcaísmo”, e a recomposição do tecido religioso nas sociedades não secularizadas, estão na origem da importância dada, na atualidade, a essas ciências (da religião). Os métodos utilizados e o objeto estudado enriquecem certamente a teologia. Esta, no entanto, não é identificável com nenhuma delas, pois seu ponto de partida não provém das análises da sociologia, da psicologia ou da antropologia religiosa, mas brota da fé em busca de compreensão e interpretação. O reconhecimento oficial da teologia no Brasil pode levá-la a assumir tais métodos. Em princípio, pode não ser negativo, pois acrescenta a seu discurso aspectos nem sempre levados em conta. Isso, porém, não a exime de estar vigilante para assegurar seu elemento mais peculiar: a fé (PERSPECTIVA TEOLÓGICA, 2006, p. 7).

O debate exige tratamento rigoroso de questões referentes à teoria do conhecimento e à teoria das ciências a respeito da essência, da autonomia, dos pontos de contato e dos possíveis casos de conflito, da demarcação das ciências e da teologia (OLIVEIRA, 2009, p. 54). Tem sido favorável às CsR o movimento do “retorno do sagrado”. As práticas religiosas, que nunca cederam ao processo de secularização, persistiram. E persistindo não poderiam ser ignoradas pela ciência. Então, as CsR chegaram para preencher este vácuo, trazendo novos públicos e novas metodologias para a análise crítica do fenômeno religioso e também da teologia. Mas a teologia também tem dado uma contribuição indispensável na pesquisa de temas caros às CsR. No caso, por exemplo, do fenômeno do fundamentalismo religioso. A identificação de suas formas; sua intercessão com questões políticas, culturais e étnicas; sua relação com fundamentalismos não religiosos; etc. são alguns dos aspectos já pesquisados pelas CsR. Mas, não sabemos até que ponto essas pesquisas, sozinhas, sem a *forma mentis* teológica, têm contribuído para o equacionamento das questões. O mesmo se poderia dizer a respeito do seu contraponto, o diálogo inter-religioso e outras expressões plurais de religiosidade, das comparações entre tradições religiosas, da crítica à história das Igrejas, etc. Sem a visão interna teológica, uma possível abordagem, considerada crítica, pode acabar

reforçando posturas extremistas seja de submissão ou de dominação. Se, em determinada visão de Deus de uma religião, não estiver inserido o “ordenamento” ao diálogo, dificilmente ele será efetivo. Para um credo exclusivista, há a convicção de uma pretensa predileção exclusivista de Deus. Uma teoria do conhecimento em qualquer uma das CsR, não dá conta desse dado. Contudo a teologia, trabalhando as razões que sustentam determinada postura de fé, faz-se indispensável. E isto é a prática que nos diz (SUSIN, 2009, p. 87).

A teologia medieval era universitária e eclesial. O debate com a modernidade fez com ela se tornasse, no séc. XIX, um discurso teológico universitário, mas não eclesial. Não demorou muito para que uma história crítica viesse abalar as bases da teologia na universidade. Uma tendência que ganhou mais força na teologia protestante. Esboçando uma reação, no séc. XX, Karl Barth é um dos pioneiros em tentar criar uma teologia que fosse possível de ser pregada, atendendo a diversidade de exigências dos diversos públicos. Os protestantes responderam com uma neo-ortodoxia “capaz de retomar de maneira fecunda os temas centrais da pregação cristã, ao passo que os católicos responderam com a renovação dos estudos patrísticos” (PAULY, 2012, p.1713).

A teologia católica reforça o retorno às fontes com a renovação litúrgica, pois a teologia não só se alimenta do mistério, mas o celebra. Temas como a mística e a santidade do teólogo são recolocados sobre novas bases. No trabalho de renovação ganha grande força a hermenêutica<sup>5</sup>. Nesse momento a teologia se empenha no diálogo com as ciências, as filosofias da linguagem, para reintegrar a teologia na comunidade dos saberes. Isto dá condições para que a ela formule, mais explicitamente, seus princípios epistemológicos. A teologia continuava tendo que explicitar para si mesma as razões da fé, e justificar essa fé diante de outras linguagens.

A teologia se capta no melhor dessas condições quando pensa o *status* de seus dizeres. A Igreja é, como tal, o sujeito da teologia. Ela o é de maneira diferenciada, como Igreja determinando solenemente sua regra de fé, como igreja comentado liturgicamente suas Escrituras, como Igreja confrontando seu discurso a todos os discursos religiosos enunciados no mundo, como Igreja garantindo reflexivamente o rigor desse discurso, como Igreja descobrindo nos trabalhos da razão os meios de aprofundar a fé (LACOSTE, 2004, p.1714)

Mais uma vez há que se referir ao concílio Vaticano II. Entre seus frutos de diálogo com a sociedade e as ciências estão a teologia da libertação. Ela significou para toda a

---

<sup>5</sup> Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, Vozes, 2004.

América Latina e o Caribe um reavivamento. A teologia continuou o diálogo com as ciências e, em grande parte, trazendo-as para dentro de seu escopo metodológico. Contudo, sendo uma teologia que proporciona uma reflexão crítica da práxis à luz da Palavra, movimentou muitos cristãos e cristãs para um efetivo engajamento no seu contexto social, fazendo frente às políticas imperialistas, colonialistas e ditatoriais.

O Brasil reflete a caminhada da teologia na América Latina. A grande parte dos centros de ensino superior tem a presença da Igreja e junto com ela da teologia cristã. Em torno a esses centros de produção de conhecimento teológico outros saberes foram se somando, formando hoje grandes universidades que prestam um serviço inestimável à sociedade brasileira.

Esse percurso histórico obrigatoriamente teve de simplificar. Ele quis salientar que a teologia é memória. Ela sempre volta às suas fontes quando os momentos de crise se abatem e os caminhos se obscurecem. Mas cada vez que ela volta às fontes leva junto um novo elemento de análise e de enriquecimento. Pode ser Platão, Aristóteles, os estoicos, a sociologia, a história, as ciências modernas e mais recentemente, a fenomenologia e hermenêutica. A visita às fontes da fé cristã é sempre acompanhada de uma nova racionalidade para no fim de contas, constatar que a fé, em si, é a mesma. O que muda, são as razões e com elas, as formas de viver a fé. Parece que a todo o momento, os homens e mulheres precisam confirmar a sua fé com os conhecimentos e instrumentos que o ser humano cria. E a fé tem se mostrado sempre pronta e atual, diante das peripécias da inventividade humana.

## **1.6 A acolhida das ciências da religião**

As CsR são filhas da modernidade que vem crescendo na pós-modernidade. Elas têm marcado presença em espaços que, por costume, por falta de outra referência melhor ou por abandono, eram considerados de domínio teológico. Um desses espaços é a religião que, abandonada pelo movimento de secularização, tem persistido na sociedade contemporânea, chamando a atenção de pesquisadores(as) que têm se denominado cientistas da religião. Este é um dado novo e precisa ser acompanhado: a teologia não é a única, nem a mais competente no assunto religião.

Cada tempo tem sua demanda. Parece que hoje, no Brasil a demanda da teologia é mostrar a sua competência pública, uma vez que o assunto onde o senso comum lhe atribuía

domínio, a religião, nunca foi, de fato, objeto de sua competência maior. Resta saber então, qual é a porção do saber que lhe cabe e como ela irá compartilhar esse saber para além da comunidade cristã. A sociedade, a academia e a própria Igreja, esperam uma resposta. Ou será que depois que apareceram os(as) cientistas da religião os(as) teólogos perderam o emprego? Pelo contrário! As CsR vieram para que a teologia aprimore no objeto que é seu. O que não significa deixar de colaborar com outras tarefas que tangenciam a sua. Uma delas é a das CsR.

As CsR, entre outros aspectos, questionaram a validade pública da teologia. A criatividade teológica, sempre pronta e em movimento, responde, entre outras formas, através de uma das mentes de nosso tempo que tem oferecido excelentes pistas para pensar o papel da teologia na sociedade, em comunhão com as ciências e em especial proximidade com as CsR. Trata-se do teólogo David Tracy, especificamente na sua obra *Imaginação analógica*, de onde retiramos as ideias que vêm a seguir, situando as questões que na contemporaneidade se põem nos ombros da teologia.

Tracy distingue na teologia três públicos diferenciados: sociedade, academia, igreja. Para esses públicos existem tarefas comuns e específicas. Entre as tarefas comuns a teologia deve ser capaz de tocar em questões tais como:

A reivindicação por uma resposta pública portadora de sentido e verdade sobre as questões mais sérias e difíceis, tanto pessoais como comunais, que qualquer ser humano ou sociedade humana têm de enfrentar: a existência possui algum sentido? É possível encontrar uma confiança fundamental em meio aos medos, às ansiedades e ao terror da existência? É possível reconhecer alguma realidade, alguma força, precisamente uma que fala uma palavra verdadeira, em que se possa confiar? (TRACY, 2006, p. 21).

Com essas questões a teologia se alinha aos temas mais preocupantes do homem e mulher contemporâneos. Seja ele(a) quem for, o desafio de dar um sentido à vida tem se tornado uma tarefa menos espontânea, não dada pela condição de nascimento, mas construída de forma consciente e lúcida e não menos desafiadora, com frequência é causa de angústias na atualidade. Se a teologia não for capaz de oferecer uma luz para essas questões, de fato, ela corre o risco de se tornar um discurso para iniciados e distante no tempo. Nesse contexto social que a atividade teológica está inserida, ela deve atender a demandas segundo o público ao qual se dirige. Pode ser a academia, a sociedade ou a igreja (TRACY, 2006, p. 83). E como a teologia é um discurso religioso, para cada público haverá uma intercessão diferente com as CsR.

Em relação ao público sociedade. O discurso de um teólogo latino-americano será diferente do discurso de um teólogo europeu. Há não muito tempo atrás, essas diferenças

foram ocasiões de antagonismos à beira da dissensão. A polêmica girava em torno à realidade social do teólogo e por consequência, a públicos distintos, com demandas também distintas. Esses fatores continuam influenciando na auto-compreensão que o teólogo tem de si e à resposta sobre “o que é teologia?” A individualidade do teólogo se forma segundo o seu meio social e eclesial, e seu discurso também se direciona a este meio. E é daí que sua fala se torna pública e significativa, direcionada aos três públicos já mencionados.

Dentro da sociedade, o teólogo não pode negligenciar a estrutura tecnoeconômica. Há que se considerar o indiscutível valor da tecnologia aplicada aos mais diversos campos, produzindo progresso e bem estar. Mas não se pode deixar lubibrar pela razão instrumental, a qual se mostra insuficiente para as questões práticas, deixando populações inteiras à margem do progresso técnico-econômico. Da mesma forma, o teólogo é fatalmente atingido por todo discurso político no que toca à justiça social. Para ser prudente no seu discurso teológico, há que se reconhecer as forças políticas, seus interesses e representantes, pois ele tem de se dirigir a toda essa gente, seja num livro que escreve, na fala de uma conferência, numa aula que ministra, numa pregação, na catequese, etc. Em todos esses ambientes forças sócio-políticas estão presentes. É ingenuidade e falsa neutralidade querer ser rigorosamente igual, desconsiderando as diferenças e as tensões peculiares a cada grupo. Dentro da sociedade ainda existe uma variante diferenciada: a cultura. É sabido o quanto a religião plasma a cultura e dela recebe influências, dando origem a civilizações nessa mútua imbricação. O processo de secularização ignorou a força dos símbolos religiosos, que hoje se apresentam nas mais diversas formas, numa demonstração indiscutível de sua força na determinação da vida das pessoas. Então, a religião tem um lugar público e o teólogo fala para sociedades multi-culturais e pluri-religiosas, que expressam nos seus objetos de arte seu anseio pela transcendência. Inserido na sociedade, o teólogo está implicado de duas maneiras: primeiro, recebendo os seus influxos, pois nela foi educado. Segundo, orientando e matizando seu discurso, se quiser ser minimamente compreendido pelo público, e não somente por cristãos, que por sua vez, podem se tornar uma casta separada da sociedade não-religiosa ou pluri-religiosa.

Para o público sociedade Tracy entende que o discurso da teologia prática é o que melhor pode ser assimilado. Em verdade é mais um testemunho do que um discurso, pois a forma de argumentar é transparente na própria práxis do teólogo, demonstrando um compromisso de cidadania responsável, no envolvimento pessoal em causas que sejam, de fato, importantes para a sociedade. Com este critério o teólogo mostra a verdade presente no

seu discurso. A interseção da teologia com as CsR se dá na própria práxis, pois se ambas estão inseridas na sociedade, o compromisso com situações de importância ético-religiosa é um apelo para todos os saberes, mesmo que se possam variar as motivações e as ações concretas em torno ao mesmo compromisso. A teologia tem sido exemplar nesse aspecto. Seu compromisso social se reflete em movimentos sociais, campanhas de assistência, atendimento a populações carentes, despertar da consciência crítica e cidadã, etc. Nesse ponto ela ganha reconhecimento público nos três públicos. Não há como questionar a verdade de um saber que se mostra fecundo em vários momentos e espaços sociais. No caso do Brasil, a teologia foi grande interlocutora das CsR.

Na academia, Tracy traz para o debate uma questão muito presente nos programas de pós-graduação em teologia e CsR, respeitando as devidas diferenças.

De fato, a preferência pelo título “estudos religiosos” em vez de “teologia” para os departamentos universitários com frequência serve para indicar a distância que seus proponentes desejam tomar das reivindicações tradicionalmente normativas da teologia. Por esta razão, “estudos religiosos”, indicam um estudo acadêmico objetivo, não normativo da religião como algo distinto daquilo que é visto, na melhor das hipóteses, como o uso que o teólogo faz de critérios “confessionais” especiais ou, na pior das hipóteses, como um discurso especial de defesa de normas tradicionais” (TRACY, 2006, p. 44).

Guardadas as devidas proporções, não é esse o quadro que temos visto no Brasil? Por que será que, mesmo nas instituições confessionais, cresce o número de programas de CsR e muito timidamente os de teologia? Será que a teologia no Brasil somente terá voz se estiver na esteira das CsR? Será que pesam aí questões epistemológicas no que se refere a um discurso, pretensamente, mais universal (mais científico) das CsR? Por outro lado, estamos diante de um público onde a teologia está desgastada, pois remete a experiências negativas com a religião, mesmo em se tratando de Brasil e América Latina, onde a teologia da libertação marcou presença decisiva em questões de grande relevância social. Mas parece que para muitos, que estão fora do ambiente eclesial, mas têm sensibilidade político-social, essa teologia é algo à parte, mesmo da igreja, ou no máximo um movimento isolado. Então, como uma sábia e humilde estratégia, não seria o caso de deixar que as CsR tomem a frente? A ANPTECRE, instituição voltada para a pós-graduação, envolve a participação de teólogos(as) e cientistas da religião, ao juntarem esforços para se afirmarem na sociedade e na academia, não poderá levar a uma certa indistinção entre as duas?<sup>6</sup> Essa indistinção tem conduzido

---

<sup>6</sup> Em parte a organização da árvore do conhecimento pela CNPq no que toca à teologia e às CsR, mostram desconhecer as diferenças e apontam para a indistinção entre os saberes.

muitos programas a se declararem não-confessionais quanto à verdade do discurso. E, por outro lado, tem semeado algum temor entre teólogos de serem confundidos com as CsR, conforme o testemunho de Tracy na citação acima. Portanto uma realidade que extrapola o âmbito brasileiro.

De qualquer forma, assim como no público sociedade, “todas as propostas relativas ao método teológico são afetadas pela localização acadêmica particular do teólogo particular (TRACY, 2006, p. 44). Na academia o teólogo é solicitado, sobretudo por questões referentes ao método, que garante o conhecimento científico, conforme foi visto a respeito da teologia na modernidade. O objeto Deus ou a consciência religiosa não é problema, mas sim o método segundo o qual essas questões são tratadas. Como a confessionalidade é o pressuposto metodológico da teologia, segundo desenvolveremos mais adiante, reside aí um ponto de mal-entendidos com as CsR, herança ainda do confronto da teologia com as ciências modernas.

Esta questão conduz a outra que a teologia deve enfrentar no ambiente acadêmico, especialmente diante das CsR:

A característica que distingue a teologia como disciplina dos estudos religiosos, ademais, é o fato de que os estudiosos religiosos podem legitimamente restringir os seus interesses ao “sentido”, ao passo que os teólogos, as demandas intrínsecas à sua disciplina, têm de encarar as questões do sentido tanto quanto da verdade (TRACY, 2006, p. 51).

A teologia não pretende ser dona da verdade, mas tornar público que o que ela diz é verdade (SUSIN, 1999, p. 97). É essa a sua responsabilidade quanto à condução da razão pelos caminhos da fé. Para Tracy, é a teologia fundamental que deve ser a condutora do discurso dentro da academia, propondo uma argumentação que extrapole o âmbito eclesial e seja válida publicamente. Seu discurso deve demonstrar: orientação teológica inequívoca, honestidade e capacidade crítica e auto-crítica, articulação com uma disciplina auxiliar, sem que isto signifique empréstimo metodológico. Nesse último ponto é que as CsR podem se alinhar à teologia perfeitamente. E em muitos casos já o vem fazendo com êxito.

Existem outros aspectos que se somam ao desafio já apontado. Não se pode ignorar que, sobretudo em instituições confessionais, a relação entre teologia e academia, sofre influências de outras forças tais como as relações empregatícias, as relações funcionais de trabalho, salário, relações de poder entre funcionários e professores, relações entre administração e projeto pedagógico, etc. Esses são aspectos não científicos, mas que facilitam ou dificultam a acolhida do argumento teológico, por mais rigoroso que ele seja.



O terceiro público da teologia é a Igreja. Trata-se de uma realidade sociológica, uma vez que se encontra inserida no mundo e sujeita às mesmas vicissitudes de qualquer outra comunidade humana. A igreja carrega as mesmas características dos públicos anteriores, mas com um diferencial significativo que são as relações de lealdade e compromisso com a tradição da comunidade e as instituições sócio-eclesiais. Sob a guia da teologia sistemática a argumentação deve mostrar o poder da Tradição de se re-presentar e de se re-interpretar. Exige um exercício constante de “fidelidade criativa”, bem diferente de submissão ingênua. A auto-compreensão do teólogo deve articular as causas sociais e eclesiais, de tal maneira que a comunidade não seja um grupo desagregado das questões emergentes da sociedade. Este ponto é de vital importância para que o compromisso com a comunidade religiosa se desdobre em compromisso público. Tudo isso vivido como um dom de participação na vida de Cristo, a Igreja torna-se sacramento da presença de Cristo no mundo. Nessa experiência, que faz sentido para os fiéis, encontra-se também a sua verdade. E é daí que deriva e se fundamenta toda norma, que deve se mostrar publicamente com um apurado senso hermenêutico de atualizar a tradição. A Igreja se insere no âmbito maior do Reino de Deus. Este fato deveria inibir qualquer postura de triunfalismo com relação aos outros públicos. O Reino é maior do que a Igreja e, uma possível segurança do(a) cristão(ã) de que ele foi incluído nesse Reino, não o autoriza a dizer, com a mínima segurança que seja, quem poderia estar excluído.

Há uma articulação bem marcada entre teologia e CsR sob o ponto de vista da teologia sistemática e o público igreja. Segundo Tracy “o teólogo sistemático é nada mais nada menos do que um intérprete dos clássicos religiosos de uma cultura” (TRACY, 2006, p. 204). Os clássicos são aquelas obras, pessoas, eventos, que são referenciais de uma tradição religiosa, ou mesmo que deram origem e sustentaram o fenômeno religioso como tal.

O *locus* da religião na experiência humana foi debatido desde os posicionamentos mais antigos sobre a “religião natural”, passando pelos posicionamentos alternativos de Schleimacher, Otto, Tillich, Wach, Eliade, von Hügel, Dupré e outros hermenêutas do resgate dos significados positivos e da verdade da religião. Ler Weber, Durkheim, Marx, Troeltsch e seus sucessores sobre a realidade sociológica da religião ou Freud e Jung e seus sucessores sobre a realidade psicológica da religião é adentrar um conflito de interpretações da religião, do qual muitas vezes parece não ser muito honrado sair (TRACY, 2006, p. 207).

Isto quer dizer que a tradição cristã e seu discurso *teológico* estão inseridos numa órbita maior do discurso *religioso* (TRACY, 2006, p. 297). Como bem se pode notar, na citação aparecem nomes de intérpretes clássicos da religião que são mais próprios das CsR do que propriamente da teologia. Esses estudiosos do fenômeno religioso mostraram que a força

do mistério, sob forma de religião ou equivalente a ela, exerce poder de um todo na vida das pessoas, não se trata de uma província isolada de sentido. Quem não compreende esta dinâmica, ou “quem não entra no jogo de auto-manifestação do poder da parte do todo como evento, não tem como acolher o que os cristãos chamam de “revelação” (TRACY, 2006, p. 240). Isto significa que a revelação, para ser bem compreendida, há de ser situada dentro de um quadro maior de outras expressões milenares do fenômeno religioso, atualmente muito pesquisadas pelas CsR. Em outras palavras, a atualização da tradição levada a efeito pela teologia sistemática acontece na relação entre a ciência, a fé/revelação e CsR. Ou, sob outro ângulo, na relação do público Igreja com outros grupos religiosos. Este é o aspecto, intrínseco à teologia cristã, de que ela está vocacionada ao diálogo, não se trata de um acessório à vida do cristão(ã).

Atendendo a esses três públicos a teologia valida o seu discurso. Certamente que é entre o público sociedade e academia que ela encontra a validade pública necessária, contudo, é no público Igreja regida pela teologia sistemática, que ela encontra a mais autêntica e profunda motivação para sair ao encontro dos outros. Em resumo, ou ela atende aos três públicos de forma válida, ou ela se torna um discurso vazio para si e para os demais.

Outro aspecto da teologia em geral, que se pode observar nos três públicos e suas teologias, é que a verdade no discurso teológico promove o engajamento e não a neutralidade. Como foi visto, as CsR, promovendo a isenção do cientista, têm menos poder transformador do que a teologia. Isso não quer dizer que a transformação seja sempre para melhor. Em função disso, seja qual for o público, faz-se necessário discutir sobre a plausibilidade da alegação de verdade dos discursos. Não pode haver em teologia verdades que variam segundo o público. O teólogo deve igualmente enfrentar as pretensões de verdade encontradas na tradição da igreja, nos empreendimentos racionais do público academia e nos modelos de racionalidade que presidem os três públicos refletidos no público sociedade (TRACY, 2006, p. 68).

A Patrística foi um tempo de consolidação do nascente cristianismo, afirmando-se enquanto modo de vida diante de tantos outros modos de vida que o circundavam. Depois desse período, a experiência de fé em Cristo se encaminhou para um grande confronto intelectual, culminado na escolástica, onde fé e razão encontraram a sua união definitiva. A era moderna trouxe uma cisão dentro da teologia. Ali se tratava do confronto entre dois modelos de ciência. A modernidade trouxe o confronto entre modelos de razão e, em certos aspectos, a razão científica se mostrou oposta à razão teológica. Mesmo que a razão teológica

tenha sabido tirar proveito das pesquisas científicas para o campo da exegese, a penetração do método empírico-formal nas ciências humanas provocou sérios danos na teologia.

A teologia contemporânea acolhe criticamente a diversidade de razões articulando-as com a fé. Entre as especializações saudáveis que surgem no espectro teológico, encontra-se o trabalho de David Tracy, o qual trabalha com a diversidade de públicos e teologias, mostrando, de uma forma muito particular, a articulação entre teologia e CsR, suas proximidades e distanciamentos a serem preservados. A teologia foi se fazendo em cada uma dessas etapas e outras, que não foram mencionadas. Em cada uma delas foi amadurecendo algum aspecto importante de seu escopo epistemológico, de modo que o que segue na apresentação não é resultado da época mais recente, mas de uma história. É importante lembrar que a perspectiva aqui apresentada é marcada, principalmente, pela experiência cristã católica.

## 2 Epistemologia teológica

A teologia apresenta uma epistemologia polêmica. A exposição que segue tem início com as duas atitudes básicas da epistemologia teológica, a *auditus fidei* e a *intellectus fidei*. A partir daí pode se dar sequência aos demais componentes: o objeto da teologia e sua intrínseca natureza interdisciplinar; o polêmico pressuposto da fé e sua relação com a cientificidade; a comunidade de fé e o compromisso, não neutro, do(a) teólogo; a Tradição e o debate entre fixismo e renovação; o Magistério a autoridade na igreja, elementos que, não raro, fazem a teologia parecer uma ciência “policiada”. No final, uma palavra será dada sobre a teologia das religiões e seu oportuno papel no diálogo com as CsR. Como se pode perceber, a intenção é apresentar os elementos da epistemologia teológica com vistas a dirimir as persistentes resistências à relação aberta com as CsR.

### 2.1 *Auditus fidei e intellectus fidei*

O trabalho teológico pode ser definido de várias maneiras. Mas independente disto, em toda definição há algo que lhe é comum desde sempre. E esse núcleo comum, ao qual se dedicará a seguir, é marcado por duas atitudes fundamentais para a vida cristã e para a teologia:

A teologia como “*fides quaerens intellectum*” – a fé que busca Inteligência – é sempre uma “ciência segunda” em relação à fé. Só nasce quando a fé, de

certo modo, questionada, depara com dificuldades e oposições (LIBANIO, 1992, p. 19).

Nesse mesmo sentido outros teólogos da atualidade definem teologia como “*logos da fé* e não como fé” (HAMMES, 2006, p. 549), como resultado do esforço de fazer uma “reflexão metodologicamente responsável do falar de Deus” (MÜLLER, 2007, p. 65), como ato que tem seu efeito na “apropriação e na elucidação intelectual científica, isto é, metodicamente verificável e comprovável, das reflexões que os cristãos nas comunidades fazem quando creem em Deus e vivem na comunhão de Cristo” (MOLTMANN, 2004, p. 24). Sem a experiência de fé não há teologia. E a fé, antes de qualquer outra coisa, é uma escuta, uma escuta ativa, pois supõe uma resposta, como alguém que escuta um ensinamento e o segue. Então, a partir da iniciativa primeira de Deus ao se revelar na história, sua acolhida pela fé e a resposta espontânea a essa experiência pelo fiel, tornou-se lugar comum na teologia chamar esse momento de escuta inicial de *auditus fidei*. Essa é a pré-condição para qualquer cristão que queira refletir sobre a sua fé, em qualquer nível que seja. É uma escuta reverencial e atenta, pois Deus se revela integralmente dentro das condições limitadas da história. História e história da salvação se interpõem.

Em todos os lugares e em todas as épocas, o mistério da salvação manifesta algo de seu conteúdo integral, mas cada uma das expressões ou das sínteses particulares da fé está sempre marcada por suas próprias possibilidades de expressão e pelo seu ponto de vista limitados (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 113)<sup>7</sup> (*Tradução nossa*).

Nem tudo que se capta na atitude da *auditus fidei* pode fazer parte da revelação. O testemunho da Sagrada Escritura, a Tradição, o senso dos fiéis, o magistério e os dogmas, são balizas de garantida autoridade. O material recolhido na *auditus fidei* necessita ser organizado, articulado, confrontado heurísticamente. Mas, para isto, é exigida uma atitude hermenêutica, onde se colocam as perguntas para que o texto fale, respeitando regras de interpretação segundo o contexto geral da época. Dessa forma, a *auditus fidei* depura o dado histórico, colocando em evidência aquilo que faz parte do dado revelado e seu respectivo contexto. A teologia, portanto, “(não pode) dizer nada sobre o Deus da salvação sem partir da história da salvação, nela é que Deus se afirma como Deus” (SCHILLEBEECKX, 1968, p.

---

<sup>7</sup> “En todos los sitios y en todas las épocas, el misterio de salvación manifiesta algo de su contenido integral, pero cada una de las expresiones o de las síntesis particulares de la fe está siempre señalada por sus propias posibilidades de expresión y por su punto de vista limitado”

127) (*Tradução nossa*).<sup>8</sup> Isso significa que a escuta própria da *auditus fidei* supõe dois momentos: o da escuta propriamente dita e o de sua validação pelos instrumentos acima sinalizados.

A audição da fé seria apenas trabalho histórico se o foco fosse pôr em evidência a consciência religiosa frente aos dados revelados (isto poderia caber às CsR). Sua tarefa consiste num exercício de discernimento para melhor entender a revelação de Deus com vistas à salvação do ser humano, investigando, através das ciências históricas, os documentos fundadores da teologia cristã ao longo de sua evolução e gradativa comunicação das verdades da revelação (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 110; BOFF, C., 2006, p. 209). Nesse momento o fiel-teólogo já estaria entrando no terreno da *intellectus fidei*, cuja característica principal é validar a *auditus fidei* seguida da ampliação dos horizontes da revelação, através da articulação entre fé e razão e entre os mistérios da fé (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 140)<sup>9</sup>. Na história da teologia encontramos a presença constante de intelectuais com grande erudição e penetrantes reflexões especulativas para amparar e discutir as verdades reveladas, colocando-as em diálogo com os mais diversos contextos. Não se furtam de recorrer aos recursos de outras ciências, frequentemente indo além delas, e desta forma o(a) teólogo(a) demonstra a pertinência de suas asserções.

A história da teologia, com suas diferentes épocas e correntes, contribuiu para uma melhor compreensão do dado revelado<sup>10</sup>. Ela realizou esta tarefa dentro de suas possibilidades e com seus limites, a partir de seus procedimentos metodológicos, da aplicação de conceitos inovadores, sempre com a certeza da insuficiência e o impulso inevitável de falar “de Deus e [...] aplicar nossas concepções filosóficas em teologia, aplicação que está, por outra parte, justificada em virtude do núcleo absoluto que contém o conhecimento humano” (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 125) (*Tradução nossa*).<sup>11</sup> As diversas correntes da teologia indicam variedade de escutas e intelecções da fé, fazendo entender que a ortodoxia da fé não é

---

<sup>8</sup> “(no puede) decir nada del Dios de la salvación sin partir de la historia de la salvación, en la que Dios se afirma como Dios”

<sup>9</sup> Clodovis Boff faz mais uma distinção no interior do *intellectus fidei* que é significativa, embora, a rigor pode ser pressuposta já no *auditus fidei*. O teólogo menciona a *ratio fidei*. Esta é uma “intuição primeira” um conhecimento próprio da fé por conaturalidade com o objeto. A expressão primeira deste conhecimento ainda não é conceitual, tal como conhecemos na teologia propriamente dita e que seria o *intellectus fidei*. A expressão é na forma de “oráculo, da palavra de autoridade, da doutrina serena.” Uma fala significativa de quem penetra no *logos* divino (BOFF, C. 2009, p. 67).

<sup>10</sup> Ver: GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

<sup>11</sup> “de Dios y [...] aplicar nuestras concepciones filosóficas en teología, aplicación que está, por otra parte, justificada en virtud del núcleo absoluto que contiene el conocimiento humano”

um corpo fechado de verdades, mas uma busca incessante pela verdade da revelação, cujo horizonte se amplia e se clarifica para o(a) cristão(ã) com a evolução da razão.

A rigor não é necessária a teologia para se compreender o mistério de Deus revelado e operar a mudança de vida que esse conhecimento implica. Em função disso, pode-se dizer que a *intellectus fidei*, enquanto reflexão sistemática, poderia ser omitida, mas a *auditus fidei* não. Se não fosse assim um cristão que desconhecesse a conceituação teológica, desconheceria a Deus e seus desígnios. O que a teologia fornece é uma compreensão crítica da experiência de fé própria a cada um e à comunidade, uma apropriação consciente do mistério e um aprofundamento na experiência de fé. De que maneira ela procede?

Segundo Érico J. Hammes, o *intellectus fidei* deve satisfazer quatro condições para dar à teologia o status de ciência: “estatuto epistemológico próprio, liberdade de pesquisa, inserção científica e relevância pública” (HAMMES, 2006, p.549). A primeira está sendo aqui indicada com os elementos da epistemologia teológica cristã. A liberdade de pesquisa deverá ser discutida em duas frentes: a primeira no que diz respeito às relações da teologia com a comunidade de fé, a Tradição, os dogmas e, no caso da teologia católica, o magistério. Quanto à relevância pública, interessa neste momento a relação com as CsR. Como foi visto, com Tracy, a teologia pode mostrar que seu destino é engajar-se de forma crescente na academia, na sociedade e na Igreja. Um desdobramento visível disso hoje são os programas de pós-graduação de teologia regulamentados pela CAPES e cursos de bacharelado reconhecidos pelo MEC.

A epistemologia da teologia inicia com a *auditus fidei*, sabendo de antemão que, na vida cristã não existe escuta acabada. Ela é uma prática constante dentro da vida cristã. O que será apresentado a seguir é extensão do *intellectus fidei*. Começando pela descrição do objeto da teologia e seu amplo alcance interdisciplinar, retornando à experiência de fé e sua relação com a razão em tudo o que ela mobiliza na pessoa: intelecto, afetos e prática. Segue a dimensão comunitária da fé, que se faz coesa e se renova em torno à Palavra e à Tradição. Comunidade que é liderada pelo magistério de pastores, os primeiros a testemunhar a verdade do que se vive na fé.

## 2.2 Objeto da teologia

Toda ciência tem um objeto de estudo. A sociologia é a ciência que estuda as relações sociais; a psicologia é a ciência do psiquismo; a antropologia define-se como a ciência que

estuda o ser humano; e assim por diante. Assim sendo, “[...] é mister falar sem equívocos: o “objeto direto” da teologia é Deus, e nenhum outro. Isso está até na palavra “teo-logia”: estudo de Deus” (BOFF, C., 1999, p. 81). Mas, aí reside um intrigante paradoxo: a pretensão de querer compreender Deus em categorias humanas. O paradoxo fica mais gritante considerarmos o paradigma científico moderno, onde o sujeito “domina” o objeto. Poderia alguém dominar Deus? De fato, Deus não se subordina a categorias humanas, a começar pela própria expressão “objeto”, Deus não pode ser objeto porque ele é o Sujeito Absoluto de toda e qualquer afirmativa ou obra humana. É por causa desse paradoxo que existe uma tradição em teologia que se pauta sobre a indizibilidade do nome de Deus: a teologia apofática. E é nela que se deveria reter, caso não houvesse a seguinte distinção: a teologia tem um *objeto material* e tem um *objeto formal*, que permitem, a despeito das limitações categoriais, o discurso sobre Deus, ou melhor, vários deles, compreendidos na diversidade e unidade das teologias. O objeto material da teologia é Deus e o objeto formal pode ser todas aquelas mediações nas quais Deus se manifesta. Quando se fala em teologia feminista, teologia da libertação, teologia asiática, teologia da terra, ecoteologia, etc, todas elas têm o mesmo objeto material, Deus, caso contrário não seriam teologia. Porém, o objeto formal se diversifica segundo o apelo, ou a presença de Deus que cada realidade pode e quer mediar.

A distinção entre objetos, material e formal, da teologia respeita a maneira como Deus se dá a conhecer ao ser humano: através das coisas do mundo humano. Assim é a revelação de Deus no cristianismo, ou como é muito comum dizer hoje, a autocomunicação de Deus através de eventos da história, constituindo a história da salvação, porque nela se vê a intenção salvífica de Deus, plenificada em Jesus Cristo. Assim, a teologia pode ocupar-se de Deus, seu objeto material, apreendido através de uma realidade humana onde Ele se manifesta, o objeto formal. Isto tem uma consequência de extrema relevância para o cristianismo: quanto mais a teologia avança no conhecimento de Deus, mais avança no conhecimento do ser humano.

Perguntas típicas da teologia fundamental que faz K. Rahner: como pode um homem moderno honestamente crer? Qual é o sentido da revelação para ele? A Revelação cristã não é somente uma irrupção de Deus na história, manifestando seu projeto salvífico, mas ela desvela também o mistério do homem para ele mesmo, decodifica-o mostrando-lhe sua verdadeira realidade última (LIBANIO, 1992, p. 67).

É papel específico de uma antropologia teológica mostrar que a autocomunicação de Deus se deu nas estruturas humanas, respeitando-as e potencializando-as. De tal forma que em

todo lugar e momento onde o sentido da vida humana se apresenta de forma densa, ali também Deus se revela. E desta forma viabiliza-se o trabalho da razão junto ao dado revelado, sempre no interior do paradoxo de uma razão finita que busca compreender o mistério infinito. Por causa desse paradoxo, Feuerbach entendeu que o mistério da religião se resolve na antropologia. Nós também diríamos o mesmo, mas enquanto que para o filósofo, Deus é uma projeção do desejo humano de infinitude, para a revelação cristã de Deus, Ele está no fundamento último do desejo humano de ser bom, amoroso, feliz em plenitude.

Com esse entendimento, aquela pergunta inicial pela inteligibilidade de Deus pode ser transposta na pergunta pela inteligibilidade do mundo. Seja de um ou de outro ponto de partida a teologia estará sempre diante de seu objeto-sujeito, Deus.

[...] admitimos implicitamente que o universo é inteligível, e com tal admissão surge a questão de Deus [...] A questão de Deus, portanto, está dentro do horizonte humano. A subjetividade transcendental do homem é mutilada ou abolida se ele não buscar o inteligível, o incondicionado, o bem, o valor. O alcance – não de sua conquista, mas de sua intencionalidade – é irrestrito. Há em seu horizonte um lugar para o divino, um santuário para a santidade definitiva. Isso não pode ser ignorado. O ateu pode declará-lo vazio. O agnóstico pode preconizar que sua investigação não chegou a conclusão alguma. O humanista contemporâneo não deixará que a questão surja. No entanto, tais negações pressupõem uma centelha em nossa argila, nossa orientação inata para o divino (LONERGAN, 2012, p. 122).

Mais do que conhecimento de Deus, poder-se-ia falar em reconhecimento de Deus na inteligibilidade do mundo. Deus, permanecendo mistério, se revela de forma que a razão humana possa acolher, compreender e responder, ainda que provisoriamente (LIBANIO, 1992, p. 104).

Uma posição que parece divergir e até inverter a conceituação objeto material e objeto formal da teologia é a de Clodovis Boff. Ela será evocada aqui, em função de um traço da teologia que é necessário sublinhar para não se confundir qualquer discurso sobre Deus, com teologia. Este aspecto toca diretamente na relação entre teologia e CsR.

Mas a teologia não trata apenas de Deus em si. Mas de tudo o que a Ele se relaciona. Sob *a luz da fé* em Deus, estes aspectos, situações, prismas por onde se percebe ou se experimenta Deus formam o objeto *material* da teologia. Em suma o objeto *formal* é Deus enquanto revelado e Deus se revela na criação e nas coisas humanas (BOFF, C., 2009, p. 44). (*Grifos nossos*).

Segundo Clodovís Boff, o mundo humano, *na medida em que revela Deus*, seria também objeto material da teologia. A razão dessa perspectiva é: o mundo não fala dele



mesmo, fala de Deus, portanto, discorre sobre o objeto material da teologia. Há ainda uma razão que se acresce a esta concepção:

Quando se pensa estar fazendo teologia só porque se fala de Deus, sem reparar em como se fala dele. Dá-se assim a entender que o decisivo é a matéria de que se trata e não a *forma*. Na verdade, esta-se então desenvolvendo qualquer ramo das ciências da religião (sociologia, antropologia, marxismo, lingüística, etc.), mas não teologia para valer. (BOFF, C., 2009, p. 48)

A *forma* como se fala de Deus é à *luz da fé*, conforme a citação anterior. Este diferencial indica que não é qualquer discurso sobre Deus que é teologia. Um psicólogo pode falar de Deus sem ser teologia. Então, “formal” para o teólogo Clodovís Boff diz respeito à *forma* como se fala de Deus. Pode ser falando de Deus mesmo ou das coisas por Ele criadas, ou ainda das situações onde ele se manifesta, quem dá a forma do discurso sobre Deus é a *fé*, distanciando-se de outra ciência ou abordagem qualquer sobre Deus. A filosofia da religião pode falar de Deus como objeto material, e nem por isto é teologia. Mas, se a partir da fé se fala filosoficamente sobre Deus, então é teologia, não porque o objeto é Deus, mas porque se fala *a partir da fé em Deus*, o que se contempla é o objeto material da teologia.

Pode-se perceber uma peculiaridade na concepção de Clodovís Boff quanto à circularidade entre o objeto material e o objeto formal da teologia que, parece, contradizer o que já foi dito anteriormente. O objeto material é Deus e o objeto formal é o *mundo enquanto revelado*, ou *visto à luz da fé*. Contudo, o que esse mundo-revelação mostra é Deus, ou seja, mostra o objeto material da teologia. Isto tem outra consequência interessante para a teologia cristã. Não há conhecimento de Deus senão onde Ele queira e de fato se manifeste. E o que faz com que o ser humano tenha discernimento sobre a manifestação de Deus é *a luz da fé*, sob a qual falaremos mais adiante.

A posição de Clodovís Boff quer dar uma unidade entre o discurso sobre Deus e o discurso sobre Deus no mundo. Em ambos é Deus falando de si ao ser humano, através de uma linguagem humana. Neste sentido a teologia, mais que conhecimento de Deus, mais que discurso sobre Deus, é também e, sobretudo, conhecimento a partir de Deus, possibilitado por iniciativa e desejo do próprio Deus (BINGEMER, 2004, p. 228) e isto somente pode se dar na fé. Ela que dá a forma do discurso teológico. Nisto reside a peculiaridade acima mencionada.

Nesta mesma direção, um teólogo de tradição protestante centra-se na palavra.

O objeto da teologia acadêmica, então, não é propriamente Deus, mas o *falar de Deus*. Analisa como a fé está sendo explicitada, com quais argumentos, recorrendo a quais fontes, de que modo, observando e analisando os diferentes modos de se fazer a explicação da fé (MÜLLER, 2007, p. 64).

Há aqui sugerida uma teologia da Palavra, onde parece renunciar ao objeto material em favor do objeto formal, *o falar de Deus*. Reforça a ideia de que não há conhecimento imediato de Deus, mas sempre mediado. Através de seu falar, dirigido aos seres humanos. Mas, onde Deus fala? Como? Em que circunstâncias? Estas devem ser as questões que a teologia investiga. As mediações do *falar de Deus*.

Se não fosse essa estrutura dual do objeto da teologia não haveria como falar em diversidade de métodos, paradigmas, lugares epistemológicos, perspectivas e enfoques teológicos distintos, sem diluir a estrutura epistemológica da teologia. O objeto material garante a unidade epistemológica e o objeto formal proporciona a diversidade sem fragmentar a teologia. São conhecidas as denominações teologia do político, teologia da libertação, teologia pública, teologia de gênero, teologia étnica, etc. Em cada uma delas há uma construção teológica própria, voltada para uma determinada situação ou realidade. É para que a teologia responda melhor aos desafios da realidade que cada enfoque teológico faz revisão de conceitos teológicos e propõe novos, amplia a compreensão da Revelação, inaugura um processo de crítica e auto-crítica. Tais processos não acontecem sem amplos debates, até que sejam acolhidos dentro e fora das igrejas.

É bom reforçar que uma nova teologia ou enfoque teológico não é fruto de uma especulação teórica ou de uma necessidade social sem mais: “a libertação do pobre, a questão da mulher, das culturas, etc; antes de serem enfoques presentes no olhar dos(as) teólogos(as), resultam do olhar de Deus e por isso podem ser postos à frente do pesquisador” (BOFF, C., 2009, p. 53) para sua reflexão e prática. David Tracy afirma que nessas situações existe um “reclamo por atenção” (Tracy, 2006, 135). Então, a sensibilidade teológica pode tomar frente, trazendo críticas e denúncias, à luz da Palavra ou da Tradição. Por isto, quanto mais e melhor a teologia se sensibiliza com as situações onde o sentido da vida humana está sendo decidido, multiplicam-se, na mesma proporção, os lugares de onde se pode fazer sã e válida teologia. Agindo assim ela presta um valoroso serviço à sociedade. É possível dizer que uma sensibilidade humana apurada aproxima-se da sensibilidade de Deus. O que aproxima uma da outra é a fé.

É interessante observar que, diferente da fragmentação dos objetos de pesquisa, resultante das especializações na ciência moderna, o objeto material e formal da teologia possibilitam a especialização da teologia nos seus enfoques, sem dar ocasião à fragmentação da realidade ou do seu objeto. Isso é possível porque cada enfoque teológico, originado no objeto formal da teologia, remete a um todo, é presença do todo: o todo que é Deus, o todo da

teologia, o todo da Igreja, o todo da vida humana. Não se pode isolar laboratorialmente um aspecto da teologia. Ou se insere no todo, ou não é a teologia. Em outras palavras: o objeto material da teologia não se dissolve nos objetos formais, mas cada objeto formal expressa o todo do objeto material.

O objeto dual da teologia põe em evidência sua dimensão visceralmente interdisciplinar. Não existe disciplina excluída *a priori* da teologia. Pois a manifestação de Deus no mundo não tira a autonomia das realidades humanas. E essas realidades são acessíveis pelos mais diversos tipos de ciência. Por fim, é necessário reafirmar, que a teologia não tem como objeto a religião. “A religião seria, então, o suporte doutrinal, ritual, moral no qual essa fé se expressará dentro de uma sociedade que é humana e tem necessidade de organizar suas experiências mais importantes” (BINGEMER, 2009, p. 354). Se a CsR têm na religião seu objeto fundamental, a teologia toca a religião apenas como um entre outros objetos formais, que à luz da fé, se apresentam a ela como relevantes para a salvação ou, como autocomunicação de Deus.

### 2.3 A constituição da fé

Revelação e fé formam os dois pilares da teologia fundamental, são inseparáveis. A Revelação relacionada ao objeto da teologia e a fé relacionada à recepção desse objeto.

A teologia vai justamente levantar a questão da relação do teólogo hermeneuta com seu texto, mas segundo o horizonte da questão de Deus. Este horizonte da questão de Deus ele o recebe da revelação. Por conseguinte, a hermenêutica, como hermenêutica dos textos fundadores do cristianismo é uma hermenêutica que se refere, de um lado, à positividade de uma revelação e, de outro lado, à intencionalidade da fé no sujeito que crê (GEFFRÉ, 2004, p. 34).

Essa estrutura mostra duas vias pelas quais a fé se relaciona com o conteúdo da revelação. Há uma “confissão de fé cristã”, *Fides quae creditur*, que consiste na razão interna da fé no espaço da igreja e que implica adesão aos eventos e à Palavra que o comunica. E de outro lado, a experiência de transcendência mais em acordo com a moderna subjetividade da fé, *fides qua creditur*, onde normalmente se situa o famoso “crer para compreender” de Santo Anselmo. *Fides quae* e *fides qua* fazem parte do *intellectus fidei*. Sem estas duas dimensões e o discernimento entre elas não existe teologia (SUSIN, 2009, p. 80).

Em função disso, temos de fazer um grande esforço didático para separar a “positividade da revelação” (*fides quae*) e a “intencionalidade da fé” (*fides qua*), tal é a imbricação desses elementos na epistemologia teológica. E, uma vez que não há teologia sem

fé, então, o teólogo quando fala da fé, deve obrigatoriamente estar falando da própria fé. Não é possível fazer teologia fundada na fé de terceiros, mas CsR sim.

Pode-se fazer teologia sem ter uma experiência de fé? Esta pergunta merece uma resposta segura, e, para aclará-la, pode-se dar o exemplo da atual situação e relação entre teologia e ciências da religião. Há um consenso importante de que há muito em comum, mas teologia e ciências da religião não são a mesma coisa, e diferem sobretudo neste ponto: a experiência da fé (SUSIN, 1999, p. 98).

Neste ponto é relevante ouvir o testemunho de outros teólogos:

Como atividade de fé, ela ultrapassa o campo estrito do discurso sobre Deus, ao tratar na perspectiva de Deus, de realidades como da libertação, do mundo, da história, da pregação, etc. Nem tudo, porém, que se relaciona com Deus é teologia, pois muitas ciências se ocupam disso sem ser teologia: etnografia religiosa, história das religiões, antropologia religiosa, etc. Portanto, para ser teologia implica que o estudioso exerça uma “atividade de fé”, isto é, aja a partir da fé que possui na revelação cristã. Portanto, fora do âmbito da fé não há teologia (LIBANIO e MURAD, 1996, p. 67).

O que parece importante pôr em destaque é que a fé não é uma atividade isolada ou mágica. Exige a prática de fé daquele(a) que faz teologia. Não se trata, portanto, de inserir ideias de Deus, ou da fé em Deus, no meio de outras ideias que já se tem. A fé exige um compromisso de vida, e para fazer teologia não se pode pedir menos.

A teologia se esforça em desatar a inteligibilidade própria da realidade revelada em si mesma. Isto nos leva a imediatamente fazer uma observação sumamente importante: a fé é que fundamenta o *caráter científico*, isto é, a função de iluminar a *realidade* da teologia. Sem fé, não é possível uma teologia científica. [...] Somente por ela pode estabelecer-se o contato do espírito com a realidade revelada. Fora da fé se pode certamente estudar o cristianismo, inclusive em seu conteúdo dogmático, o mesmo que a filosofia religiosa estuda, por exemplo, o budismo, mas então não se trata mais que de uma pura “ciência do espírito” não de teologia que estuda a realidade sobrenatural como é em realidade (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 103. *Tradução nossa*).<sup>12</sup>

Através destes breves testemunhos contempla-se a distinção entre teologia e CsR, tendo como fator diferencial a fé. Todas as afirmativas acima nos remetem à relação entre fé e razão, mas de modo particular a afirmação de Schillebeeckx que a “fé é que dá o caráter científico para a teologia” pede uma breve reflexão. Não seria a razão aquela que dá o caráter

---

<sup>12</sup> “La teología se esfuerza en deslizar la inteligibilidad propia de la realidad revelada en sí misma. Esto nos lleva inmediatamente a hacer una observación sumamente importante: la fe es la que fundamenta el *carácter científico*, esto es, la función de iluminar la *realidad* de la teología. Sin fe, no es posible una teología científica. [...] Solamente por ella puede establecerse el contacto del espíritu con la realidad revelada. Fuera de la fe se puede ciertamente estudiar al cristianismo, incluso en su contenido dogmático, lo mismo que la filosofía religiosa estuda, por ejemplo, el budismo, pero entonces no se trata más que de una pura “ciencia del espíritu” no de teología, de una teología que estudia la realidad sobrenatural como *es* en realidad.”

científico da teologia? Isto é verdade no sentido de se organizar em torno a um ou outro método racional. Sob outro sentido, a teologia é ciência da fé porque a razão ampara a pesquisa do objeto sem exauri-lo, nem mesmo como pretensão. E ainda, se pela razão se pode pensar ordenadamente as questões, quem as coloca é a fé. É a fé quem comanda o método, pois ela tem a sua racionalidade própria, daí as polêmicas com o método das ciências modernas. A rigor, o conflito entre fé e razão é mais exatamente um conflito entre racionalidades distintas. A fé é um horizonte sempre maior de motivações e questões para a razão, por isso é ela quem dá o caráter científico, é ela quem comanda o método teológico e sua epistemologia.

O caráter científico da fé faz da teologia uma ciência *sui generis* e ponto de discórdia com as demais ciências, desde seus fundamentos cartesianos, e ainda hoje, inclusive com as CsR. É possível que Descartes não tenha conseguido comprovar a existência de uma certeza “clara e distinta” com o *cogito*, mas deixou a convicção de que somos seres que a todo momento temos que conviver com a dúvida. Ela está ancorada na nossa estrutura antropológica. As ciências em geral convivem com a dúvida tentando explicá-la ou responder a ela precisamente. A teologia empenha-se em oferecer instrumentos para uma boa e razoável convivência com as incertezas da vida, assumindo riscos sem insanidade ou arbitrariedade, mostrando que a adesão a Deus pela fé é um ato de lucidez e de grande fecundidade para a vida de quem o faz e dos que estão à sua volta. Analogicamente é o que acontece quando confiamos em alguém e em resposta temos a sua fidelidade, o que dá origem a uma bela amizade. É risco, sem dúvida! Mas a teologia oferece o respaldo da razão, para dizer que este risco é *razoável*, tem sentido mediante a busca pela verdade.

Os enigmas da fé são coniventes com os enigmas da vida. Não existem para ser resolvidos, mas para dinamizar a vida. O encontro entre o mistério de Deus e o mistério humano revelado por Deus tornam a experiência de fé algo sensato, porque, em agregando algum conhecimento vindo de Deus, o homem e a mulher de fé agregam conhecimentos inusitados sobre si mesmos. Mas o enigma continua, porque o conhecimento de Deus e do ser humano continuam. A todo instante está se lidando com a provisoriedade da razão e a teologia tem consciência viva desse fato. A racionalidade trabalha na tensão entre o “já” e o “ainda-não” da razão absoluta, Deus. Daí que o exame crítico é constante, pois não existe teólogo(a) ou teologia capaz de dar conta da Razão. Eles irão sempre recorrer a outras racionalidades particulares, como a filosófica, de longa data, e mais recentemente as CsR, para melhor expressar o revelação de Deus.

Por isso, a crítica dos limites da razão deve ser ao mesmo tempo, uma autocrítica da teologia. A sua palavra só será levada a sério se for capaz de mostrar o que possui de novo, de diferente, de irredutível. Saber específico, mas não absoluto. E muito menos totalitário. Dito com outras palavras, a *ratio theologica* deve mostrar que é *ratio* e que é *theologica*, ou seja, que é um saber *sensato* (e, portanto, racionalidade, não puro sentimento nem experiência cega) sobre a experiência comum da vida humana. Por isso pode interessar a outros. Mas saber *específico*, a partir da perspectiva particular que é a fé (e, portanto, irredutível a outros saberes, ainda que não oposto a eles) (PALÁCIO, 1997, p. 89).

A particularidade da fé não dá espaço para uma racionalidade fechada, pois ela é capaz de “reconhecer a própria experiência na multiplicidade e na diversidade de outras manifestações concretas nas quais se encarna a mesma experiência cristã” (PALÁCIO, 1999, p. 36). Além disto, por estar aberta às “razões de Deus”, consequência do próprio objeto material da teologia. “A teologia é a fé cristã vivida *em* uma reflexão humana. Tudo consiste nisso. A lei da fé se faz visível no mesmo pensamento humano. *O elemento material da teologia é o mesmo que da fé: o conteúdo da revelação*” <sup>13</sup> (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 103) (*Tradução e grifos nossos*). A universalidade das “razões de Deus” se dirige à experiência comum da vida, consequência direta do objeto formal da teologia.

Uma racionalidade nesses moldes há de investir na força expressiva do ser humano enquanto *palavra-símbolo*, e que, por isso mesmo, pode acolher a *Palavra de Deus*. Uma racionalidade *livre* é definida também pelo *acolhimento* e *consentimento*. Uma racionalidade que antes de se afirmar sobre o mundo e a vida, ou sobre o outro, reconhece-se afirmada por um *Outro*, Absoluto que lhe comunica o ser. “Com efeito, é fato elementar que o homem recebe, antes de poder dar. O homem é um ser eminentemente receptivo. Recebe a vida, a existência, a sustentação, para prosseguir no existir físico. Recebe carinho para poder estruturar-se” (LIBANIO, 1992, p. 190). Uma racionalidade que descobre na imanência o vetor da transcendência. [...] “A nossa apreensão dos valores vitais, sociais, culturais e pessoais, soma-se a apreensão do valor transcendente” (LONERGAN, 2012, p.136).

Segundo Clodovís Boff a fé se divide em: *fé-palavra*, *fé-experiência* e *fé-prática*. A *fé-palavra* é a fonte primeira da teologia porque, pela palavra que se ouvia de testemunhas, a revelação era comunicada desde os primeiros crentes em Deus e no fato Jesus Cristo. O testemunho tem lugar privilegiado na comunicação da revelação, na medida em que é um apelo à liberdade, sem nenhum tipo de constrangimento.

---

<sup>13</sup> La teología es la fe cristiana vivida *en* una reflexión humana. Todo consiste en eso. La ley de la fe se hace visible en el mismo pensamiento humano. *El elemento material de la teología es el mismo que el de la fe: el contenido de la revelación*

A fé cristã desde os seus inícios é uma fé de testemunhas e não tanto de textos. Cada vez mais se torna mais verdadeira e verificável a afirmação de que há que fazer uma teologia não de textos, mas de testemunhas. Fazendo apelo aos testemunhos de homens e mulheres que foram alcançados por Deus em meio à história, torna-se mais evidente a diferença entre fé e religião, fé e instituição (BINGEMER, 2009, p. 370).

A força do testemunho reside em que não se exalta a si mesmo, ou seja, ao locutor. O que se ouve no testemunho é a experiência da testemunha de ter sido tocada por Deus. Então, o(a) ouvinte pode, ou não, ser tocado(a) por Deus, ao ouvir o testemunho. Trata-se de um encontro de liberdades. Ser tocado e tocar diz respeito à *fé-experiência*; esta diz respeito à Revelação propriamente dita. “A fé é fundamentalmente resposta a uma proposta feita à liberdade do ser humano, que é a ela chamado a responder com todas as dimensões de seu ser. [...] Trata-se, portanto, de um momento segundo” (BINGEMER, 2009, p. 352). A fé-resposta é a *fé-palavra*, que reage ao conteúdo e uma proposta, a *fé experiência*.

A *fé-experiência* indica ainda que a resposta envolve o ser humano como um todo. Não se trata de uma mágica em que se participa de algum ritual, fazem-se algumas oferendas, uma promessa isolada, um sacrifício sem história, um sentimentalismo ou intelectualismo. Todas as dimensões do ser humano estão comprometidas na vida de fé.

[...] o que existe é, antes, a experiência realizada do reconhecimento como aquela resposta de confiança chamada fé à realidade do todo revelada nos clássicos religiosos: uma realidade experimentada como libertadora para confiar que o modo como devemos viver e o modo como as coisas são, no final das contas, são uma coisa só. Essa fé é a resposta tanto à confiança como ao mandamento: à confiança de que essa união indissolúvel de *éthos* e realidade está dada e ao mandamento de viver de acordo com isso (TRACY, 2006, p. 223).

A fé é confiança e mandamento. O mandamento é exterior e a confiança é interior ao crente. Entre os dois há uma relação que se pode assim expressar: a confiança move à vida de fé e, a vida segundo a fé é o que ordena o mandamento. Esta é a expressão de Tracy para a interna correspondência entre *fides quae* e *fides qua*. O cristão tem a confiança (*fides qua*) de que viver segundo o mandamento da fé (*fides quae*) é simplesmente viver, é a vida humana na sua mais profunda significância. O que a liberdade deseja viver é o que o mandamento anuncia, ou seja, a vida. O conteúdo objetivo do mandamento é a profissão de fé eclesial, o que se espera do fiel. A confiança implica que a resposta que se dá livremente é a mesma resposta que se espera.

Segundo D. Tracy, os clássicos cristãos são aqueles grandes testemunhos da fé cristã, provados suficientemente para assegurar que não há equívocos quanto à autenticidade e

fidelidade de sua mensagem (TRACY, 2006, p. 297). Tendem a se tornar “mandamento”. As sagradas Escrituras são um exemplo. Mas isso pode se estender para pessoas e situações que se tornam paradigmáticas. A parábola do bom samaritano mostra uma situação paradigmática, é um mandamento para o cristianismo. A vida de Jesus, sem dúvida, é um mandamento, porque é desse modo que os cristãos devem confiar em Deus.

Esta imbricação entre vida e experiência de fé fez com que nas origens [...]

[...] o cristianismo não era (fosse) visto, em primeiro lugar, como um culto, uma doutrina ou uma nova religião: não se identificava com uma raça nem podia ser delimitado num espaço cultural ou sociológico. A “*diferença*” *cristã*, como alternativa aos que eram os judeus ou os pagãos, transparecia e se afirmava com a *vida* (PALÁCIO, 1994, p. 319).

O testemunho narrado proporciona ao ouvinte fazer a mesma experiência da testemunha. O ouvinte se torna então, mais uma testemunha. É o que Clodovís Boff chama de *fé-práxis*. A vida de fé é o que os primeiros cristãos tinham e se tornou fonte primeira para a teologia. A fé implica uma mudança de vida, uma práxis nova pela fé. A *fé-praxis* é o princípio verificador da autenticidade da fé. Segundo o critério da práxis a verdade teológica se verifica *a posteriori*, tem a ver com a fecundidade da fé. Vale reiterar que a Palavra, testemunhada por homens e mulheres, vem da parte de Deus. O sujeito da experiência também é Deus, pois a experiência de Deus, é “de” Deus, não é atributo, mérito ou propriedade da pessoa. É dom gratuito. E a práxis é o agir de Deus através dos seres humanos (BOFF, C., 2009, p. 159).

A teologia deve concluir também na sua metodologia com a mudança da vida em todas ou em qualquer uma de suas dimensões (BOFF, C., 2009, p. 282). A fé e a teologia têm uma dimensão prática e pastoral, com todas as suas repercussões: antropológicas, sociológicas e filosóficas, próprias de qualquer ação humana. Isso vai além da constatação de que todo sujeito tem uma práxis e vice-versa, está em jogo a dimensão existencial da fé, que mobiliza e compromete a pessoa toda, engajando-a numa adesão de vida e não de ideias. Envolve a prática de Jesus rememorada na prática do cristão, transformando a vida do praticante e dos demais. Nesse aspecto, poucas são as ciências com tal poder transformador como é o da teologia.

Diante da experiência da santidade, ou mesmo da experiência de Deus *tout court*, parecem emudecer as filosofias, as ciências da religião e todo outro saber que pretenda abordar a questão de Deus seja sob que perspectiva for (BINGEMER, 2009, p. 235).



Santidade é expressão de uma vida humana em Deus. Que se pode observar pela prática da pessoa. Parafraseando a expressão rahneriana, a Igreja está repleta de santos anônimos, não canonizados. E aqueles que o são, normalmente só são reconhecidos *a posteriori*, mediante sua *fé-práxis*. Em função disso, na teologia há uma anterioridade epistemológica da prática sobre a teoria. Isto não quer dizer uma anterioridade cronológica, pois teoria e prática podem ocorrer simultaneamente e uma remeter à outra. O que a conclusão indica é que a *práxis* em teologia, não é um acessório, mas exigência primeira da realidade a ser inteligida pela teologia, a saber: Deus e a *história* da salvação; do desenvolvimento da *atividade* intelectual, que implica tomar decisão entre as *possibilidades teóricas* disponíveis; do caráter *interessado* dessa atividade e do processo de verificação e de *historicização* da teologia (AQUINO, 2011, p. 95).

A prática não pode ser confundida como simples aplicação de uma teoria. Ela requer interpretação e aí se torna crítica, ou mais comumente chamado de *práxis* (DE MORI, 2010, p. 509). É como *práxis* que a reflexão sobre a fé se desdobra em Pastoral. E se a ciência se baseia em fatos, para a teologia e para a pastoral, o único fato capaz de avaliar a prática teológica é o fato Jesus Cristo, o qual também se definiu por uma *práxis*. E como tal precisa ser interpretada e atualizada em *práxis* cristã (DE MORI, 2010, p. 520) e aí sim, poderá ser reconhecida neste ou naquele fato social proeminente, nesta ou naquela prática que vise à transformação de determinada realidade. Esta característica deve ser levada em conta, de modo particular, na teologia acadêmica. Pois aí a teologia deve afirmar-se como ciência diante de um público que não se caracteriza por uma prática de fé. Isto também acontece com o público sociedade.

Precisamente por isso é que a teologia tem seu direito na academia, porque consegue fazer esta ponte do viver da fé para o pensar sobre a fé. Nisto, ela precisa da filosofia para articular-se, pois esta providencia um instrumental analítico útil para o afazer teórico-científico da teologia (MÜLLER, 2007, p. 62).

Já foi aludido neste trabalho o quanto a racionalidade da fé ou teológica, esteve sob a crítica e a ameaça da racionalidade instrumental moderna. Um dos pontos onde essa realidade mais se fez sentir foi no campo da *práxis*.

Resultando deste processo de assimilação da modernidade a exigência irrenunciável de que toda teologia tem de ser pastoral, e não necessariamente eclesial ou institucional. E depois a convicção da necessária presença da ciência como esclarecedora dos fatos, mas sem esquecer que a teologia não vive de fatos, mas da hermenêutica destes fatos, do seu significado diante da fé (ANJOS, 1996, 19).

O uso, por assim dizer, ideológico do apelo à práxis, inerente à teologia, atingiu uma das dimensões essenciais da pastoral que é a gratuidade. Esta dimensão afasta qualquer tipo de eficácia mensurada numericamente, a qual é típica da racionalidade instrumental moderna. Como quantificar “uma relação de tu a Tu; uma relação que muda a pessoa? [...] um novo modo de existir: viver em Cristo, estar no amor de Deus, caminhar no Espírito?” (PALÁCIO, 1999, p. 88). A lição teológica da cruz, mais do que o fracasso, é a lição da entrega gratuita, presente em cada cristão(ã) que testemunhe a sua fé.

Para o teólogo Moltmann o(a) verdadeiro(a) teólogo(a) é aquele (a) que participa do padecer e do prazer em Deus. É um(a) místico(a) (MOLTMANN, 2004, p. 31). Este é o grau de envolvimento e compromisso do(a) teólogo(a). Isto significa que antes da sistematização teológica, ou com ela concomitante, o fiel-teólogo é movido à unir-se a Deus. Enfim a ser santo, esta é prática revolucionária cristã.

Assim como a questão de Deus está implícita em todo o nosso questionar, também o apaixonar-se por Deus é a satisfação básica de nossa intencionalidade consciente. Essa satisfação conduz a um contentamento profundo, capaz de perdurar apesar da humilhação, do fracasso, da privação, da dor, da traição, da deserção (LONERGAN, 2012, p. 126).

É desafiante entender, no ambiente universitário principalmente, a razão de uma ciência que trata o mistério como *verdade* e não como crença e verdade alheia, como objeto de estudo simplesmente. E como se trata da *verdade* não há como não se comprometer, através de uma adesão prévia pela fé, no exercício de mostrar a razoabilidade dessa fé, em sua força vinculante, esta é a postura do(a) teólogo(a), ele(a) é um(a) pesquisador(a) comprometido(a), razão e coração na causa de Deus, a qual o conduz inevitavelmente às mais urgentes causas humanas.

A teologia é uma ciência que reconhece de forma única sua confessionalidade, calcando seu ponto de partida no ato de fé. Esta fé, com tudo o que ela implica, não tira o caráter científico da teologia. Primeiro, porque ela coloca o pesquisador numa posição de compromisso e não de neutralidade, que é o ideal comum de toda ciência. Segundo porque a racionalidade da fé é acessível aos que têm fé. E os demais? Se assim for, um outro interdito se coloca: teria a teologia capacidade de diálogo interdisciplinar, sendo ela circunscrita à fé, e à fé cristã. E quem não é cristão(ã)? Essas questões já foram aludidas acima, mas é oportuno investir um pouco mais nelas, em vista de seu teor de decisão a respeito da pertinência da ciência da fé.

### 2.3.1 Fé e cientificidade

A confessionalidade é entendida como o ato de fé e tudo que ele envolve em termos de compromisso do teólogo: no nível da fé-palavra, o(a) fiel teólogo(a) é também uma testemunha; no nível da fé-experiência, ele(a) também foi tocado pelo mistério de Deus; no nível da fé-práxis, ele(a) também está engajado no seu agir segundo a fé. Estas condições não são acessórias, as quais se pode acolher ou não, sem elas não há teologia. O teólogo(a) está longe de ser aquele (a) cientista neutro(a) e amparado(a) pela objetividade herdada das ciências da revolução moderna do conhecimento. Acontece então que a confessionalidade é uma “pedra angular” para a teologia, mas pode ser “pedra de tropeço” quando vista por outras ciências e, em alguns casos, também pelas CsR. Em outras palavras, a confessionalidade pode ser um empecilho para a cientificidade.

Outra tendência [...] é a crescente importância das ciências da religião, que estudam o fenômeno religioso de forma não confessional, reivindicando por isso, uma maior neutralidade na investigação, além de uma maior cientificidade e colocando-se, então, como alternativa ao saber teológico, que por ser confessional passa a ser considerado como menos científico (DE MORI, 2010, 291)<sup>14</sup> (*Tradução nossa*).

A confessionalidade não compromete a validade pública dos argumentos da teologia, é nesse sentido que não anula a sua cientificidade. A começar pelo fato da teologia não buscar disfarçar o seu pressuposto, mas torná-lo público. Pior seria escamotear os pressupostos contidos na própria tradição, de forma ideológica.

Qualquer publicidade que seja humanamente acessível à reflexão disciplinada – assim vai a argumentação – é efetivada por toda a genuína teologia sistemática cristã confessional, relacionada principalmente com o “público” da igreja e articulada no público “academia” como uma expressão da realidade teológica do “mundo” (TRACY, 2006, p. 108).

A grande diferença é que, enquanto outras ciências atendem às exigências do método científico com a neutralidade, a teologia responde com o engajamento na realidade. Uma neutralidade asséptica e fria distancia-se do drama onde se decide entre a vida e a morte, entre bem e mal, entre as preferências individuais e as necessidades comunitárias, etc. A teologia, pelo contrário, quer ser presença onde o sentido da vida se decide. Será que o poder transformador da teologia não pode ser a prova definitiva de sua cientificidade? Mesmo sabendo que se vive

---

<sup>14</sup> “Otra tendencia, [...] es la creciente importancia de las ciencias de la religión, que estudian el fenómeno religioso de forma no confesional, planteando por ello, una mayor neutralidad en la investigación, además de una mayor cientificidad y colocándose, entonces, como alternativas al saber teológico, que por ser confesional pasa a ser considerado como menos científico”

na possibilidade de transformar para melhor ou pior? Há que se acrescentar ainda que pensar a própria tradição, seja de fé ou outra, não compromete os argumentos, mas pode inclusive enriquecer o conhecimento com uma contribuição própria e única, que nenhum outro grupo teria condições de oferecer.<sup>15</sup>

A verdade da fé-experiência é a mesma testemunhada pela fé-palavra, que incide sobre a fé-práxis com a exigência de um agir coerente. A fé-práxis não contempla apenas uma dimensão intra-ecclesial. A presença da teologia em muitas instâncias e fóruns sociais é uma mostra de que a confessionalidade na teologia promove a práxis do diálogo interdisciplinar, além de questionar e promover a práxis cristã em meio extra-ecclesiais.

O teólogo convidado a participar de um debate bioético, confronta-se com um paradoxo: por um lado espera-se dele uma palavra de convicção marcada pela particularidade confessional, mas, por outro, exige-se dele o desempenho de um “eticista” que confia apenas na racionalidade neutra, pois não se reconhece o estatuto específico da sua disciplina (JUNGES, 2005, p. 109).

O paradoxo vivido pelo teólogo pode jogar favoravelmente, e aquilo que, inicialmente, se apresenta como fraqueza, torna-se, ao longo de debate, a força de sua participação. O compromisso do teólogo não sendo com nenhuma corrente científica a priori, traz a contribuição de várias perspectivas, de outros saberes, inclusive o senso ético popular. Suas questões direcionam a dimensão do sentido último da realidade, inserindo neste horizonte os casos concretos. Isso, somado ao conhecimento mínimo dos avanços da ciência e uma visão crítica em relação à sua própria tradição religiosa, faz com que sua palavra possa ser ética e oportuna.

A presença da teologia é sempre um sinal de alerta para as concepções científicas, não deixando que elas se absolutizem (JUNGES, 2005, p. 110). Em não poucos casos o teólogo pode lançar questões que se circunscrevem ao âmbito técnico. Mas esta não é a sua contribuição específica. Conforme apontamos, os três públicos e suas teologias delineados no trabalho de D. Tracy são a prova mais transparente de que a teologia está em franco diálogo com as ciências, as CsR e a ética. E este diálogo acontece no território do parceiro e não no próprio território. Isto quer dizer que a teologia fala a linguagem das demais ciências e não apenas uma linguagem piedosa “de sacristia”. Até mesmo, quando fala com seu público próprio, a Igreja, ela dirige o olhar para fora do ambiente ecclesial.

---

<sup>15</sup> Ver o artigo: SHULTZ, Adilson. O irrenunciável papel da teologia nos estudos de religião. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 39, n. 108, ano 2007, p. 213-238. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/issue/view/115> Acesso em: 24/03/20116.

Esta reflexão dirige-se a um destinatário que crê – procura-se explicitar-lhe a fé -, quer ao que não crê. Nesse segundo caso, o teólogo procura mostrar que a revelação como de fato se deu (e não na sua possibilidade abstrata), responde à sua estrutura antropológica profunda (LIBANIO, 1992, p. 158).

A confessionalidade tem um alcance universal, pois a revelação é um fenômeno universal. Ela é uma oferta a todos os homens e mulheres que procuram responder segundo suas possibilidades e sua consciência. Isto inclui certamente ateus, homens e mulheres de boa vontade, de outras religiões, etc.

A revelação de Deus em Jesus Cristo nos ensina que Deus destinou todos os homens à salvação [...] que esta salvação não é mera *possibilidade*, mas que Cristo *a trouxe realmente* para todos, ainda quando ignoremos quem são os que de fato a alcançam (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 14).<sup>16</sup> (*Tradução nossa*)

Da mesma forma que a salvação em Jesus Cristo chega, como oferta, até mesmo para aqueles que a ignoram, para aqueles que dela têm maior ou menor consciência, não lhes está garantida. Trata-se de um grande dom gratuito da parte de Deus a todos os homens e mulheres. A ciência que tem por base tal universalidade é a teologia. Isso indica que ato confessional constitui uma particularidade aberta e não uma privacidade fechada, seletiva, excludente. A história é testemunha de que a teologia buscou sempre comunicar a fé na linguagem de seu público. Da patrística aos dias de hoje, muitas mudanças foram requeridas em relação ao como se deve crer (LIBANIO, 1992, p. 37). Isso requer intensa prática interdisciplinar, para compreender e ser compreendida.

Foi indicado anteriormente que, no itinerário de articulação entre fé e razão, o que está em jogo não é o estatuto da fé e da razão, pois elas indicam duas atitudes bem diferentes diante do mundo. O que se deve debater são as concepções de razão e também de ciência que presidem a fé e a racionalidade científica. Esta teria em si mesma a capacidade de se autofundamentar, em qualquer época e configuração, sem um ponto de partida absoluto e não acessível pelos seus próprios instrumentos, pois isto implicaria num raciocínio circular falacioso.

Quando na apresentação dos programas de pós-graduação em CsR se lê que é um estudo não confessional, não deveria significar receio de que a confessionalidade prejudique a verdade ou a cientificidade das pesquisas. Mas sim que o programa não pertence a nenhuma confissão religiosa específica, ele tende a considerar todas, cada uma descortinando uma

---

<sup>16</sup> “La revelación de Dios en Jesucristo nos enseña que Dios ha destinado a todos los hombres a la salvación [...] que esta salvación no es mera *posibilidad*, sino que Cristo *la ha traído realmente* para todos, aun cuando ignoremos quiénes son los que de hecho alcanzan”

faceta da verdade, que na sua totalidade não pertence a nenhuma delas. Ora, que sentido teria dedicar-se a um tema que, por mais mobilizador que seja de multidões de pessoas ao seu redor, não passe de uma falsa consciência? A não-confessionalidade nos programas de CsR não os torna mais científicos, pois no fim de contas são obrigados a lidar com várias confessionalidades, cada uma delas reivindicando para si seu quinhão de verdade.

Não se pode esperar o mesmo da faculdade de teologia umbandista, ou de outra faculdade, cujo engajamento confessional está estampado na sua nomeação. Mas isto é sinônimo de um ponto-de-vista e não de um ponto-cego. No caso da teologia cristã, “mais do que resolver as dúvidas de fé ou os ataques contra a fé (apologética), [...] ela procura mostrar em que medida as coisas são como o crente acredita” (MOLTMANN, 2004, p. 47), estará portanto, se pautando não numa confessionalidade abstrata, mas vivida. O problema da cientificidade e verdade da teologia que surge na academia, se resolve na prática da fé vivida do povo. Isto nos leva a entender que a verdade da teologia emerge na intercessão dos públicos e das teologias a eles direcionadas.

As duas teologias, a acadêmica e a popular, devem relacionar-se uma com a outra, levar-se mutuamente em consideração e aprender uma da outra. Se a teologia acadêmica não for para o meio do povo, ela perde a sua base. Sem a igreja, a teologia cristã não pode existir como disciplina universitária. Ela se desfará em ciência da religião. Em contrapartida, a teologia do povo perde o seu caráter racional quando não dá atenção à teologia acadêmica ou quando despreza as suas competências (MOLTMANN, 2004, p. 21).

Como se pode notar trata-se de um conceito de verdade extraído na interseção entre teoria e prática, distanciando-se do academicismo que muitas ciências insistem em cobrar da teologia cristã. Moltmann alerta que a verdade em teologia não chega por uma única via. Daí a imbricada relação entre fé-experiência, fé-palavra e fé-práxis. Sem dúvida que no público academia esta questão envolve o confronto da cientificidade do método teológico com o método das demais ciências. E aí a teologia não pode baixar guarda quanto ao rigor de seus procedimentos. Mas, a teologia acadêmica não gira em torno de si mesma, buscando confirmação em outros saberes para suas asserções. Esse procedimento, válido e necessário, com frequência leva ao academicismo desvinculado das questões relevantes para a sociedade. Nessa visão da verdade, a teologia cumpre aquilo que é o tripé de toda universidade: ensino, pesquisa, extensão.

### 2.3.2 Fé e Interdisciplinaridade

A teologia não é uma “superciência”, capaz de dar conta de todas as situações encontradas na vida humana. Ela necessita do delineamento das coisas do mundo que se pode auferir do trabalho das demais ciências. É com esses dados, somados a uma visão própria da realidade, que a teologia pode, com mais precisão, responder aos apelos de Deus através dos dramas da vida humana. Em tempos em que a interdisciplinaridade vem ganhando terreno no campo das ciências, em especial das CsR, o diálogo com outras disciplinas não é um acessório “politicamente correto” dentro da epistemologia teológica, é uma condição de *sã teologia*. Um exemplo significativo é o que tem acontecido com a Exegese Bíblica, que desde os seus primórdios dialoga com a historiografia, a arqueologia, a literatura, além do amplo conhecimento de línguas que o exegeta deve dominar. Isto significa um conhecimento profundo de civilizações antigas e atuais. Outro exemplo, já citado, é o que se deu na teologia da libertação e o uso que fez da “mediação sócio-analítica”, recorrendo às ciências sociais, não excluindo nem mesmo a análise marxista. Maior mostra de ação interdisciplinar secular do que tem acontecido entre a teologia e a filosofia, não se encontra facilmente na história da ciência. Recentemente os avanços significativos da hermenêutica filosófica se traduziram em reflexões significativas no campo da teologia bíblica e sistemática (Ricoeur, Geffré). O fato é que uma vez inserida na dinâmica do diálogo interdisciplinar, não existem limites, ou melhor, os limites são os do próprio conhecimento. E mais ainda em se tratando de conhecimento do mistério.

À luz disso, o presente diálogo acadêmico entre historiadores da religião e teólogos, embora esteja claramente nos seus estágios iniciais, parece tão claramente uma das principais demandas tanto do presente como do futuro por uma teologia sistemática cristã séria. E esse diálogo, por sua vez, garante um convencimento mais acelerado entre muitos estudiosos da religião, de que somente uma abordagem multidisciplinar e cooperativa do fenômeno religioso pode ter a esperança de possuir qualquer grau de adequação relativa (TRACY, 2006, p. 213).

Numa “realidade complexa” (E. Morin) não se pode conter o conhecimento teológico nas raias intra-eclesiais. A *auditus fidei* tem de estar acompanhada de uma *auditus orbis* e o *intellectus fidei* de um *intellectus scientiae*. O cristão associa as experiências que vive com a revelação. Isto pode aparecer em níveis distintos, conforme a prática de pensar a fé. Desde o

nível erudito e intelectualizado, próprio do discurso teológico, até o nível do discurso comum, próprio do exercício do que chamamos *sensus fidelium*.

O cristão crê e procura responder a questões como estas: que experiências ele vive que o remetem à revelação? Que experiências nela encontram inteligibilidade? Que experiências percebe ele ter intrínseca coerência com a revelação? De outro lado, que há nele que permite, que oferece inteligibilidade a tais experiências? No fundo, ele se pergunta pela sua condição de ouvinte da palavra de Deus, pela transcendentalidade de seu espírito e pela iluminação que a revelação lhe dá (LIBANIO, 1992, p. 178).

Essas questões podem ser respondidas no nível mais simples e imediato da vida de fé, como podem tomar o caminho da mais alta especulação teológica. Seja como for, na vida não há como separar a experiência de fé das demais experiências humanas. Para pensar a fé, em qualquer nível que seja, há que se pensar junto às demais dimensões e desafios da vida humana. Isto dá origem às teologias focadas em realidades específicas, as quais não escapam da relação interdisciplinar com outras ciências. Como a realidade é múltipla, e tem exigido, cada vez mais, níveis mais refinados de especialização, o risco da teologia se fragmentar ao modo das ciências modernas não é desprezível. Isto significa que o pressuposto básico da interdisciplinaridade é a disciplinaridade. Ela não está abolida, pois garante a identidade própria de cada ciência.

Permita-me usar aqui esta tautologia: a teologia, para ser teologia, tem que ser antes de tudo teológica. Depois, e só depois, a teologia será também política, libertadora, inculturada e tudo o mais que você queira. Mas se não for antes de tudo "teologia teológica", não será teologia de verdade, mas apenas arremedo de teologia, ou qualquer outra ciência, camuflada de teologia e usurpando seu nome (BOFF, C., 1999, p. 90).

Ser “teológica” significa ter alicerces epistemológicos consistentes, capazes de garantir a unidade de uma ciência na diversidade de suas aplicações; proporcionar a crítica e auto-crítica da mesma ciência.

A mesma teologia fundamental deverá ainda aprofundar a reflexão sobre a racionalidade própria e as conseqüências disso para a racionalidade *tout court* no diálogo com as outras ciências. Liberta, ela mesma, de conceitos estreitos demais, poderá até ajudar suas "companheiras no saber" a redescobrirem a própria missão com olhar mais amplo e desinibido. (KONINGS, 2007, p. 244).

E isso acontece na academia, em particular, quando um saber se permite afetar pelo outro. A interdisciplinaridade exige da teologia humildade, para empenhar-se incansavelmente na tarefa de rever-se diante do outro, destacadamente agora, frente às CsR, que vêm se tornando as “companheiras” próximas da teologia. Ao mesmo tempo este



exercício intelectual tem dado chance para que “questões contemporâneas que [...] vêm de várias ciências, possam nos ajudar a caracterizar a especificidade da teologia e o seu lugar na trama das diferentes formas de conhecimento” (SUSIN, 2009, p. 75).

Não é o caso, portanto de uma relação onde a teologia possa se servir de outras racionalidades para aprimorar a própria. Como em tempos passados foi acusada de se servir da filosofia. A questão aqui é manter uma porta aberta dentro da própria racionalidade da fé, a fim de que outros saberes possam entrar, se beneficiar e deixar suas contribuições. Nestas trocas podem ser dissolvidos os dualismos que obscurecem o saber, tais como entre ciências duras e ciências humanas, saber e tecnologia, arte e ciência, etc. (PASSOS, 2006, p. 170).

A teologia é uma ciência, não apesar da fé, mas sim em razão da fé. E por ser legitimamente uma ciência é que pode assumir o diálogo interdisciplinar com as demais ciências. Mas a fé cristã não consiste apenas em crer em Deus ou em Jesus Cristo. Existem outras balizas fundamentais que compõem a identidade cristã e, por consequência direta, são constitutivas da epistemologia teológica. Ao apresentar essas balizas, outras questões críticas também aparecerão, exigindo o necessário esclarecimento, no intuito de resguardar o lugar da teologia no rol das ciências.

## 2.4 Comunidade de fé

Um novo pressuposto epistemológico da teologia apresenta-se agora: a experiência da comunidade de fé ou comunidade eclesial. A fé continua sendo uma resposta livre e confiante ao Deus que se revelou na história. Contudo, essa resposta, não é solipsística, privada ou individual, tal como entendem os modernos e pós-modernos. Ela nasce vinculada à comunidade de fé: um grupo de pessoas que tende a proteger os paradigmas assumidos e a evitar novos. Aqui reside a riqueza e a ambiguidade das Igrejas e da teologia ao longo da história (ANJOS, 1997, p. 16). Essa validação dos discursos individuais pela comunidade não é critério estranho à ciência. O filósofo J. Habermas deu forma ao conceito de *razão comunicativa*.<sup>17</sup> Com este instrumento ele defende que os discursos científicos são validados pela autoridade dos acordos que eles mesmos (os cientistas) constroem livremente.

Se a fé é fé da Igreja e não de uma pessoa, a teologia, também, não pode ser diferente, é teologia a igreja. “Ao contrário de uma “filosofia da religião”, que pode muito bem ser

---

<sup>17</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista* V. 1. São Paulo: WMF Martins, 2012.

privada, a fé é algo coletivo e público. [...] No lugar onde a fé nasce, cresce e se mantém, também a teologia” (BOFF, C., 2009, p. 428) se mantém saudável. Os três públicos da teologia descritos por D. Tracy são ao mesmo tempo teológicos e sociológicos. Com isto temos o indicativo necessário de que a comunidade de fé não pode viver à margem da comunidade humana, como se fosse um sociedade dos puros e perfeitos. No entanto, temos de reconhecer, que, para o teólogo(a), apenas o público Igreja implica uma comunidade de pertença, um comprometimento com sua história. Aqui o(a) teólogo(a) é, mais do que em qualquer outro público, emissor(a) e receptor(a) de seu próprio discurso. Ele(a) não fala apenas para a Igreja, mas também de dentro da Igreja. Isto significa que o teólogo(a) não será menos crítico e mais tolerante com o público igreja. Nesse caso, com frequência, a crítica interna é até mais pertinaz do que com os demais públicos.

O que faz com que uma cultura suscite um novo pensar teológico, não é apenas a fé individual, mas a nova experiência eclesial que ali se configura. Diferentes experiências eclesiais geram diferentes modos de fazer teologia, e, resguardando a unidade epistemológica fundamental, pode-se falar em teologias. “Teologias, cada vez mais diferentes, animadas por uma mesma paixão: fazer da fé uma experiência viva em cada contexto histórico, social e cultural” (PALÁCIO, 1995, p. 164). Precisando melhor o que antes já havia sido dito: o que faz surgir novas abordagens teológicas não são apenas os novos apelos da realidade, mas a experiência eclesial que se faz dentro daquela realidade.

Na sua origem, as comunidades cristãs se reuniram em torno aos primeiros credos cristãos, sob a forma de proclamação, e consequente adesão aos artigos que compunham a base da fé cristã. Essas confissões de fé, testemunhadas em contexto de batismo, ou seja, num ambiente comunitário, litúrgico e sacramental, deram origem, por exemplo, aos credos de Niceia e Constantinopla. Nessas experiências matriciais da fé é que se consolidou, como inerente ao ato de fé, o ato de adesão a uma comunidade.

Não se entendeu absolutamente nada do núcleo mesmo do ato de fé se este é construído a partir da relação entre um livro e a reflexão individual. É, em sua essência mesma, um ato de unificação, que introduz naquele espaço espiritual em cuja comunidade vivente se faz presente tanto a unidade como o fundamento de todas as coisas como a compreensão deste fundamento. Dito de outra forma: permanece o ato de fé, em razão de sua mesma estrutura fundamental, a incorporação à Igreja, ao elemento comum que vincula uns com os outros e tem força vinculante (RATZINGER, 1985, p. 396)<sup>18</sup> (*Tradução nossa*).

---

<sup>18</sup> “No se ha entendido absolutamente nada del núcleo mismo del acto de fe si se construye a partir de la relación entre un libro y la reflexión individual. Es, en su esencia misma, un acto de unificación, que introduce en aquel espacio espiritual en cuya comunidad viviente se hace presente tanto la unidad

Investigando a estrutura do ato de fé, se extraem as condições necessárias para o fazer teológico. Então, não existe teologia fora da comunidade eclesial. Mas, será que a sensibilidade teológica não estaria inibida pela comunidade, para alguma demanda original? Mesmo um *insight* teológico acontece para edificação da comunidade e não para a exaltação do teólogo, não obstante o fato da igreja poder reconhecer os talentos individuais que contribuem para o crescimento do todo.

A mediação da comunidade eclesial é indispensável para a teologia cristã. Seja que o teólogo pense especulativamente sobre Deus, suas conclusões devem ser corroboradas pela Igreja como um todo: a comunidade dos fiéis e o magistério eclesial. Da mesma forma se a teologia for construída a partir de alguma realidade onde a sensibilidade do teólogo perceba a presença de Deus (LIBANIO et MURAD, 1996, p. 67).

A partir do momento em que uma intuição original recebe o aval da comunidade, então não pertence mais ao domínio individual, mas da comunidade eclesial. É comum que se estude a teologia segundo as intuições desenvolvidas por algum teólogo. Mas essas teologias assim cognominadas remetem necessariamente à pertença eclesial.

Da escuta atenta das primeiras confissões de fé, pré-teológicas, nasceram as sínteses teológicas dos Padres da Igreja. Da mesma forma, hoje, a *auditus fidei*, própria do método teológico, deve ter em consideração a escuta do *sensus fidelium*. E podemos ampliar esta escuta para as causas que hoje mobilizam a comunidade humana. Afinal a comunidade de fé autêntica vive inserida na comunidade universal, onde abrigam crentes de toda natureza e também os não crentes. A luta pela justiça social, quando motivada pela fé, não deixa de ser uma grande profissão pública da fé. Isso é que faz a teologia ter uma função pública e encontrarmos teólogos exercendo sua atividade em universidades.

Um clássico da teologia cristã (autor ou obra) é reconhecido em função de seu significado para a vida da comunidade. As teologias de Tomás ou de Agostinho, de Rahner ou de H. Küng são marcos exponenciais porque, antes de qualquer coisa, são teologias eclesiais. É interessante ver confirmada esta ideia mesmo na tradição teológica protestante: “A teologia cristã é uma tarefa comunitária do ‘ministério teológico geral de todos os crentes’” (MOLTMANN, 2004, p. 11).

A fé, que é ao mesmo tempo o tema e o fundamento da teologia, é uma herança coletiva: pertence a todo o Povo de Deus, a Igreja. Portanto, só pela Igreja é que se tem acesso à fé e, por essa, à teologia. E como a fé sempre

---

como el fundamento de todas las cosas como la comprensión de este fundamento. Dicho de otra forma: permanece al acto de la fe, en razón de su misma estructura fundamental, la incorporación a la Iglesia, al elemento común que vincula a unos con otros y tiene fuerza vinculante”

busca entender, o sujeito primário da teologia é igualmente o sujeito da fé: a Igreja (PALÁCIO, 1999, p. 82).

Se Deus é o sujeito primeiro da teologia, a Igreja é o sujeito segundo. Mesmo a voz profética, refere-se aos feitos de *Deus* na história de um *povo* com vistas à salvação universal, Deus e o povo são os sujeitos da ação. Esse povo é o arauto da ação salvífica de Deus, que hoje entendemos como sendo a comunidade de fé. O teólogo, assim como o profeta, capta e sistematiza as experiências de fé, integrado à comunidade confessante.

[...] esta análise nos leva à fé da comunidade eclesial enquanto tal. O crescimento da fé da Igreja é obra da comunidade, ainda quando algumas personalidades religiosas em maior destaque exerçam nela um papel de primeiro plano (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 82).<sup>19</sup> (*Tradução nossa*)

A teologia tem suas abordagens, seus sistematizadores e seus especialistas, mas sua autoria não lhe pertence. Este traço da teologia é herdado da fé. Nas primeiras conversões ao cristianismo o fiel proferia sua confissão de fé em primeira pessoa, contudo, sempre diante da comunidade e em contexto litúrgico, de oração. A situação é densa e fala por si mesma quanto ao papel de Deus, do fiel e da comunidade.

## 2.5 Tradição e interpretação

Mesmo que este trabalho pretenda expor a teologia católica, no que diz respeito à tradição e ao magistério vale uma pequena nota sobre os rumos distintos entre a teologia cristã católica e a teologia cristã reformada. No passado estes e outros pontos formavam um grande pátio de disputas, as quais, com o tempo, foram se apaziguando, mesmo mantendo as diferenças. Muito raramente se encontrará em teólogos protestantes a palavra tradição com a força normativa que existe no universo católico.

A concepção da reforma a respeito da igreja como *communio*, que por meio de Cristo como cabeça está ligada à unidade de fé e do amor entre seus membros, se insere em uma tradição que alcança até a igreja patrística e que tem raízes do Novo Testamento (1Cor10.16s; Ef 4,15s) segundo a qual a igreja se concretiza primordialmente na celebração do culto por parte da congregação reunida para tanto no respectivo lugar (PANNENBERG, 2009, p.154).

---

<sup>19</sup> “[...] Esta análisis nos lleva de la mano hacia la fe de la comunidad eclesial en cuanto tal. El crecimiento de la fe de la Iglesia es obra de la comunidad, aun cuando algunas personalidades religiosas más acusadas tengan en ella un papel de primer plano”

As comunidades protestantes e católicas vivem sua fé na história, com toda a sua dinamicidade. Como, pois, preservar os elementos basilares e constitutivos da comunidade de fé, na história? Como discernir sobre as experiências particulares, acolhendo-as ou rejeitando-as na medida em que robusteciam, ou não, a fé professada pela Igreja? Na linguagem de Tracy, como decidir entre um clássico e outra obra, prática, ou alguém, que podem adquirir certa notoriedade momentânea, mas em nada contribuem com o destino histórico da comunidade? A grande maioria das instituições tem este desafio: de adaptar-se às exigências do tempo que muda, sem desviar do caminho comprovadamente seguro, autêntico e verdadeiro talhado pelas experiências do passado. Pelo menos no luteranismo, segundo Pannenberg, há referências constantes à *sucessão apostólica*, contudo, a *unidade da Igreja* é dada por Cristo como cabeça, e reafirmada no ato litúrgico. A celebração liga os cristãos de hoje aos de ontem. Na Igreja cristã católica procura-se cuidar muito bem desses aspectos da vida cristã, mas há destaque na síntese entre passado e presente, do papel exercido pela Tradição. Fora dela não se faz sã e boa teologia.

A comunidade de fé surge do reconhecimento daqueles que receberam o dom da fé. Daí surgem variadas expressões da fé. Esta expressão tem um duplo sentido histórico: primeiro, porque se modificam no decorrer da história, segundo, e mais importante, porque se tornam a forma como Deus se faz presente na história. Aqui se constitui o que se pode chamar de Tradição (LONERGAN, 2012, p.140).

É assim que a comunidade protege a fé de ameaças internas e também externas. Como é caso das heresias do passado, mas também de episódios mais próximos de nós, onde ocorrem visões, comunicações diversas, devoções particulares que podem muito bem disfarçar uma alucinação patológica, um desejo de poder subreptício, uma fuga da realidade, manipulação ideológica, enfim, uma visão de Deus distorcida. A esses eventos, a comunidade, no seu dever de preservar a fé dos apóstolos, pode resistir e desmascarar tais equívocos. Mas tem de fazê-lo com critérios; a Igreja não pode ser arbitrária; por isso o recurso à Tradição deve ter critérios claros para discernir a autenticidade da fé. A palavra “discernimento” deve ser tomada no seu sentido mais rigoroso, pois, como já se pode notar, o critério não é uma medida matemática, é uma medida que de fato regula os fatos, mas que aceita ser regulada por eles. Isso implica crítica e autocritica e uma acurada dialética entre a Tradição e a inovação. Se não fosse essa dialética, o diálogo com os luteranos e outros cristãos do protestantismo histórico seria impossível.

Ao dizer que o cristianismo é uma religião da *Palavra* não se quer dizer que seja uma religião do livro, no sentido da materialidade da escritura, não obstante a consciência comum

do valor essencial da Sagrada Escritura, pois, sem ela não se tem acesso à *Palavra*. Mas a *Palavra* está presente no imenso leque de possibilidades históricas da Revelação, formado de atos e testemunhas. A partir dessa percepção no “quarto e quinto séculos [...] o termo Tradição passará a incluir as explicitações e as interpretações dos Padres da Igreja, concernentes à Sagrada Escritura e à Tradição apostólica” constituindo inclusive uma das fontes primárias da teologia (DANTAS, 2012, p. 491). A intenção é preservar a objetividade da mensagem da qual a Igreja é portadora, sem excluir possíveis atualizações, ampliações e interpretações, dentro da dinâmica da história. Os concílios que se seguiram na era apostólica, bem como as polêmicas da reforma, vieram a confirmar o papel da Tradição para a fé cristã. A “Tradição deve ser aceita e venerada com a mesma “piedade” e a mesma “reverência” com que aceitamos e veneramos a Sagrada Escritura” (DANTAS, 2012, p. 495).

De acordo com o Vaticano II, a

Tradição é formada pelas palavras, exemplos, comportamentos, decisões, de tudo o que constituiu a relação vital entre Jesus e os apóstolos; de tudo o que os apóstolos aprenderam sob o influxo do Espírito Santo; a Tradição compreende o âmbito da doutrina, da vida (costumes), do culto (incluindo os sacramentos) e do governo moral da comunidade cristã (DANTAS, 2012, p. 496).

Segundo Dantas ainda, o Papa Bento XVI, em duas de suas catequeses, explica que a Tradição é a garantia de continuidade histórica entre a fé da igreja primitiva e a de hoje. Ela que proporciona a comunhão da Igreja no decorrer do tempo (DANTAS, 2012, p. 499). Clodovis Boff destaca duas funções da Tradição. A primeira é a constitutiva e continuativa da inteireza e integridade da fé (A Sagrada Escritura e os dogmas iniciais). Esta função é dinâmica: não se passa adiante um dado do mesmo jeito que foi recebido. Sem ferir o carisma fundamental, ele pode e deve ser enriquecido para as gerações seguintes. A segunda é a Função inovativa: esta talvez seja a mais polêmica e desconhecida, possivelmente porque nem sempre a Igreja foi devidamente coerente com essa dimensão da tradição. Ela pode ser fiel à sua substância, à inspiração inicial da fé, contudo, hoje, mais do que em qualquer outro tempo, muito se exige de flexibilidade na forma da Tradição. O fixismo da Tradição não passa incólume aos olhos da crítica, por mais que ela tenha também um motor interno que a impulsiona para a constante atualização (BOFF, C., 2009, p. 240).

Ao estabelecer a Tradição como critério para a teologia, reconhece-se que há um processo interativo de atuação do passado sobre nós e nossa recepção ativa (tradicionalidade). Dentro da grande Tradição cristã, conteúdos diversos podem dar origem a tradições menores. Isso indica que a Tradição não é um bloco monolítico. Mesmo havendo divergência entre as tradições, todas elas integram a Tradição da fé cristã (GEFFRÉ, 2004, p. 66).

Para manter a Tradição, hoje, enfrenta-se uma especial dificuldade em função de que vivemos uma cultura sem memória, “amnésica”, que embota qualquer tentativa de fundamentar a vida na herança de nossos antepassados. Estamos numa ditadura do novo, dentro da sociedade de consumo:

A experiência histórica de Deus e o conhecimento histórico de Deus foram apresentados [...] dessa maneira [...] porque a nossa atual cultura eletrônica envida todos os esforços para dissolver a *cultura anamnética* da história e elevar a cultura que vive da memória e da esperança à condição de *cultura pós-moderna* do “presente eterno” (MOLTMANN, 2004, p. 45).

No ambiente do pluralismo cultural e religioso, mais do que nunca, faz-se necessário um apurado senso hermenêutico que torne transparentes as regras de interpretação, pois delas é que resulta a verdade, retirando a pecha de “arbitrariedade” nas tradições. O mesmo senso deve dedicar-se à inserção de situações hodiernas na esteira de uma determinada tradição. Mais uma vez a tripartição de públicos e teologias de D. Tracy pode ajudar, organizando os argumentos segundo o público a que se dirige. É um exercício constante de “fidelidade criativa” (TRACY, 2006, p. 19). Também as ciências humanas e as CsR têm seu papel de relevância.

[...] uma posição em “estudos religiosos”- quer na sociologia da religião, psicologia da religião, antropologia cultural, história das religiões ou na filosofia da religião – também é, nesse tocante, uma posição implícita ou explicitamente teológica (TRACY, 2006, p. 98).

Segundo Tracy, as CsR não são imunes teologicamente, podendo servir a uma ou outra orientação teológica. Aqui entra o jogo das tradições menores indicado acima.

A consciência hermenêutica aponta para a presença primeira e absoluta da *Palavra de Deus* na Igreja, como instância decisiva, acima da teologia, do dogma e do próprio magistério. Ser fiel à Tradição é deixar-se conduzir pelos caminhos de Deus na história, manifesto na sua Palavra. Pessoas, gestos, palavras, eventos são os “clássicos” que vão enlaçando os elos da Tradição, segundo D. Tracy. O “clássico” permanece na medida em é capaz de “encontrar leitores dispostos a se deixar provocar por seu ‘reclamo de atenção’” (TRACY, 2006, p.141). Trata-se de um ponto de referência cuja força de significação, está sempre a provocar-nos, ou ainda, nos obrigando a apontar para ele em situações decisivas da fé diante da realidade.

Nós todos nos vemos compelidos tanto a reconhecer como, ocasionalmente, a articular nossas razões para esse reconhecimento de que certas expressões do espírito humano revelam de tal modo uma verdade imperiosa sobre nossas vidas, que não lhes podemos negar algum tipo de *status* normativo (TRACY, 2006, p. 152).

Nos clássicos, encontra-se a mensagem da tradição, respaldada por uma experiência realizada. Para interpretar um clássico, três passos são necessários: o primeiro implica deixar-se surpreender por ele, ouvir a sua “demanda por atenção”. O segundo exige compreender o seu lugar no “jogo” da tradição. O terceiro é fazer parte do jogo. Quem entra no jogo apenas com regras tecnicamente precisas, com estratégias milimetricamente pensadas, na verdade, entrou muito parcialmente ou não entrou no jogo, ficou fora e deste lugar vai tecer, errônea ou muito limitadamente, juízos sobre o clássico e a tradição. Quem, de princípio, permite-se interpelar pelo poder do clássico, compreendeu o seu espírito e o espírito da tradição da qual ele faz parte. Esta é uma forma de apreciar a verdade, bem distinta de uma teoria do conhecimento onde predomina a dimensão instrumental.

Se alguma vez alguém chegou a experimentar um texto, um gestual uma imagem, um evento, uma pessoa, com a força do seguinte reconhecimento: “Isto é importante! Isto faz e exige a diferença!”, então ele teve uma experiência com um candidato ao *status* de clássico (TRACY, 2006, p. 164)

Para manter-se no jogo da tradição, exige-se *Imaginação produtiva*, a qual torna o intérprete capaz de contemplar novas possibilidades para o clássico em questão, intervir no jogo, “abandonando-se” a ele. Quem recrudesce num apofatismo, jamais produzirá um clássico (TRACY, 2006, p. 171).

Entrar no jogo Tradição-interpretação é um risco. Afinal, o teólogo-intérprete não está imune às compreensões prévias que já possui a respeito das questões da religião ou religiosas, ou ainda, teológicas que pretende abordar. Além disto, ele não é indiferente à exposição emitida por esses clássicos religiosos, com alguma resposta de fé de sua parte. Tendo presentes estes condicionantes, o diálogo com o clássico da tradição inicia: de um lado, contando com a liberdade crítica do teólogo e de outro, certo do exercício de poder do clássico ao modo de *fascinans e tremendum*. Diante desse quadro é que o teólogo dialoga com as interpretações já existentes (seja qual for a tendência) junto com as explicações e compreensões estabelecidas pelo clássico em questão. Somente assim o teólogo sistemático poderá oferecer uma nova auto-compreensão para a comunidade em função do clássico. Em especial se este clássico for Jesus Cristo na sua particularidade histórica (TRACY, p. 2006, p. 192). Este último ponto, somado a toda história da revelação, faz a diferença entre um clássico literário e um clássico cristão. Os clássicos cristãos são aceitos em nome de uma revelação, não são frutos do gênio religioso humano. Eles requerem do seu intérprete uma atitude prévia de fé, na medida em que o recebe da Igreja.



Um exemplo próximo de como uma abordagem teológica se torna um clássico pode ser observado com os mais de 40 anos da teologia da libertação. Seu foco na “opção pelos pobres” significou uma autêntica *auditus fidei*, e por isso ela se tornou um clássico da teologia, inserida legitimamente na Tradição cristã. Entrou no jogo com a visão do pobre, no lugar do pobre, e na experiência de Jesus, confirmando ser este um lugar legítimo de leitura da tradição. Uma teologia sistemática construída sobre esta demanda é uma teologia pública, porque a demanda é pública, fazendo com que a Teologia da Libertação tenha penetração em ambientes não cristãos e não religiosos. Isto significa a atualização da Tradição.

Geffré, inspirado em Ricoeur, concentra a operação hermenêutica no *mundo do texto*, no mundo de sentido que é aberto pelo texto. Aqui reside a divisão entre a interpretação sadia e a interpretação calcada numa autoridade autoritária. Neste último caso, o pretense intérprete e a pretensa teologia advogam a univocidade do texto e estão de tal forma colados ao texto ou ao seu autor, que a única entrada possível é, por exemplo, a literalidade ou uma novidade no presente, expressos comumente nos fundamentalismos ou modismos. Aí não existe jogo nem imaginação, tampouco tradição. Há uma afirmação *ad infinitum* do mesmo critério, frequentemente por não querer correr o risco de interpretar o mundo que está diante do texto (GEFFRÉ, 2004, p. 45). É nele que é emitida a “demanda por atenção”, na linguagem de Tracy. Então o intérprete pode decidir sobre o que é mais importante: o que foi dito pelo autor ou o sentido que o mundo do texto aponta. Nesses termos é que pode haver entendimento numa continuidade de sentido, acrescido à compreensão de si dentro da tradição. Nesta compreensão abrigam as perspectivas do intérprete e o seu próprio mundo, do qual ele também não pode se desvencilhar.

O próprio David Tracy aponta com pertinência que, tomando apenas a temática da religião, existe a tradição fenomenológica, sociológica, psicanalítica, com seus respectivos pensadores de renome, conforme foi apresentado no início do primeiro capítulo deste trabalho. No entanto, é sabido que, mesmo fora do assunto religião, essas ciências formam correntes de pensamento que se articulam ou digladiam. Freud, Lacan, Jung, Weber, Dürkheim, Van de Leeuw, M. Eliade, etc. Todos formaram escola, entraram na galeria dos clássicos, enfim, inauguraram tradições. Além disso a ciência também tem suas tradições, algumas delas já citadas: escola de Franckfurt, escola de Viena, o empirismo inglês, os hegelianos e marxistas, fenomenologia e hermenêutica,

Acontece com os dogmas o mesmo que com a tradição, porém não em proporção direta. Isso porque, normalmente, o dogma e sua formulação são resultado de ampla vivência

e debate teológico conceitual. A questão dos conceitos é importante, pois eles podem traduzir a ideia, mas podem traí-la também. Mas, mesmo o dogma, amparado conceitualmente, não é estático. Ele é imutável quanto à verdade, ou quanto ao sentido, mas esta verdade e sentido podem ser ampliados no decorrer das experiências históricas, “[...] parece melhor falar de permanência do significado dos dogmas do que falar em imutabilidade” (LONERGAN, 2012, p. 359). Enfim, os conceitos também evoluem, podendo favorecer uma melhor compreensão do dogma.

Dogma e Tradição se orientam e reorientam a partir de quem já lhe pertence, isto é, de quem está dentro do seu movimento (está dentro do “jogo”).

A evolução das ciências é diferente: ela segue outra lógica que a do saber teológico. As ciências evoluem por rupturas, substituindo paradigmas por outros, como mostrou Th. Khun. Ao contrário, a reflexão teológica se dá por continuidade, por um desenvolvimento contínuo e um aprofundamento permanente dos dados e intuições, incluindo o resgate das doutrinas errôneas (BOFF, C., 2009, p. 259).

As críticas da ciência, mesmo sendo externas ao dogma, podem provocar reflexões internas e daí uma ressignificação. De qualquer maneira, esse é um ponto muito delicado e controverso. Ainda é difícil para a ciência reconhecer que também faz parte de uma tradição e nela residem também dogmas. Por outro lado, a comunidade de fé, com facilidade, polariza inadvertidamente, novidade e ameaça. Entre os dois pólos descortinam-se a riqueza e a ambigüidade desses traços da epistemologia teológica: a Tradição e o dogma.<sup>20</sup>

## **2.6 Magistério e autoridade**

Apesar das indicações a respeito da comunidade de fé e seu protagonismo, a igreja católica é frequentemente posta em questão pelo seu centralismo, pelo privilégio da voz do magistério sobre a dos leigos e, para crítica mais exaltada, de “policiar” a teologia e os teólogos. Essas e outras críticas retornam com faces distintas e a presença das CsR dá ocasião para tal retorno. Assim, a posição do magistério como elemento da epistemologia teológica deve ser um ponto de acurada revisão, ou de revisitação de suas fontes primevas para garantir uma fidelidade criativa à tradição.

Os Padres da Igreja eram chamados os bispos, sobretudo quando reunidos para tomadas de decisões sobre aspectos importantes da vida cristã. Trata-se portanto de um de um

---

<sup>20</sup> Nessas palavras finais adiantamos aspectos de uma reflexão que deverá ser melhor esclarecida no terceiro capítulo.

colegiado. Provavelmente a igreja nunca viveu um momento onde, como comunidade de fé, ela fosse o verdadeiro sujeito da teologia e de sua própria caminhada. Isto deveria afastar qualquer tipo de privilégio por parte de qualquer tipo de liderança eclesial, uma vez que a autoridade a ele(a) conferida é válida na medida que se encontra vinculada ao grupo, este sim tem o poder magisterial. Esta é a tradição. Segundo França Miranda, no chamado documento de Aparecida,<sup>21</sup> resultado da V conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, discute-se a ideia de um *sujeito eclesial*, como normativa para uma efetiva valorização do laicato. Sendo um documento recente, demonstra a consciência e o empenho dos “padres” da atualidade em diminuir a distância entre o magistério e o laicato. Infelizmente, a ideia de magistério, identificada com a hierarquia, e a de laicato, ligada àquela porção da igreja passiva e sem voz, tem predominado, apesar dos esforços como os de Aparecida.

De fato, há de se reconhecer com David Tracy que a igreja é uma realidade teológica, partícipe de uma rica tradição, mas também é realidade sociológica, inserida e influenciada pela instabilidade que se apresentam nas relações sociais hodiernas, além da dificuldade de se desvencilhar de estruturas viciadas do passado. Há também fatores culturais, infiltrados na prática do laicato, que resistem a constituírem-se como sujeitos ativos (serem sujeitos eclesiais) dentro da comunidade de fé. É sabido também que as mudanças não acontecem de imediato, à base de decretos ou de documentos, exige pois, uma lúcida paciência histórica (MIRANDA, 2011, p. 58). Outro elemento cultural de grande influência nas relações institucionais na igreja católica é o patriarcalismo. Este é mais um empecilho que obstaculiza o protagonismo do senso dos fiéis (*sensus fidelium*). Este quesito atinge de forma singular às mulheres (BOFF, C., 2009, p. 469).

A igreja não está indiferente a essas dificuldades. E um dos primeiros pressupostos desse debate é ter consciência de que:

Eclesial não se confunde com eclesiástico. O primeiro é constitutivo e, portanto, essencial; o segundo é derivado e, portanto, pode variar. Afirmar a eclesialidade fundamental da Teologia é defender que a vida e a experiência são anteriores à Teologia. E que esta é a tradição viva que alimenta a reflexão. A Teologia será sempre um ato segundo, suscitado pela experiência e a ela referindo. Experiência inseparável do contexto social e cultural da comunidade (PALÁCIO, 1999, p. 15)

Não se pode negar que a igreja tenha um organograma institucional, mas ele não pode enfraquecer a fraternidade e a comunhão nas relações de autoridade e, sobretudo, viabilizar

---

<sup>21</sup> Ver: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Paulus, 2007

formas capilares de tomadas de decisão dentro da igreja. Uma igreja que titubeia no reconhecimento dos seus, como poderá confiar em quem não professar a fé cristã, mesmo vivendo uma vida justa e reta? A academia é muito sensível a esse aspecto. Nela a teologia tem diante de si o lugar ideal para ouvir as vozes não teológicas, e quiçá, com o avanço da interação e da reflexão, elas poderão ser consideradas como sujeitos teológicos, afinal o horizonte último de toda construção teológica é o “horizonte escatológico do Reino de Deus, dos Novos Céus e Nova Terra, da Nova Jerusalém, da Humanidade Nova, tudo isso se conecta com a dimensão escatológica da Comunhão - *Comunhão dos Santos*” (SUSIN, 1999, p. 103). Esse horizonte final, onde não há excluídos, remete ao modelo inicial da reflexão teológica, enraizado na intimidade de um Deus que é trinitário e que, nas palavras que dão título a uma obra de Leonardo Boff, é a melhor comunidade.<sup>22</sup>

Desde cedo a consciência cristã intuiu e experimentou que a *traditio* exige a *sucessio* (DANTAS, 2012, p. 498). A Tradição é obra do Espírito Santo, mas a garantia e a veracidade da interpretação se dão na sucessão apostólica (DANTAS, 2012, p. 494).

Sucessão Apostólica é, segundo a sua essência, a presença viva da Palavra na forma pessoal do testemunho. A ininterrupta continuidade das testemunhas- apóstolos e seus sucessores – no tempo, deriva da essência da palavra que é *auctoritas* e *viva vox*” (DANTAS, 2012, p. 498).

Apesar dos modelos distintos no exercício da autoridade, nesse ponto, católicos e protestantes coincidem. Segundo Panennberg, o ministério episcopal tem uma missão de garantir a unidades das congregações, com a presidência das ceias, administração dos sacramentos e com da pregação da Palavra. Sendo esta última sua tarefa irrenunciável. A vinculação dos bispos à fé da comunidade é que oportuniza à comunidade escolher seus próprios episcopos (PANNENBERG, 2009, p 512). Existe pois um magistério que é delegado à comunidade.

Pannenberg cita um importante documento da Igreja Luterana, o *Documento de Lima*:

“Na *Declaração de Lima* sobre o ministério (1982) aparecem afirmações semelhantes. Para fundamentar o papel de destaque do ministério com ordenação consta ali que a igreja precisa de “pessoas que sejam responsáveis pública e permanentemente” para lembrar à igreja “sua fundamental dependência de Jesus Cristo, e que dessa forma representam um ponto de referência da unidade dela no seio dos múltiplos dons” (PANNENBERG, 2009, p.118).

A interpretação do teólogo luterano da citação mostra a proximidade da concepção católica com relação aos ministérios ordenados, inclusive com citações de documentos do

---

<sup>22</sup> Ver: BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo:Vozes, 1988.

Vaticano II. Concordando no essencial, ou seja, na questão do papel da sucessão apostólica garantida pelos ministérios ordenados, na prática as diferenças podem ser amenizadas, mas não ignoradas: elas dizem respeito à forma como são escolhidos os ministros, especialmente os bispos, e à polêmica questão da ordenação das mulheres. Nesses, como em outros aspectos, há um conflito entre o valor normativo de um hábito adquirido por uma prática comprovadamente salutar para a comunidade e, por exemplo, o *sola scriptura*. Fica o grande desafio para os católicos de discernir em que momento esse hábito não é mais salutar.

Enquanto para os católicos o ministério ordenado ocupa lugar proeminente no sentido de garantir a unidade da comunidade eclesial, a igreja luterana permanece fiel ao princípio de que ...

[...] a igreja não é primordialmente uma instituição universal com direção central, mas a realidade da Igreja una se manifesta nas congregações locais reunidas em torno da palavra e do sacramento, que por sua vez formam entre si uma comunhão (PANNENBERG, 2009, 154).

Segundo Pannenberg, não se hostiliza a presença de designações e cargos dentro da igreja, mas não são eles o elo da comunhão eclesial, esta já está garantida por Cristo com a eleição da igreja. Para católicos também é importante a comunhão das igrejas particulares, certamente movidas pelo mesmo carisma apontado na citação acima, contudo insere mais um elemento que é o vínculo com o pastor e entre pastores. Então, o papel do ministério eclesiástico na união das igrejas é um ponto de discórdia ainda não exaustivamente refletido no âmbito do diálogo ecumênico (PANNENBERG, 2009, 156). Por maior que seja o papel das conferências episcopais, dos sínodos e mesmo concílios, a relação entre eclesial e eclesiástico na igreja católica é desproporcional.

É bem verdade que, tomando a metáfora do jogo de Tracy, pode-se compreender que aqueles que fazem parte da sucessão apostólica pelo ministério ordenado, apesar de não serem os donos do “jogo” da Tradição, são os que melhor impregnam o espírito de sua regra. São testemunhas provadas na sua sabedoria, fidelidade, compromisso e serviços à fé cristã. Motivos pelos quais se confia a eles a validação das interpretações possíveis da Tradição e do dogma.

Segundo Ratzinger, a hierarquia dentro do magistério eclesiástico se dá por participação “na missão em favor do evangelho” (RATZINGER, 1985, p. 294). A função do magistério é garantir a sucessão dos apóstolos, ou seja, a Tradição. A mediação entre Deus e o povo quem a faz é Jesus Cristo, servindo-se de homens falíveis, mas que recebem esta missão. Esta tem valor enquanto põe em evidência a única mediação válida que é a de Jesus.

O Espírito da Tradição é o mesmo Espírito Santo, terceira Pessoa da Trindade, onde a comunhão é regra absoluta. Assim, toda a Igreja é responsável pela guarda da fé e da Tradição. Todo(a) cristão(ã) é também testemunha. Contudo, há de se convir que, de um lado não é todo cristão que participa do poder de decisão e, por outro lado, não se pode sobrecarregar um neo-converso com decisões que lhe ultrapassam a vivência na fé cristã. Certamente a igreja católica pode ter burocratizado demais essas distinções salutares, contudo está se tocando em dilemas difíceis de resolver.

*Ademais, ao ministerio em seu conjunto corresponde uma função de juízo, já que o valor apostólico e bíblico de tudo o que se manifesta in medio ecclesiae tem que ser examinado com maturidade. Evidentemente, que este exame deve ser tarefa de toda a Igreja, dos leigos e ministros, mas só ao magistério corresponde julgar em último termo se uma reação determinada do povo de Deus constitui uma reação falível, bíblica e apostólica, ou se, pelo contrário, se trata de uma reação humana, demasiadamente humana. Nesse sentido, o magistério é juiz de nossa fé, mas somente porque toma ele mesmo a Escritura como norma (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 29).<sup>23</sup> (Tradução nossa).*

Notemos o entendimento paralelo do teólogo de outra confissão religiosa. Uma coisa é certa, os avanços na história da Igreja, estão sempre ligados a uma volta às fontes. Agora não deveria ser diferente.

Em razão disso, em que pese toda a diversidade na ordem institucional das igrejas, o ministério responsável pelo ensino público do evangelho em uma igreja também terá de assumir responsabilidade última pela configuração do culto e das demais iniciativas da congregação dos fiéis, a saber, a responsabilidade por seu direcionamento ao centro da vida cultural na proclamação do evangelho e na celebração dos sacramentos (PANNENBERG, 2009, p.498).

Outro ponto de tensão é entre teologia e magistério, embora os grandes concílios ou encontros de qualquer natureza entre bispos, buscam sempre a assessoria de uma comissão de teólogos. Este ponto é reflexo imediato da tensão entre as tradições menores dentro da grande Tradição da igreja.

---

<sup>23</sup> “Además, al ministerio en su conjunto le corresponde una función de juicio, ya que el valor apostólico y bíblico de todo lo que se manifiesta in medio Ecclesiae tiene que ser examinado con madurez. Evidentemente, este examen debe ser tarea de toda la Iglesia, de los laicos e ministros, pero sólo al magisterio le corresponde juzgar en último término si una reacción determinada del pueblo de Dios constituye una reacción falible, bíblica y apostólica, o si por el contrario, se trata de una reacción humana, demasiado humana. En este sentido, el magisterio es juez de nuestra fe, pero sólo porque toma él mismo a la Escritura como norma”.

Poderíamos dizer que ao Magistério caberia antes de tudo a "preocupação *pastoral* do doutrinal". Ou seja, o doutrinal encarado não teoricamente, mas com a sensibilidade dos pastores que estão a serviço do povo e se preocupam com suas necessidades: os desafios que encontra a fé, seus pontos nevrálgicos, a maneira de encarná-la com fidelidade. Nem tudo tem o mesmo valor. E cada momento tem suas urgências que devem ser atendidas com prioridade. À teologia caberia mais a "dimensão *reflexiva* do doutrinal" que também tem incidências pastorais. Mas as perspectivas são diferentes. Para apresentar a fé de uma maneira compreensível e atual a Teologia tem necessidade de liberdade: para aprofundar, discutir, investigar e confrontar-se com os novos problemas (PALÁCIO, 1999, p. 40).

É natural que a teologia seja, em relação ao magistério, o sustento e a crítica. Já vimos que a Igreja, e não o magistério, é o sujeito da teologia. O mesmo se deve dizer quanto à interpretação da tradição, preservando o espírito de conversão, caridade e humildade. O(a) teólogo(a) tem o instrumental apurado para a interpretação da tradição, inclusive articulando a própria atividade com a tradição, o magistério e a cultura. São tarefas nobres, mas suscetíveis a constantes conflitos (LIBANIO, 1992, p. 410). Na Igreja há diversidade de serviços e, da mesma forma, de responsabilidades. O magistério é o primeiro a responder pelos rumos da Igreja. Ele é o primeiro a entrar no “jogo” e o último a sair. Um jogo onde quem perde e ganha é a própria comunidade de fé. É compreensível pensarmos o magistério como uma figura mais conservadora, ou no mínimo, mais cuidadosa, meticulosa nas decisões, o que pode exigir grande paciência dos(as) fiéis leigos(as). Sobretudo para um mundo que vive do imediato, pressionado para que decisões de relevo sejam tomadas no mesmo ritmo no qual a informações são veiculadas.

A tensão entre teologia e magistério (mesmo dentro de concílios e sínodos) é um exemplo de conflito produtivo ao modo de Ricoeur. Quando se afirma que não existe teologia sem igreja nem magistério, não se quer dizer que não exista teologia sem hierarquia. Lamentavelmente a vinculação teologia e hierarquia é uma das responsáveis pelo entendimento da Igreja como uma instituição centralizadora de poder, mesmo que isso possa ter ocorrido não poucas vezes na história, não é essa a concepção de magistério, nem mesmo da tradição dos Santos Padres. A teologia é, analogamente, a “eminência parda” do magistério, dentro do todo eclesial. De qualquer forma, o magistério, no seu múnus de ensinar, não procede a partir da certeza de hipóteses, mas de uma aposta da própria vida naquilo que propõe, para si e para os fiéis (RATZINGER, 2009, p. 40).

Por a vida em jogo. Esta é a questão que faz a diferença entre um ministério ordenado e uma chefia de Estado. A imagem de Moisés conduzindo o povo pelo deserto é bem sugestiva. Apesar de que, hoje, o povo de Deus tende a assumir um protagonismo mais

determinante e o alcance das intervenções magisteriais esteja limitado, por aquilo que é *decisivo para a preservação e a continuidade da fé na sua integridade*. É nesse sentido que se deve entender a infalibilidade e a circunscrição da autoridade eclesial.

[...] O magistério da igreja [...] influi sem cessar com autoridade sobre a reação coletiva da fé, assistindo-a, dirigindo-a e inclusive corrigindo-a, acima de tudo porque em virtude de seu carisma de infalibilidade é a única instância que pode declarar autenticamente se uma reação do conjunto da comunidade dos crentes é obra da luz da fé e não uma obra puramente humana (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 85)<sup>24</sup> (*Tradução nossa*).

O magistério chega à definição de um dogma, não como observador externo, mas como alguém implicado na vivência interna do processo da fé da Igreja. Apesar das diferenças práticas, essa é a origem comum da autoridade nas igrejas católica e protestante. A mesma fé que anima os fiéis anima também aqueles que, por determinação do Espírito, foram colocados no lugar do serviço hierárquico. Esse é o princípio que a todo o momento deve se impor sobre os ideais e desejos particulares, muitas vezes sobre vaidades.

Sagrada Escritura, Tradição e Magistério formam uma tríade inseparável dentro da comunidade de fé cristã católica. Um elemento a serviço do outro e sendo servido pelos demais. É dentro da Igreja que a Escritura é *canonizada*, a Tradição legitimada como *apostólica*, cuja sucessão dá corpo ao magistério. Tudo é obra do Espírito. A ocorrência de autoritarismo, de cerceamento intelectual, de arbitrariedade, encontra-se certamente dentro da Igreja, como de qualquer outra instituição que tenha uma história. No entanto, por mais pertinentes que possam ser essas críticas, estão longe de desautorizar a fecundidade da teologia em qualquer instância em que esteja alocada. Entre as tantas tarefas do magistério, a que mais pesa na atualidade é a de repensar administração do poder de decisão. De um lado, a igreja não é mais uma comunidade numericamente reduzida. Existem cristãos de todo tipo, com maneiras diversas de entender o cristianismo, o que poderia gerar um pluralismo caótico.

Deus como objeto primeiro da teologia na sua estrutura dual, material e formal; a fé como dom e resposta humana; a comunidade confessante; a Escritura como testemunho primeiro; a Tradição como testemunho ampliado; e o magistério como testemunha de autoridade comprovada são os marcos epistemológicos que garantem a autenticidade da teologia cristã católica. A articulação deste corpo epistemológico com as CsR tem sido objeto

---

<sup>24</sup> [...] El magisterio de la Iglesia [...] influye sin cesar y con autoridad sobre la reacción colectiva de la fe, asistiéndole, dirigiéndola e incluso corrigiéndola, sino sobre todo porque en virtud de su carisma de infalibilidad es la única instancia que puede declarar auténticamente si una reacción del conjunto de la comunidad de creyentes es *obra* de la luz de la fe y no una obra puramente humana



de constante reflexão, sobretudo de teólogos (as) inseridos em programas de CsR e preocupados com a presença da teologia no mundo. O objeto da teologia é interdisciplinar por natureza; a fé é a resposta do fiel que se fará mais eficiente, quanto mais amparada pela teologia e pelas CsR. A comunidade de fé está inserida na comunidade humana, fazendo seus os grandes desafios da humanidade, procurando responder a eles com uma reflexão teológica contextualizada e centrada em abordagens diversas. No caso das CsR, vale lembrar o papel precioso da teologia das religiões.

## **2.7 Teologia das Religiões. Uma proposta.**

Entre a diversidade de abordagens que a teologia permite está a teologia das religiões. E dentro desta há debates importantes para a teologia como um todo. Não se desconhece a complexidade da questão e o quanto ela merece um estudo aprofundado. Contudo, o objetivo de tocar nesta questão não é de trazer à baila todas as tendências que estão em discussão na atualidade<sup>25</sup>. O que se pretende é mostrar que a abordagem da teologia das religiões, junto com seus debates internos, é a que pode representar melhor a companhia da teologia num programa de CsR, tendo em vista seu objeto, a religião, que lhes é comum, daí derivando outros temas de interesse mútuo.

A secularização, enquanto processo de exílio do sagrado, deixou como efeito não expressamente desejado, uma sede pelo sagrado na sociedade contemporânea nunca vista na história. São traços religiosos de tradições antigas, ou presenças novas de um religioso difuso, não institucionalizado, fundamentalismos e adesões religiosas pouco críticas, certa “empresariação” da religião, além de ter provocado uma intensa revisão nas grandes instituições religiosas. Fenômenos que demonstram que o Sagrado nunca esteve totalmente exilado da sociedade que se dizia secularizada. Neste cenário as CsR ganharam impulso convidativo para pesquisas sobre o perfil das religiões institucionalizadas e da composição de novas crenças. A teologia das religiões, por sua vez, também ganhou fôlego diante do quadro de pluralismo religioso e do apelo ao diálogo diante do grande leque de religiões e outros

---

<sup>25</sup> Ver : DUPUIS, Jacques. *Jesus-Christ à la rencontre des religions*. Paris: Desclee, 1989; DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999; RIBEIRO, Claudio de Oliveira.(Org). *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários* São Paulo: Paulinas, 2012 ; TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012; KNITTER, Paul F. *Introdução as teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008; TORRES QUEIRUGA, Andres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997; COMISSAO TEOLOGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997

fenômenos correlatos. Os estudos de religião comparada, envolvendo teologia e CsR, também se renovaram. Entre os temas mais bem sucedidos desses estudos estão aqueles onde se comparam experiências de místicos de tradições religiosas distintas.<sup>26</sup>

Muito úteis para o conhecimento de outra religião são os estudos da ciência comparativa da religião. Todo teólogo cristão formado deveria poder dizer com que outra religião ele se ocupou de modo intensivo. No entanto, é preciso estar ciente de que a ciência da religião não capacita para o diálogo porque ela apresenta as religiões de maneira cientificamente objetiva, ela própria não é religiosa e não levanta a pergunta por Deus, não capacitando, para controvérsias na disputa das religiões (MOLTMANN, 2004, p. 25).

Certamente que somos devedores das CsR no que diz respeito à descrição do pluralismo religioso crescente, polimórfico, volatilizado, mas, o trabalho de identificar as possíveis entradas para o diálogo inter-religioso é uma tarefa típica da teologia das religiões. A teologia entende que existem nas religiões aspectos plenamente coerentes com a proposta cristã. E para identificar isso, tem de ser um crente.

A peça chave dentro das religiões para o sucesso do diálogo está na experiência de Deus que ela fomenta. Este é um assunto concernente à teologia. Numa visão de Deus exclusivista, o diálogo é considerado uma ameaça à integridade da fé em questão. O máximo que a teologia das religiões pode fazer é estabelecer pontos em comum, ou próximos, mas isto não garante a efetivação do diálogo. D. Tracy esforçou-se por descrever a experiência do sagrado de R. Otto, inserindo traços decisivos da experiência cristã.

[...] como o estado dinâmico é consciente sem ser conhecido, ele é também a experiência de um mistério. Como é um estar apaixonado, o mistério não é apenas atraente, mas também fascinante; a ele pertencemos, somos por ele possuídos. Como se trata de um amor incomensurável, o mistério evoca o assombro. Portanto, sendo consciente sem ser conhecido, o dom do amor de Deus é uma experiência do sagrado, do *mysterium fascinans et tremendum* de Rudolf Otto (TRACY, 2012, p. 127).

Ora, se a experiência de Deus cristã é também uma experiência do sagrado, então somente o fiel teólogo pode reconhecer nas palavras acima a própria experiência. Na medida em que outros credos também o fazem, então surge a possibilidade de diálogo. Contudo, no nível religioso podemos identificar semelhanças entre mitos, ritos, símbolos, hierarquia,

---

<sup>26</sup> Ver: SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. *A concepção de (Qalb/Coração) na mística mulçumana de Ibn 'Arabi Múrcia : uma contribuição para o diálogo inter-religioso e a teologia das religiões*. 2004 (Projeto de Pesquisa). Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Próreitoria de pesquisa e pós-graduação. Nesta obra o autor faz um estudo comparativo entre a mística do religioso islâmico Ibn 'Arabi e a mística de São João da Cruz.

deuses, etc. No nível teológico, como faz a teologia cristã das religiões, é decisivo encontrar os apelos internos à própria fé em direção ao outro. Isto é feito no âmbito da teologia que é ciência da fé, e não de outra ciência.

Se a teologia é ciência da fé, considerando tudo o que a fé exige, então não se pode ter duas opções de fé simultâneas, tampouco ser teólogo cristão e islâmico ao mesmo tempo.

Falar de “Cristo” é indispensável para os cristãos, que são o público principal visado pelos escritos de Panikkar. Outras religiões o chamam de outros nomes, mas não temos uma linguagem neutra que caberia para todas. Panikkar insiste que não deve haver *epoché* na nossa postura, não deve haver abstração para ver todas as religiões de longe, como pretendem fazer os cientistas da religião. Ele desenvolve sua posição de dentro, com base no já mencionado diálogo *intra-religioso* (MIRANDA, 1998, p. 14).

A citação acima reforça a perspectiva que se está apresentando. Como se faz referência a uma das figuras mais representativas da teologia das Religiões, R. Panikkar, respalda a reflexão com as palavras de experiência consequente e feita com autoridade. O que impede o teólogo de transitar por duas teologias (se elas fossem possíveis) não é a falta de capacidade intelectual, mas a de contato, a experiência necessária com o objeto desta teologia. Contudo posso ser teólogo cristão e estudioso do islamismo, abordando esse último como cientista da religião. Este é o sentido da sugestão de Moltmann no que tange ao teólogo cristão se dedicar a outra religião além da própria. Uma atividade que pode trazer interesse, sensibilidade, simpatia, questões produtivas e crítica fraterna para com a fé alheia.

Do ponto de vista das CsR e da teologia das religiões é necessário balizar as potencialidades e limites do diálogo inter-religioso. Certamente que o entendimento entre as grandes religiões mundiais geraria um solo fecundo para entendimento entre outras áreas de conflito. Mas, como pode se efetivar um diálogo entre um teólogo radicado numa grande metrópole e um pajé de uma tribo do Alto – Xingu, por isso o teólogo alerta:

Contudo a idéia de que as grandes religiões mundiais possam chegar à paz entre si por meio de diálogos e contribuir com algo para a paz mundial é uma idéia ocidental, pois as religiões do livro naturalmente estão melhor preparadas para diálogos verbais e argumentações lógicas do que as religiões meditativas e as religiões rituais (MOLTMANN, 2004, p. 25).

Mais uma questão polêmica, mas que se bem entendida, pode esclarecer ambiguidades de base. É necessário chegar a um entendimento sobre o que é diálogo numa e noutra cultura, ou religião, para saber o que podemos esperar dele. Este pode ser um trabalho importante para as CsR. Não se quer dizer que alguma religião esteja mais apta ao diálogo do que outras, mas

que nossas linguagens ocidentais podem não ser inteligíveis para os orientais ou para um indígena da amazônica e vice-versa. Não se trata de uma questão de fim, mas de meios eficazes. Veja-se com que dificuldades nossa cultura científica tem acolhido a lógica da fé! É de se esperar que maiores serão as dificuldades de relacionamento com civilizações não amparadas pela lógica do diálogo típico do ocidente.

Nessa direção se encaminha o debate a respeito das teologias, colocado por cientistas da religião. Mas o fato é que são poucas as tradições religiosas que configuraram seu discurso em teologia propriamente. O plural “teologias” é reconhecido apenas na consideração das abordagens teológicas, tantas quantas são as realidades onde Deus se comunicou com o ser humano. Existe outra variante que vem ganhando lugar no debate com a teologia das religiões.

A isso se refere à exigência de que a teologia não deveria ser incluída de maneira irrefletida como teologia cristã no cânone das disciplinas da(s) ciência(s) da religião. Dever-se-ia, antes, levar em consideração a pluralidade das diversas teologias (da religião). Por conseguinte, seria necessária “uma desidentificação entre teologia e teologia *cristã*”. A fundamentação é a seguinte: essa identificação, em parte inconsciente, em parte consciente, seria, por boas razões, um dos maiores obstáculos para a aceitação da teologia como disciplina da(s) ciência(s) da religião no âmbito acadêmico (BRANDT, 2006, p. 130).

Como se nota na citação, o plural “teologias” é uma reação à possível dominação da teologia cristã. Reivindica-se que hajam teologias, tantas quantas forem as religiões, ignorando se essas religiões querem se configurar sob a forma de teologia. O hinduísmo, o budismo são tradições religiosas milenares que, não obstante sua densa sabedoria, não se configuraram em teologias propriamente. O que deveria de fato ser objeto de preocupação numa teologia das religiões cristãs, ou mesmo nas CsR, é se, e até que ponto, a teologia poderia estabelecer diálogo com essas sabedorias enquanto teologias. Sem qualquer tipo de exclusivismo, a pergunta que honestamente se deve fazer é: até que ponto os discursos religiosos de outras religiões podem ser considerados teologia? Na citação de Moltmann, acima, pode-se ver contemplado esse tipo de desafio, das diferentes formas de argumentação e de linguagem. Assim como para haver diálogo entre teologia e CsR deve-se determinar bem as epistemologias implicadas, também para se dizer que existem “teologias”, elas devem comungar de um mesmo estatuto epistemológico, se não quisermos conduzir o conceito teologia para o terreno pantanoso da ambiguidade. Receamos que Brandt, e outros (as) que pensam da mesma forma, não estejam cogitando a questão recém posta.

De maneira geral, os teólogos(as) cristãos(ãs), com destaque para aqueles(as) que estão em contato direto com os programas de pós-graduação em CsR, estão longe de julgar que a teologia seja o único, ou o maior, saber possível sobre as religiões. Mas todos(as), sem exceção, se são teólogos(as) cristãos(ãs), estão de acordo com os referenciais epistemológicos da teologia apresentados até aqui, mesmo que possam entendê-los de forma diferente, conforme a trajetória de cada pesquisador.

Dado que descobre fatos e verdades, não se limita a cultivar a tradição dentro de um círculo restrito; existe desde o princípio como um ser superado por fatos concretos e por novas verdades, que obriga aos primeiros crentes a sair do seu âmbito anterior e chamar a outros para que entrassem na nova comunidade. Por isso a teologia é um fenômeno genuinamente cristão: as religiões orientais haviam suscitado uma filosofia da religião em que os símbolos religiosos eram interpretados e ilustrados segundo uma luz conceitual. Mas a teologia é uma coisa diferente: é uma racionalidade que segue existindo no seio mesmo da fé, cuja coerência autêntica desenvolve. (RATZINGER, 1985, 394).<sup>27</sup> *(Tradução nossa)*

Uma outra voz teológica aquiesce à posição de Ratzinger.

Qual é o aspecto especificamente cristão na teologia? [...] é a própria teologia. Até hoje os eruditos de outras religiões não gostam de falar de teologia judaica, islâmica ou budista, mas, preferem falar da filosofia da religião de sua comunidade religiosa. Igualmente as designações “Faculdade de Teologia” ou “Divinity School” são totalmente relegadas aos cristãos. Mas então, [...] Por que os teólogos cristãos não podem limitar-se, como os demais, à filosofia da religião cristã ou à ciência da religião do cristianismo ou à ciência cultural cristã, em vez de se atormentar com a pretensão elevada e normativa de uma “teo-logia”, isto é, do conhecimento de Deus e, portanto, do saber absoluto? (MOLTMANN, 2004, p. 46).

A teologia não só pretende ser um “saber absoluto”, mas ela diz que este absoluto é Deus, é Jesus Cristo, é o Espírito. A partir daí a teologia cristã mobilizou em maior grau possível a capacidade especulativa da razão para mostrar, para si e para os demais, que seu saber absoluto já lhe era dado pela fé. Pode ser que outras tradições religiosas, não teológicas, se contentem apenas com a fé, sem necessidade de trazer a fé para o círculo da razão. Há, certamente, outras formas de se alimentar a fé que escapam ao modelo teológico ocidental. O

---

<sup>27</sup> “Dado que descubre hechos y verdades, no se limita a cultivar la tradición dentro de un círculo restringido; existe desde el principio como un ser superado por hechos concretos y por nuevas verdades, que obliga a los primeros creyentes a salir de su anterior ámbito y llamar a otros para que entraran en la nueva comunidad. Por eso es la teología un fenómeno genuinamente cristiano: las religiones orientales habían suscitado una filosofía de la religión en la que los símbolos religiosos eran interpretados e ilustrados bajo una luz conceptual. Pero la teología es una cosa diferente: es una racionalidad que sigue existiendo en el seno mismo de la fe, cuya coherencia auténtica desarrolla”

que se está tratando, diz respeito à identidade da teologia, cujo adjetivo “cristão” não é um acessório, mas algo que lhe é inerente na sua origem. E isso nos remete à teologia cristã das religiões.

Sem um itinerário frente à razão não há teologia. E aqui vale retomar o modelo de razão que acompanha o ato de fé, que se estabeleceu majoritariamente como razão filosófica, também característica da civilização ocidental. Mas, se queremos pensar em outras teologias, devemos supor outros modelos de fé e/ou outros modelos de razão, e ainda outro tipo de relação entre fé e razão. Daí poderia sair um conceito de teologia diverso do que conhecemos com a teologia cristã. Haveríamos ainda de relativizar o fator cultural em relação ao religioso. As possibilidades que a cultura ocidental deu ao cristianismo de formar uma teologia, também circunscrevem esta teologia à cultura e aos valores ocidentais. Esta é uma consequência de toda liberdade situada. Possibilidades e limites resultantes de uma identidade encarnada na realidade. Vale dizer que o cristianismo existiu bem antes da teologia. Isso significa que pode haver cristãos espalhados por todo o mundo, e não estamos falando de “cristãos anônimos” ao modo de Karl Rahner. Não é necessário haver teologia para haver cristianismo, mas é necessário o cristianismo para haver teologia cristã. É sempre bom lembrar que a fé é o ato primeiro e a teologia o ato segundo.

Não se pode ignorar que outras civilizações, em muitos aspectos mais sábias do que a civilização ocidental, foram edificadas sobre outros princípios. Pensemos nas civilizações dos Incas e Astecas. Longe está de se ufanar a civilização ocidental, mesmo que tenha sido ela a que se impôs. Não se trata de afirmar a supremacia da teologia. O que se pretende é guardar a identidade dessa última.<sup>28</sup>

Na prática seria difícil encontrar um “superteólogo”, capaz de um compromisso igual com todas as tradições de fé, ou variando caleidoscopicamente entre elas segundo a situação. Como se pode notar, essa figura, jamais poderia existir, salvo uma radical transformação daquilo que entendemos por teologia. Isso não exclui a possibilidade de que, os programas de CsR, admitam em seus quadros pensadores(as) adeptos(as) de várias religiões, mas que não seriam necessariamente teólogos(a).

Por enquanto, parece que é suficiente para nossos programas a presença de uma teologia das religiões cristã, capaz de marcar presença naquelas questões mais fundamentais

---

<sup>28</sup> Ver: PASSOS, João Décio Passos *et* SOARES, Afonso Maria L. (orgs.). Teologia Pública. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo, Paulinas, 2001. Nos dois artigos sob responsabilidade do professor João Décio Passos, ele defende uma fé não eclesial. Isto é, uma fé não confessional. Isto faria com que a teologia deixasse de ser um negócio ligado exclusivamente às Igrejas e poderia se tornar objeto de um juízo público.

que definem o diálogo inter-religioso. Com franqueza para expor seus pontos de vista e abertura para se deixar questionar pela presença de outras crenças. Seja como for, o teólogo aí presente deve encontrar motivação dentro da própria confissão de fé para assumir tal tarefa como inerente ao seu ser cristão e não como um acessório, um gesto de complacência, de tolerância, de respeito ou algo próximo. A teologia das religiões tem razões suficientes para afirmar que o fiel cristão está obrigado ao diálogo, tendo em vista a concepção de Deus no cristianismo (não necessariamente em todos os cristãos). Estamos diante de uma disposição de fé, que encontra respaldo na argumentação racional.

É mais importante poder mostrar a fecundidade e a pertinência da reflexão sobre o evento da Encarnação como temática que está no coração mesmo da teologia cristã das religiões que possibilita uma teologia aberta, humilde e dialógica [...] Não se trata certamente de uma simples tolerância das outras religiões. É muito mais que isso o que está em questão. Com efeito, cremos que através de uma dinâmica intrínseca de nossa fé na Encarnação do Filho de Deus, não podemos não considerar, de maneira positiva, o mistério da pluralidade das religiões da terra e não podemos não ter uma atitude de profundo respeito por outrem, já que nisso nosso ser cristão está afetado e comprometido” (HURTADO, 2009, p. 169).

O diálogo como algo inerente ao ser cristão está fundamentado no agir de Deus em Jesus Cristo. Por esta razão ele é um imperativo. Isto define o rosto da fé cristã, a qual assume as religiões como um lugar teológico, uma abordagem legítima e necessária para a teologia hodierna. As diferenças existentes entre as religiões não qualificam uma como melhor e outra como pior. Existem intuições e questões de estimado valor humanitário que se pode encontrar em diversas tradições religiosas. O que as une não é a ortodoxia, mas a ortopraxis. Termo presente no pensamento de Karl Rahner, mediante o qual é “possível supor uma fé em Cristo, mesmo se não tem a mínima idéia do seu nome e da sua existência” (MIRANDA, 1998, p. 15). A partir daí Rahner plasmou o conceito “cristãos anônimos”. Esta é uma página sempre visitada da teologia cristã das religiões, uma vez que se tornou um argumento clássico, quando se trata de descobrir motivações internas ao cristianismo para acolher com simpatia outras tradições religiosas. Mesmo que a expressão também indique que não há uma perspectiva neutra neste campo (SINNER, 2005, p. 10), afinal Rahner fala a partir de sua experiência como teólogo cristão.

(Não) é possível fugir do sentido de superioridade presente, de uma ou outra forma, em cada religião. Mesmo uma religião que se compreende como tão inclusiva como a budista, existe um sentido de estar mais perto da verdade do que outras religiões. No entanto, reconhecer este caráter da autocompreensão de denominada religião não implica, necessariamente, uma condenação das outras. Foi precisamente esta problemática que Karl Rahner tentou resolver ao falar de “cristãos anônimos”: mediar o caráter absoluto do

cristianismo com a natureza religiosa do ser humano que também deve ter a possibilidade de ser salvo, mesmo que não conhecesse, de forma explícita, o Cristo (MIRANDA, 1998, p. 6).

No Vaticano II ficou consagrada a expressão “sementes do Verbo”, como aquelas intuições fundamentais de outras tradições religiosas condizentes com o cristianismo. A Tradição, os dogmas cristãos e a teologia não esgotam o mistério em razão da grandeza inesgotável de sua presença e por sua encarnação nas diversas culturas (BOFF, C., 2009, p. 493).

Schillebeeckx defende a ideia de uma Revelação anônima.

A revelação de Deus em Jesus Cristo nos ensina que Deus destinou todos os homens à salvação [...] que essa salvação não é mera *possibilidade*, mas que Cristo *a trouxe* realmente para todos, ainda quando ignoramos quem são os que de fato a alcançam [...] A autenticidade da vontade salvífica universal de Deus inclui, portanto, já que a fé é absolutamente necessária, a possibilidade real para todos os homens de aceitar na fé (anônima) d’a vontade salvífica universal, a salvação, de uma por-se de maneira anônima na presença da revelação divina (SCHILLEBEECKX, 1968, p. 16).<sup>29</sup> (*Tradução nossa*).

Qualquer homem ou mulher que vive sua história realiza nela a história da salvação em Jesus Cristo nas diversas orientações livres que dá à sua vida. Num sentido amplo, eles dão suas respectivas respostas de fé. A salvação é um dom que não depende de nosso consentimento ou consciência. O que cada pessoa faz da sua vida, é diante de Deus que o faz, o Autor da vida. Uma revelação anônima é, nesse caso, uma revelação onipresente.

Moltmann defende a posição de que a teologia não é somente para cristãos. Ela se baseia em Deus criador de todos e todos são chamados(as) à comunhão com Ele. A teologia é do Reino de Deus, ao qual todos também são chamados. De fato, não cristãos de toda ordem contribuem para a construção do Reino de Deus (MOLTMANN, 2004, p. 25). Esses gestos, vistos à luz da fé, são densos de significado teológico, apesar de não o serem para seus atores.

Aqui há apenas breves indicações, no que toca ao trabalho teológico cristão, para escavar motivações internas para uma construção comum com outras religiões. Contudo, o esforço tem de vir de todos os lados interessados no diálogo. Assim, para que a construção seja sólida, outras tradições religiosas deveriam proceder de forma semelhante, buscando nos fundamentos de sua fé o imperativo para o diálogo.

---

<sup>29</sup> “La revelación de Dios en Jesucristo nos enseña que Dios ha destinado a todos los hombres a la salvación [...] que esta salvación no es mera *posibilidad*, sino que Cristo *la ha traído realmente* para todos, aun cuando ignoremos quiénes son los que de hecho alcanzan [...] La autenticidad de la voluntad salvífica universal de Dios incluye por tanto, ya que la fe es absolutamente necesaria, la posibilidad real para todos los hombres de aceptar en la fe (anónima) de la voluntad salvífica universal, la salvación, de ponerse de una manera anónima en presencia de la revelación divina”



De maneira ideal todas as forças de diálogo deveriam convergir num programa de CsR. E é neste aspecto que a presença mais frutuosa da teologia num programa de CsR é a teologia das religiões, pois ela se apresenta como a mais adequada nesse programa. Da parte das CsR elas podem contribuir da forma como já foi sinalizada, com dados concernentes à história, ao contexto social e político, a respeito da cultura, à concepção de ser humano, às filosofias vigentes, etc.

Uma proposta inspirada na teologia de David Tracy dá sinais de maior viabilidade no atual contexto. Na perspectiva de Tracy, mais do que tentar identificar estruturas teológicas ou semi teológicas em culturas não ocidentais, não teológicas, tampouco filosóficas e que nem almejam ser, há que se deixar interpelar por estes pensamentos distintos, na novidade que eles trazem para que a tradição cristã também se renove e se reinterprete. O fato de não serem teológicos não as desclassifica, nem garante que sendo teológicas irão contribuir mais para o mútuo crescimento. O mais importante não é a transformação do outro, nem mesmo a identificação de traços da teologia cristã na tradição religiosa alheia. É possível que o mais desafiante e enriquecedor seja colocar a teologia frente a frente com discursos religiosos não-teológicos, atentos às intuições aí existentes, dispostos a aprender mais do que ensinar. Esta idéia reguladora pode evitar comparações simplistas ou forçadas. Ela favorece a livre expressão dos interlocutores, impede de nomear como teologia aquilo que, de fato, não é e nem quer ser. Além do fato de ser uma tarefa onde teologia e CsR podem se empenhar com contribuições distintas e complementares.

Como deixa claro o modelo clássico de diálogo na tradição ocidental, o diálogo platônico, diálogo ocorre somente quando os parceiros de diálogo individuais deixam para trás a autoconsciência e a auto-exaltação e ingressam numa reflexão conjunta sobre o assunto no diálogo. [...] Diálogo acontece somente quando os participantes permitem que a questão assuma a primazia (TRACY, 2006, p. 138).

Para permitir que “a questão assuma a primazia”, é necessário que as partes envolvidas tenham clareza sobre a questão. Certamente que não é a legitimação de uma ou de outra tradição religiosa, ou mostrar a superioridade ou o vanguardismo de uma entre elas. A questão primaz é a construção de algo em comum, em benefício da humanidade, incluindo obviamente os fiéis de cada tradição. No que diz respeito à humanidade, de imediato se pode pensar em questões como a paz universal, o socorro aos debilitados, a articulação em torno a causas que envolvam o bem social, em torno à políticas públicas em relação à saúde, ao trabalho, à educação, etc. Mas também se pode pensar no bem espiritual dos fiéis a partir de

celebrações em comum, da mística, dos testemunhos e partilha de experiências de Deus (ou outro nome que se convenha dar), de práticas de piedade, etc.

Em termos acadêmicos, violando os cânones da razão ocidental, é possível cogitar a possibilidade de que outras racionalidades façam parte de um programa acadêmico em CsR, compreendendo-as a partir de sua própria auto-compreensão. É necessário destacar que a exigência não se dirige apenas aos teólogos (as), mas também aos cientistas da religião, à SOTER e ANPTECRE. Se há uma presença predominante de teólogos cristãos, é porque a própria universidade e academia são legados da cultura ocidental, junto com a teologia. Tudo o que foi visto até aqui deve ter algum eco no programas de pós-graduação em teologia. Isto é que nos cabe verificar na sequência desse trabalho.

### **3 Os programas de pós-graduação em Teologia**

É decisivo para a teologia o reconhecimento público dos bacharelados. Foi uma batalha épica. Mas, o privilégio que se dará aqui aos programas de pós-graduação justifica-se por serem os lugares onde a pesquisa acontece com maior intensidade, mostrando a fecundidade da reflexão teológica crescente em quantidade e qualidade. A configuração que os cursos têm hoje é devedora, em grande parte, de sua inserção no sistema CAPES. Esta profissionalização da teologia é, de certa forma, algo inédito, mas não estranho. É inédito em função da maior atenção com a titulação, currículo lattes, produção intelectual, infra-estrutura, formalização de procedimentos acadêmicos, avaliação institucional em várias instâncias. Em contrapartida, a teologia passou a ter acesso a financiamentos de órgãos públicos, pois é reconhecida como uma ciência ao lado das outras. Não é estranho, porque a participação de teólogos(as) em eventos não teológicos, como bancas de defesa de mestrado e doutorado, conferências, debates em questões éticas etc., já significava o reconhecimento público da teologia, resultado de sua busca de excelência na produção intelectual. Portanto, uma atitude que persegue a teologia desde a patrística, tanto é que a produção da reflexão cristã nesse período desperta interesse pelo seu conteúdo teológico, mas também por seu valor literário.

#### **3.1 Teologia no sistema CAPES**

O relato que segue coloca com precisão o problema que põe em pauta de discussão:

No bojo do conjunto dos cursos, cujos dados foram enviados para a Capes, a PUC-Rio incluiu o Programa de Pós-Graduação em Teologia. Em 1977 e 1978, o programa recebe a qualificação “SC” (sem conceito). Em 1979, o

programa da PUC-Rio recebeu o conceito A, o maior da época. Note-se que muitas áreas do conhecimento, durante muitos anos, não tiveram nenhum programa avaliado com A, o que mostra, já na época, um reconhecimento da maturidade alcançada por essa área no Brasil, sobretudo em termos de atividades de pesquisa e de produção de conhecimento próprio, traduzida em um expressivo número de publicações no Brasil e no exterior, assim como pela ampla participação de docentes em eventos no exterior, sempre como conferencistas ou professores convidados (ANDRADE, 2011, p.27).

O exemplo da PUC-RIO mostra bem as primeiras dificuldades da teologia para ser reconhecida em espaço público, isto é, bem antes da teologia ser incluída no sistema CAPES. A teologia já assumia como missão agregar valor à sociedade com sua presença. A excelência na pesquisa teológica não deve ser atribuída exclusivamente à necessidade de auferir resultados frente às instâncias governamentais de avaliação. Contudo foi necessário ainda um longo itinerário de amadurecimento das relações entre Igreja e Estado no Brasil, para chegar aos resultados que hoje são desfrutados pelos programas e pós-graduação.

O reconhecimento dos programas de pós-graduação em teologia significou uma “academização” da teologia nos moldes da CAPES.<sup>30</sup> Ainda estão excluídas aquelas religiões que não têm essa preocupação, nem mesmo no nível de bacharelado (SUSIN, 2009, p. 90). Em instâncias como a SOTER existe o empenho para que possa haver uma presença mais diversificada das religiões nos seus congressos. Timidamente estas presenças vão se fazendo notar, mas quanto à sua “academização” e reconhecimento é um caminho diferente e longo que devem percorrer. Os mais recentes documentos da CAPES, falam de uma teologia ampla e usam com frequência o plural “teologias”, indicando uma possível sistematização desses saberes. No mais recente documento da área teologia,<sup>31</sup> encontra-se a afirmação:

Não obstante a nomenclatura, a área Teologia se ocupa, em sentido mais amplo, do campo de Estudos da Religião e não especificamente à Teologia em sentido estrito. Neste sentido, cabe ressaltar que, ao nomear a área ao longo do presente documento, não se pretende categorizar, conceituar ou

---

<sup>30</sup> As ideias que passamos a expor estão desenvolvidas com mais amplitude e fundamentação em: GUINDANI, Evandro Ricardo. *O processo de produção do conhecimento nos PPGS de teologia: da institucionalização à inserção no sistema capes*. UFSC. Florianópolis, 2011. Tese de doutorado. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/74645/browse?value=Guindani%2C+Evandro+Ricardo&type=author> Acesso em 29/03/2016

<sup>31</sup> Conforme já foi anunciado, para surpresa de todos os envolvidos nesse processo, foi publicado no Diário Oficial da União, seção 1, do dia 13 de outubro de 2016, a portaria número 174, proveniente da CAPES, datada de 11 de outubro de 2016, criando as áreas de avaliação Filosofia e Teologia independentes.

reconfigurar o termo Teologia, tampouco desconsiderar as especificidades entre os estudos de Teologia e os de Ciência(s) da(s) Religião(ões)<sup>32</sup>

A partir do que já foi exposto acima, há restrições quanto a esta concepção de teologia. Contudo, para salvar a interdisciplinaridade, de forma especial com as CsR é necessário esses “arranjos” conceituais que, apesar dos avanços, continua gerar incômodos e nos parece muito cedo para fazer uma análise mais apurada do texto.

No caso da teologia, o reconhecimento de um saber eclesial pelo Estado existem bônus e ônus. Estes dois lados é preciso por em destaque. Quando se formulam objetivos, áreas de concentração e linhas de pesquisas dentro dos programas de pós-graduação há de se ter um olho nos objetivos da instituição e outro nos critérios da CAPES. Eles não são necessariamente antagônicos, mas não inequivocamente coincidentes. Em muitos casos, trata-se de, na formulação, tornar explícito aquilo que, para os elaboradores é óbvio, como é o caso da interdisciplinaridade. Isto se faz necessário considerando que nem todos(as) os(as) avaliadores(as) são teólogos(as). Eis aí um primeiro desafio: fazer-se inteligível para não teólogos.

Antes do investimento da teologia no seu reconhecimento pelos órgãos governamentais, existiam procedimentos burocráticos, aos quais nem a teologia, nem os(as) teólogos(as), demonstravam preocupação. Sem seguir esses protocolos, idealizados não por teólogos(as), não há reconhecimento nem financiamentos por parte do governo. Os departamentos de teologia recém-criados se viram às voltas com demonstrativos de avaliações institucionais periódicas (interna e externamente), do corpo docente e discente, prestação de contas, mudanças nas políticas de financiamento conforme oscila a situação político-econômica do país. Aumentaram despesas com a criação de departamentos antes não requeridos, etc. Isto é o que significou a passagem de um sistema mais doméstico para um sistema mais institucional. A responsabilidade dos coordenadores de curso, pode-se dizer, aumentou, com a saída da teologia para fora da “sacristia”, passando a frequentar e ser frequentada ostensivamente por outros saberes e linguagens.

Entre avanços e recuos, obscuridades e esclarecimentos o diploma de teologia passou a ter validade civil como qualquer outro curso dentro de uma universidade. Vale lembrar que

---

<sup>32</sup> MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. COMISSÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. DOCUMENTO. DIRETORIA DE AVALIAÇÃO. DOCUMENTO 44. ÁREA TEOLOGIA. AVALIAÇÃO DO QUADRIÊNIO 2013-2016. Disponível em <http://www.capes.gov.br/component/content/article/44-avaliacao/4644-filosofiateologia-subcomissao-filosofia>. Acesso em: 04/11/2016.

essas mudanças que a CAPES implementou e vem implementado, também atingiram outras faculdades e, de maneira geral, visam favorecer aos cursos que conseguem comprovar um serviço eficiente e de valor para a sociedade. Essas medidas dificultam o crescente movimento de “empresariação” da educação, e no caso da teologia, aponta para uma perspectiva mais amadurecida, dialogante, oposta aos proselitismos, sem escamotear a confessionalidade. No entanto, uma dificuldade decrescente, mas persistente que começa na graduação e repercute com toda força na pós, consiste no reconhecimento institucional dos programas de pós-graduação em teologia sem considerar suas especificidades epistemológicas. O saber teológico já é *constituído* no decorrer de uma longa história. Mas parece que o *constituído* fica à sombra do *instituído* (PASSOS, 2011, p. 59).<sup>33</sup>

Uma primeira dificuldade a ser enfrentada pela teologia como saber “instituído”, não raro reside na tensão entre o critério quantitativo e qualitativo da produção intelectual. Primeiro, o leque de atividades do teólogo(a) nem sempre é computável nos moldes da CAPES. Segundo, quando uma pesquisa resulta em algum artigo, sua avaliação não considera o conteúdo do que foi redigido e proposto, mas a conceituação da revista onde foi publicado. A comunidade teológica ressentida isto de forma especial em relação a outras ciências, há mais tempo inseridas no sistema. Mas é fato também que as novas gerações de teólogos (as) tendem a ser educadas nesse novo ambiente acadêmico.

A teologia sempre prestou um serviço à sociedade, mas agora ela deve se organizar para registrar isto, pois é cobrada pela ação e pelo registro de modo institucionalizado. Este aspecto, certamente agudizou o olhar da fé para fora da comunidade eclesial, ou pelo menos a consciência desta vocação interna à teologia. Mas de outro lado, pelo menos para a teologia católica, sublinha-se, junto da cobrança, a dicotomia entre teologia acadêmica e a teologia eclesial ou teologia popular. A acadêmica, sob vigilância e o controle da CAPES, a eclesial sob as ordens da Santa Sé<sup>34</sup> (GOMES, 2009, p. 211), a popular sob a regência da prática de fé. Deste modo é mais difícil entender o serviço que uma teologia litúrgica presta à

---

<sup>33</sup> Se notarmos apenas no documento de área citado em nota anterior e as decisões que o antecederam, há sempre o que questionar quanto à especificidade da teologia. Surpreendentemente houve mudanças na árvore do conhecimento. Agora Filosofia e Teologia são áreas independentes, mas, as CsR, foram contempladas como especificações de conteúdos da teologia. Antes a teologia estava em situação desconfortável sendo uma subárea da filosofia compartilhada com as CsR. Agora o desconforto pode ser sentido em razão de que a teologia, de fato, não abrange todas as demandas e conteúdos das CsR. A teologia nesse caso vai assumindo um papel que lhe extrapola. Os debates prometem continuar com ardor!

<sup>34</sup> Este último no caso da teologia católica. Contudo, existem outras instâncias de acompanhamento e regulação da produção intelectual em outras confissões religiosas.

sociedade do que o serviço prestado pela teologia das religiões. Pelo menos aos olhos externos à Igreja.

Outra dificuldade para o caminho sem volta da profissionalização da teologia está enraizada na nossa cultura cristã, principalmente católica. Os cristãos estamos acostumados com a atividade teológica que se confunde com a atividade pastoral, voluntária, do sacerdote, religioso ou religiosa. Sem excluir uma da outra, o fato é que, com a profissionalização da teologia, mais leigos(as) têm investido na formação teológica, em busca de realização em todos os sentidos: pastoral e profissional.

Na cultura brasileira, a atividade pastoral confunde-se com a vocação religiosa. O protestantismo, a partir de Lutero (1995), passou a considerar todo o trabalho realizado para a glória de Deus como vocação divina. No Brasil, contudo, vocação divina é a vocação pastoral, que não se confunde com trabalho secular. A profissionalização da Teologia certamente deverá resolver a tensão entre vocação secular (profissão) e vocação divina (ministério pastoral). Esse é um problema que cabe à Igreja e à sociedade resolver (GOMES, 2009, p. 217).

Visto de outro lado, agregando força ao que acaba de ser dito, a própria CAPES pode estar contribuindo para a manutenção dessa situação, considerando os trabalhos internos à(s) igreja(s), tais como um retiro para monjas, uma palestra para catequistas, um breve curso para agentes de pastoral, a catequese, curso bíblico como atividades sem classificação. Se, de um lado, temos o escrúpulo dos fiéis, inclusive o(a) do(a) próprio(a) teólogo(a), de integrar uma atividade de promoção da fé como profissional, de outro lado temos outro tipo de escrúpulo, por parte do órgãos de estado, que é o de colocar lado a lado atividades eclesiais com as do estado. Nos dois lados alimenta-se a dicotomia entre o secular e o sagrado, entre laicidade e religião. Assim, o fiel tem dificuldade para compreender uma fala sobre política dentro de um ambiente religioso. Paralelo a isto, cria uma cisão na vocação teológica: o teólogo enquanto pastor, dedicado ao testemunho e compromisso junto aos demais fiéis e o teólogo pesquisador, atento às produções técnicas, acadêmicas, às normas da ABNT, à avaliação da CAPES, etc.<sup>35</sup>

Se um teólogo ou um sociólogo falam do mesmo assunto, cada um a partir de seus pressupostos epistemológicos, muitas vezes remetendo-se um ao outro, na CAPES não há distinção entre um e outro, desde que ambos estejam produzindo algo de relevância para a sociedade. O órgão avaliador está interessado no resultado final muito mais do que nos processos, na coerência metodológica e epistemológica. A dificuldade se torna maior entre

---

<sup>35</sup> Com a atual árvore do conhecimento esta situação tende a ser amenizada, em função de uma ampliação do leque de atividades que se abrigam dentro da área teologia.

teologia e CsR. Não há distinção de critérios avaliativos distintos entre a teologia e as CsR, as quais são de ordem epistemológica bem diferentes (talvez, nem seja necessária, nem politicamente desejável, no momento). Este cenário persiste mesmo com a recente reorganização da árvore do conhecimento no CNPq. Neste ponto os debates políticos e epistemológicos dão sinais de que não se arrefecerão.<sup>36</sup>

Uma peleja política e epistemológica. O que nos permite pensar que a promoção da união entre teologia e CsR pode ter também motivos estratégicos, entre outros muito mais nobres, como a interdisciplinaridade.

Nas diferentes áreas da Teologia, bíblica, sistemática, histórica e prática, há uma integração com abordagens de outras áreas do saber humano, como as ciências da religião, a filosofia, a filologia, a literatura, a história, a história da arte, a arqueologia, a psicologia, a educação, a sociologia e a antropologia. [...] À medida que o campo da Teologia foi buscando o *status* de ciência, dialogando com outros campos de conhecimento, também saiu de um terreno sagrado para um diálogo interdisciplinar com o mundo secular/profano. (GUINDANI, 2011, p. 35)

O diálogo com o mundo secular/profano para a Igreja Católica é uma orientação que encontrou momento privilegiado a partir do Vaticano II, buscando aproximação das ciências. Para as Igrejas da reforma este processo é diverso. Não obstante, a entrada no sistema CAPES representou uma das fases mais recentes desse diálogo. A teologia, católica e reformada, teve de aprender a lidar com a “micropolítica” de burocracia e processos, principalmente no ministério da educação, regido por certo entendimento quanto à laicidade do estado. A lida com aspectos políticos (relação Igreja e Estado), não deixa de provocar uma reflexão sobre aspectos epistemológicos (razão e fé) da teologia e nas normas de funcionamento dos programas, com frequência tendo de ser adaptadas para atender exigências legais, sem ferir a proposta do curso (GUINDANI, 2011, p. 90).

Em 1966-67 a Igreja não só tentou reconhecimento civil da teologia, como tentou a fundação de um curso de teologia na UFJF.<sup>37</sup> Os pareceristas foram contra, fundamentados na separação Igreja e Estado. Na ocasião não havia consenso, nem mesmo dentro da igreja católica a respeito dessa iniciativa. A teologia, ou pelo menos alguns teólogos(as), entendiam ser importante esta presença pública. Contudo, o receio da parte do estado que a

---

<sup>36</sup> De acordo com a mais recente árvore do conhecimento a área Teologia se subdivide atualmente em oito campos de pesquisa: Ciência da religião aplicada; Ciências da linguagem religiosa; Ciências empíricas da religião; Epistemologia das ciências da religião; História das teologias e religiões; Teologia fundamental-sistemática; Teologia prática; Tradições e escrituras sagradas.

<sup>37</sup> Na UNB chegou a funcionar um curso de Teologia, mas por pouco tempo.

confessionalidade se tornasse proselitismo, e, também por parte da igreja, o temor de que o estado pudesse ter ingerência nas “coisas da igreja”, a iniciativa não vingou e até hoje temos licenciaturas e pós-graduação em ciências da religião em instituições públicas, teologia existe apenas nas universidades particulares, sempre com vínculo a uma confissão religiosa (GUINDANI, 2011, p. 95).

Quando se entra no sistema CAPES há uma tendência à padronização dos programas que resulta na repetição de suas áreas e linhas de pesquisa a fim de serem aprovadas pelo sistema avaliador. Um fato curioso é o que tem acontecido com os estudos bíblicos. Estes não são valorizados pelos padrões da CAPES, ao mesmo tempo em que formam uma área de pesquisa basilar, tanto para a teologia (pelo menos a cristã) quanto para as CsR<sup>38</sup>. Como será que um(a) avaliador(a) da CAPES, que não é necessariamente teólogo(a) ou cientista da religião, poderá avaliar esta área dentro de um programa? E mais! A metodologia usada para as CsR nos estudos bíblicos se distingue da teologia, o que supõe um(a) avaliador(a) que trafegue bem nas duas áreas.<sup>39</sup>

A padronização do tempo para a conclusão de mestrado e doutorado, de maneira geral, foi uma iniciativa boa. Contudo, para aqueles que se candidatam aos estudos pós-graduados em Sagrada Escritura, esta exigência tem sido problemática, em razão dos pré-requisitos quanto ao conhecimento de várias línguas que, obrigatoriamente, exigem mais créditos e consequente extensão da permanência do estudante no programa. Além disto, alguns programas entendiam que um maior tempo dentro do programa poderia resultar numa melhor preparação do pósgraduando para a docência, área de atuação inevitável para o egresso (GUINDANI, 2011, p. 147).

Apesar de tudo, para a teologia, a inserção no sistema CAPES, foi menos traumático do que se poderia esperar. A fé que desde seu alvorecer buscava entendimento, imprimiu nos bacharelados e pós-graduações em teologia a busca de excelência, no que se refere às produções, à infra-estrutura dos cursos, sendo pois, uma marca da teologia bem antes do sistema CAPES (GUINDANI, 2011, p. 130).

Um fato, intimamente associado ao esforço político e epistemológico da teologia e das CsR de legitimarem a sua participação no espaço acadêmico, foi a criação da ANPTECRE.

---

<sup>38</sup> Neste sentido, na EST e na PUC-GOÍAS, as disciplinas bíblicas vêm descritas com a especificação “no contexto latino-americano”. Isto, propositalmente ou não, direciona o caráter marcadamente confessional e particular dos estudos bíblicos para uma perspectiva interdisciplinar e intercultural.

<sup>39</sup> Tal como intitulada, a nova área, teologia, não deveria correr o risco de ser avaliada por um filósofo. Contudo é possível que um teólogo avalie trabalhos no campo das CsR.



É perceptível no discurso dos coordenadores que a união com as Ciências da Religião dentro da Associação tem duas funções: uma função política e outra de vigilância epistemológica mútua [...] A Anptecre exerce esse papel de apoio aos PPGTs e também serve como mediadora na relação dos Programas com o próprio estado. [...] A associação entre Teologia e Ciências da Religião, além do ganho na representatividade institucional na Capes e apoio financeiro, trouxe a preocupação pela definição dos campos epistemológicos. Questão que resultou, inclusive, no tema do último Congresso realizado em 2011, intitulado “Teologia e ciências da Religião: Interfaces”. Entendemos que a Teologia estava numa situação de isolamento dentro da Igreja, e muitos entrevistados mencionaram essa vantagem dada pela Capes para a Teologia sair de casa. A Anptecre representa esse enfrentamento coletivo de desafios comuns que unem também protestantes e católicos (GUINDANI, 2011, p. 136).

A ideia de que os associados são pessoas jurídicas dá mais força política e autonomia às reivindicações. A ANPTECRE tem sido um importante baluarte na defesa dos programas e de sua autonomia. Isto é feito não de forma a alimentar vaidades, mas mostrando a qualidade das produções em teologia e CsR, demonstrada pela boa avaliação que os programas de pós-graduação em teologia e CsR têm alcançado diante da CAPES.

A unidade entre teologia e CsR aparece para além da ANPTECRE. Entre os doze programas de CsR participantes da associação, sete estão abrigados em instituições cristãs católicas, onde, obviamente, encontram franco diálogo com a teologia. Outro sinal, pequeno mas significativo, entre as sete instituições mencionadas, duas mantêm os dois programas de pós-graduação, em CsR e teologia, numa demonstração da unidade e da diferença que se entende existir entre os dois saberes dentro de uma instituição cristã católica. Há de se considerar o fato de que alguns membros do corpo docente dividem suas atividades num e noutro programa. Isto só é possível se há uma teologia da instituição que promova e sustente este tipo de convivência, não basta uma estratégia de política educacional, não obstante a importância de que ela exista.<sup>40</sup>

É curioso como no caso das instituições cristãs católicas verifica-se que a vigilância da CAPES sobre os programas chega a ser mais rigorosa que a da Santa Sé, realizada pela *Sapientia Christiana* da Congregação para Educação Católica. E em alguns casos, as exigências são contraditórias. O órgão do Vaticano, por exemplo, exige a graduação em teologia para fazer a pós no mesmo curso. Mas, pelos critérios da CAPES, para se frequentar a pós em teologia, basta que o(a) candidato(a) tenha qualquer graduação. No mínimo, são duas concepções de teologia em tensão.

---

<sup>40</sup> Esses dados estão disponíveis na página da ANPTECRE no link “associados”. Disponível em <http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=associado&tela=14> Acesso em: 11/11/2016.

Isto requereu grande esforço de adaptação, mas, ao final, houve um ganho, pois um número maior de leigos (as) tem podido fazer a pós-graduação em teologia. Aqueles que provêm de uma graduação distinta da teologia são os candidatos mais adequados para fazer um diálogo da teologia com outras áreas do saber. E isto pode se refletir na temática de suas pesquisas de mestrado ou doutorado. Isto mostra, mais uma vez, a ampla capacidade da teologia, dos(as) teólogos(as) de compreensão e acolhida de novos tempos, sem perder o fio da tradição de excelência nos estudos de teologia que lhes foi confiado.

Outro ponto delicado diz respeito às revistas. Existe o critério de avaliação dos periódicos que direciona cada fascículo a reunir certo número de pesquisadores de fora do país. Nem sempre a contribuição do pesquisador estrangeiro coincide com a linha que a revista quer imprimir numa edição em particular. Mas para atender ao critério, os editores devem quebrar a unidade do tema da edição, fragmentando o pensamento da instituição e impossibilitando o crescimento das revistas com avaliação menor, pois ninguém as procura para publicar (PASSOS, 2011, p. 60). Isto vem de um entendimento fundamentalista da interdisciplinaridade, o qual favorece a aglutinação de trabalhos excelentes individualmente, mas dispersivos sob o ponto de vista de uma temática que uma edição se propõe a discutir. Enfim, mais uma vez, se percebe que o critério da produtividade tomou conta da educação, também a superior (GUINDANI, 2011, p. 195). Este é um aspecto conhecido e discutido na ANPTECRE (GUINDANI, 2011, p. 207).

Tendo como pano de fundo o critério da produtividade em teologia, Passos discute quatro lugares de legitimação do conhecimento científico: o primeiro é a comunidade científica local, dentro dos programas, cuja reação pode ser: a primeira é de estranhamento, ou seja, de não reconhecimento na sua própria produção. A segunda é de tentar construir, apesar de tudo, uma identidade como comunidade de fé, a despeito dessas exigências de tom quantitativo.

O segundo lugar de legitimação é a comunidade acadêmica mais ampla que legitima o saber como ciência, incluindo os cientistas da religião: este é o ponto de encontro de questões já debatidas que envolvem a epistemologia teológica e das ciências em geral, os fatores políticos que atuam na legitimação destes saberes, o magistério eclesial, a tradição, etc.

O terceiro lugar são as instâncias governamentais, a exemplo da CAPES, tema da discussão que estamos fazendo.

O quarto lugar é o mercado, dividido em dois grandes públicos. O primeiro, formado pelos consumidores críticos ao mercado consumista, mas ávidos por uma literatura que lhes

alimente e sustente a crítica a partir da fé. O segundo, formado por um público inserido no mercado de consumo de bens religiosos, incentivados por uma mídia que se confessa cristã (PASSOS, 2011, p. 61).

O próximo item concentra-se no primeiro lugar de legitimação do conhecimento científico teológico, os programas de pós-graduação em teologia, hoje resultantes do encontro de uma proposta, muitas vezes já em curso, com as orientações da CAPES. A teologia, mais do que em outra época, é convidada a olhar para fora, a falar para públicos diversos, a mostrar que seu saber é relevante para a sociedade, promotor de uma prática humanizadora. Ao mesmo tempo, internamente, deve promover a fé, a adesão a Cristo e ao Reino, a fim de preservar na fé aqueles que se debatem com os desafios da sociedade. Um olhar para fora e um olhar para dentro. Os dois olhares não são momentos estanques, mas complementares, alternados, dialéticos. Falar para os de fora, sem qualquer tom de superioridade. Falar para os de dentro, com a convicção de um testemunho.

Mas, tomaremos nessa reflexão final um fenômeno teológico, porque vindo de instituições de confissão cristã, que contêm um aparente paradoxo. Talvez, a maior prova que a teologia tem mostrado que leva a sério a tarefa de se fazer pública, seja a presença dos bacharelados e cursos de pós-graduação em CsR nas instituições confessionais. Lá onde seria o lugar “natural” da teologia, surge um grupo de ciências que são suas irmãs. Qual o sentido teológico desse fato aparentemente paradoxal? Capitulação ou desgaste do discurso teológico? Oportunismo? Ou o desejo de que a teologia se faça presente num âmbito maior de colocação de problemas e debates? Uma visão mais humilde de que a ciência da fé não é a única, nem absoluta a tratar do Absoluto? Uma convicção de que Deus não se pronuncia apenas teologicamente, mas também nas vozes de outras ciências e religiões? Se estes são interrogantes válidos para o cursos de CsR em universidades confessionais, inclusive pontifícias, da mesma forma o são para a manutenção de cursos de bacharelado e pós-graduação em teologia. Não se trata de fazer do curso em CsR um exercício teológico disfarçado. Muito menos de fazer dos cursos de teologia, nichos de preservação da tradição e da integridade da fé. Certamente que nesses últimos há espaço confessional bem demarcado, mas não com menos abertura do que nos cursos de CsR. Afinal é a mesma Igreja, sustentada pela mesma teologia, que toma iniciativas diferentes, paradoxais, mas não contraditórias, fundando e sustentando igualmente cursos de teologia e de CsR.

### **3.2 Presença das Ciências da Religião nos programas de pós-graduação em teologia<sup>41</sup>**

É chegado o momento de olhar os programas de pós-graduação em Teologia, a fim de observar o lugar das CsR nestes programas, assim como observamos o lugar da teologia nos programas de pós-graduação em CsR. Outro ponto de observação é como os componentes da epistemologia teológica aparecem nos programas. A primeira observação visa encontrar entradas para o diálogo, ou mesmo o diálogo acontecendo com as CsR. O segundo ponto de observação visa buscar confirmação do que já foi apresentado. Em suma, seremos guiados pela pergunta: onde e como este arcabouço epistemológico funciona na prática? Assim como nas CsR, a pesquisa está concentrada nas páginas de cada programa na internet. É um campo bem limitado, mas tem o grande valor de ser hoje, a primeira informação que se pode buscar num programa acadêmico de pós-graduação.

Selecionamos os programas que possuem doutorados devidamente reconhecidos. Assim ficamos com a EST (Escola Superior de Teologia), a PUC-RIO (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro), FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) e a PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná).

#### **3.2.1 Escola Superior de Teologia – EST**

O programa de pós-graduação em teologia da EST possui um bom desempenho nas avaliações da CAPES, já tendo conseguido nota 7 (sete), hoje a nota é 6 (seis). Certamente é um programa no qual os iniciantes podem buscar inspiração. Afirmar-se o que é comum em todo doutorado, a produção de conhecimento original. Originalidade articulada com o saber constituído implica o passado, e com a prática vivencial, portanto o presente. Um enunciado que, mesmo sendo uma instituição e confissão protestante, mostra na articulação passado e presente um tipo de comportamento em uníssono com o que entendemos por tradição.

O Curso de Doutorado em Teologia das Faculdades EST objetiva formar pesquisadores(as) capacitados(as) a desenvolver investigações originais, contribuindo desta forma à produção de novos conhecimentos, que tomem por base o estágio do debate teórico já constituído e percebam as novas questões impostas pela realidade vivencial.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> O programa de pós-graduação da PUC-RS, teve seu doutorado em teologia aprovada muito recentemente, escapando às análises desta pesquisa.

<sup>42</sup> Disponível em <http://www.est.edu.br/pos-graduacao/doutorado/apresentacao> Acesso em 11/07/2016.

É pressuposto óbvio que se o programa é em teologia, “formar pesquisadores (as)” diz respeito à teologia e não a outra ciência. No entanto, o fato de não explicitar no objetivo é um detalhe que, quando contrastado com o objetivo dos demais programas, bem mais explícitos, poderíamos dizer confessionais, permite pensar numa visão da teologia fundada no que que Schillebeeckx chamou de “revelação anônima”.

Panorama da Teologia na América Latina

Oferece uma visão ampla das principais expressões teológicas que marcam presença no continente latino-americano, numa perspectiva *interdisciplinar e ecumênica*<sup>43</sup> (*Grifos nossos*).

Ou

Hermenêutica

Oferece uma introdução ao pensamento *hermenêutico* a partir de uma perspectiva *filosófica*, incluindo uma visão panorâmica do seu desenvolvimento. Contempla, a partir do horizonte mencionado, a discussão hermenêutica nas áreas da exegese bíblica, da teologia sistemática e da teologia prática (*Grifos nossos*).

A obrigatoriedade das disciplinas mostra valores que o programa quer promover. Uma teologia voltada para o contexto latino-americano, tendência que será notada nos outros programas. Os grifos dizem por si mesmos o que toca à interdisciplinaridade. No segundo caso, a ênfase na hermenêutica tem o seu lugar. Trata-se de uma ciência filosófica bastante discutida no último século. Ela faz com que o programa mostre sua preocupação com a epistemologia teológica, com o rigor científico e o cuidado pastoral com a interpretação de textos teológicos. É a ortodoxia desta interpretação que garante a fidelidade criativa àquele núcleo epistemológico da teologia. Desta forma se afasta qualquer tendência ou simples “rótulo” dogmatista.

Entre as disciplinas comuns às áreas do programa destacamos aquelas cujos enunciados dispensam a transcrição detalhada: Metodologia de pesquisa social (dá um tom mais empírico para a teologia), metodologia de Ensino Superior (tem em vista o perfil do egresso), Pensamento filosófico contemporâneo, Teologia feminista, Ecumenismo (temas efervescentes na contemporaneidade). E ainda, Introdução às Ciências da Religião. Esta última é obrigatória para a área de Teologia prática e merece destaque para o que ora estamos detectando nos programas, uma vez que traz temas típicos das CsR para dentro da teologia de forma explícita. Acrescenta a estas disciplinas “laicas” a oferta de uma disciplina “Questões de método em história”, dentro da área de concentração *Teologia e história*. É dispensável

---

<sup>43</sup> Disponível em: <http://www.est.edu.br/pos-graduacao/doutorado/linhas-de-pesquisa-e-disciplinas>  
Acesso em 11 / 07/ 2016. Esta, como as demais citações a respeito da EST estão nesse mesmo endereço.

alongar argumentos sobre a importância de uma disciplina como esta para quem se orienta por uma “história da salvação”. Como se pode visivelmente notar, há um leque de disciplinas que, sem maiores detalhamentos, demonstram a nítida orientação interdisciplinar do programa.

Existem dois temas bastante comuns e recorrentes nas disciplinas, nos núcleos de estudo e nos grupos de pesquisa: a realidade latino-americana, mencionando-a de forma explícita, e o protagonismo teológico e social das igrejas da reforma. É uma tentativa, parece bem sucedida, de articular a identidade própria com a realidade que nos envolve. A bem dizer, todos esses lugares de debate teológico fazem uma teologia pública, apesar de existir um núcleo de estudo específico sobre o tema.

Na área de concentração *Teologia bíblica*, como já é comum encontrar, cruzam-se estudos sobre geografia, história, arqueologia, línguas, hermenêutica. É uma área tipicamente interdisciplinar. Na área de concentração *Teologia e história*, chamam a atenção os núcleos de estudo em *ética contemporânea*, *teologia pública*, *relações de gênero*, *direitos humanos e identidade*. São unânimes em afirmar a perspectiva interdisciplinar, em alguns não deixando de marcar explicitamente a perspectiva própria, luterana.

Na área de concentração *Teologia prática*, a linha de pesquisa *Práxis Teológica no Contexto Pluralista Sócio-Religioso* dá destaque às CsR em articulação com uma temática típica da igreja luterana, o aconselhamento pastoral: “Oportuniza a reflexão e pesquisa autônomas sobre temas do aconselhamento pastoral e das ciências da religião em interfaces com a psicologia, sociologia, antropologia e comunicação”.<sup>44</sup>

Os núcleos de estudo nessa área seguem o mesmo caminho de articular interdisciplinarmente uma temática típica luterana com questões contemporâneas. O grupo de pesquisa, *Culto cristão música e mídia na contemporaneidade* tem como pano de fundo a pregação, ocupada com os recursos mais recentes de comunicação. Outro grupo próximo ao anterior nomeia-se: *Interdisciplinar em arte sequencial e cultura pop*, e define assim seus objetivos: “a) Analisar a inferência da teologia nas produções artístico-culturais contemporâneas; b) Estudar a cultura pop e as dinâmicas inerentes às mídias (a tensão entre interesse de mercado e produção cultural); c) Ser um espaço interdisciplinar de produção e referência de pesquisas sobre arte sequencial, mídia e cultura pop.”<sup>45</sup> O grupo de pesquisa,

---

<sup>44</sup> Disponível em: <http://www.est.edu.br/pos-graduacao/doutorado/linhas-de-pesquisa-e-disciplinas> Acesso em 11 / 07/ 2016. Esta, como as demais citações a respeito da EST estão nesse mesmo endereço.

<sup>45</sup> Disponível em: <http://www.est.edu.br/pos-graduacao/doutorado/linhas-de-pesquisa-e-disciplinas> Acesso em 11 / 07/ 2016. Esta, como as demais citações a respeito da EST estão nesse mesmo endereço.

*Fenomenologia e vida*, discute temas como subjetividade, sofrimento, afetividade, depressão, melancolia à luz dos pensadores franceses Michel Henry e Jean-Luc Marion. Como se pode notar são grupos que inserem a teologia nas temáticas mais candentes da sociedade. Destaca-se, no entanto, o grupo de pesquisa *Práticas sociais da Igreja*, com a seguinte proposta:

O grupo de pesquisa propõe-se pesquisar temas relacionados à práxis social da igreja; sua relação com políticas públicas; seu papel na implementação da saúde comunitária, especialmente no cuidado das pessoas idosas e portadoras de deficiência; sua parcela de responsabilidade na construção da cidadania, com foco nas questões de exclusão social e étnica. Propõe-se igualmente promover o debate e a publicação dos resultados, visando suprir uma lacuna de produção intelectual nas áreas de cooperação entre a ação das igrejas e do poder público.

Esse grupo se aproxima muito ao da teologia pública e exige total interdisciplinaridade. Entre as disciplinas optativas da área, encontram-se três que têm explícita ligação com as CsR: *Religião e teologia nos clássicos*, *Antropologia das religiões*, *Questões contemporâneas das religiões*.

A interdisciplinaridade e as CsR não vão encontrar uma alusão tão explícita quanto nesse programa da EST. Esses apontamentos cumprem o objetivo de indicar onde se encontram, mas não de analisar caso a caso com citações que tornariam o texto repetitivo e monótono. Reforçando a conclusão, o corpo docente, num total de quinze profissionais, onze são doutores(as) em teologia, a grande parte formados pela EST. Duas doutoras em música, um doutor em ciências sociais e um doutor em ciências da religião. Uma configuração bastante diversificada, traço que conta positivamente em avaliações formais do curso.<sup>46</sup>

### **3.2.2 Faculdade Jesuíta de Filosofia e teologia – FAJE**

A FAJE, demonstra ser, entre as IES em teologia, o lugar onde a Tradição e a inovação no campo da teologia têm seu encontro mais destacado e frutuoso. E pode se falar de teologia cristã, sem mais, uma vez que, hoje, são vários os cristãos de tradição reformada que vêm buscar ali um aprimoramento de seus conhecimentos através dos cursos de pós-graduação. A “fidelidade criativa” é marca desse programa (D. Tracy), composto exclusivamente por doutores em teologia no corpo docente. Entre os objetivos do programa, destacam-se:

---

<sup>46</sup> Disponível em <http://www.est.edu.br/corpo-docente-doutorado/> Acesso em: 11/07/2016.

[...] Proporcionar uma sólida formação *teológica*, em vista do *desenvolvimento integral do ser humano*, da assimilação pessoal da *experiência cristã* e da capacitação *científica* para o desempenho da investigação, da docência e de outras formas de *serviço à sociedade* e à comunidade *Eclesial* [...] <sup>47</sup>. (*Grifos nossos*).

Os elementos do objetivo estão meticulosamente colocados, dando uma formulação onde o equilíbrio entre fé e razão é o ponto de destaque nas duplas: formação *teológica* e desenvolvimento *humano*, experiência *cristã* e formação *científica*, serviço à *sociedade* e à comunidade *eclesial*. Aqui se apresentam os três públicos da teologia, conforme a tripartição de Tracy: Academia, sociedade e Igreja. Esta é uma divisão que tem função de mostrar a publicidade da teologia. Neste caso, a publicidade está diretamente ligada à interdisciplinaridade, ao mesmo tempo em que a formulação do objetivo tem uma intenção mais explícita de mostra da fecundidade da fé e da teologia. O retrato da teologia que aqui se apresenta é de uma ciência disposta a prestar um serviço específico, isto é, segundo as suas possibilidades, para os que estão dentro e fora da comunidade eclesial. Este público poderá se beneficiar de forma diferente.

Tal como enuncia o objetivo, existe menor possibilidade de um(a) candidato(a) se enganar quanto ao exercício intelectual que é proposto: o que se propõe é fazer teologia. A condição é de que seja uma teologia integrada com as questões atuais. Se, por outra parte, um doutorando, com seu projeto teológico aprovado, necessitar aprofundar em alguma outra ciência, isto é feito não em função da ciência em si, mas de fornecer instrumental específico para melhor desenvoltura do seu projeto. Esta é a prática em teologia, por isto se diz que dentro da teologia muito já se avançou no campo das CsR ou de outras ciências.

Área de Concentração: *Teologia da Práxis Cristã*

Linhas de Pesquisa: *Espiritualidade Cristã e Pluralismo Cultural e Religioso e Tendências Éticas Atuais*

Área de Concentração: *Teologia Sistemática*

Linhas de Pesquisa: *Fontes Bíblicas da Tradição Cristã e Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual*

Na sequência das linhas de pesquisa aparecem os projetos de pesquisa que seguem, pelo menos no enunciado, uma tendência mais confessional, no sentido de se afirmar sem titubeios que neste lugar se estuda teologia e não outro tipo de ciência. A dimensão

---

<sup>47</sup>

Disponível em  
[http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_conteudo&tela=149&subtela](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=149&subtela)  
Acesso em 11/ jul/2016).



interdisciplinar se destaca no desenvolvimento dos enunciados, realçando o diálogo com as ciências, com a sociedade atual, com o contexto latino-americano, etc.

No caso da FAJE vale destacar os grupos de pesquisas registrados no CNPq.

*As interfaces da teologia na antropologia contemporânea.*

A descrição está dividida em três tópicos: Objetivo geral, justificativa e pertinência, temas. Vamos citar apenas o primeiro e último tópico pois dão um retrato fiel da teologia que se faz dentro da FAJE.

Objetivo geral do grupo: Pesquisar e aprofundar as interfaces da antropologia na teologia contemporânea. Para isso, o grupo estudará a questão do ser humano à luz das distintas disciplinas sistemáticas da teologia cristã, abrindo-se às questões antropológicas levantadas na atualidade pelas ciências (exatas e humanas), pela filosofia e pelas antropologias de outras religiões [...] Temáticas a serem estudadas: - Tendências dos estudos atuais relacionados ao ser humano: 1) Relação corpo e alma, vista nas seguintes perspectivas: a) corpo e alma na cultura ocidental; b) a questão do corpo nas análises sociológicas e psicanalíticas da contemporaneidade; c) corpo e sexualidade; d) a relação corpo e mente nas neurociências; d) a compreensão fenomenológica do corpo e sua relação com a carne; 2) O tema da encarnação, visto na perspectiva filosófica e teológica; 3) O tema da pessoa, visto do ponto de vista histórico, filosófico e teológico; 4) O tema da liberdade, também lido na perspectiva histórica, filosófica e teológica; 5) O problema do mal e sua relação com o tema do pecado.<sup>48</sup>

Não é necessário comentários, uma vez que o texto fala por si mesmo quanto à orientação teológica, a interdisciplinaridade, o diálogo com as ciências e religiões. Numa demonstração evidente de uma confessionalidade lúcida e prontamente preparada para o diálogo com os temas emergentes da sociedade e da academia. Uma confessionalidade assim, não pode ser um amontoado de frases feitas de efeitos morais ou emocionais, pois estaria destinada a ruir no primeiro confronto com uma das ciências que o grupo de pesquisa propõe dialogar.

Grupo de pesquisa: *Teologia e Pastoral*.

“Objetivo geral: Aprofundar a relação entre teologia e pastoral, mostrando o caráter indissociável que existe entre a reflexão sobre a fé, a práxis cristã e as práticas ou ações pastorais que encarnam o ser e o agir cristão e eclesial na sociedade brasileira atual.”<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup>Disponível

[http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=131&vw=20&sub=](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=131&vw=20&sub=)

Acesso em:29/03/2016

<sup>49</sup>

Disponível

[http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=131&vw=129&sub=](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=131&vw=129&sub=)

Acesso em 29/03/2016.

em

em:

Quando tratamos da experiência de fé, vimos que a práxis é um de seus elementos constituintes. É a resposta em forma de testemunho vivido dentro e fora da Igreja. Esta resposta tem de ser meditada à luz da teologia e de outras ciências para ser eficaz, do ponto de vista do evangelho como das características da sociedade atual.

Numa pós-graduação em teologia cristã, não poderia estar ausente estudos bíblicos. O grupo de pesquisa *A Bíblia em leitura cristã*, não difere de outros pesquisadores dedicados a um assunto que requer uma série de disciplinas auxiliares, sendo um tema específico cristão, situado dentro de um contexto maior que necessita ser compreendido. O exercício hermenêutico de interpretação bíblica mostra o alcance universal da mensagem cristã.

De acordo com o que foi indicado acima um projeto de pesquisa chama atenção: *Mariologia em perspectiva crítica*

Tocando muito a sensibilidade religiosa católica, a mariologia é um tratado teológico permanentemente em perigo de cair numa perspectiva piedosa e temer o confronto com os *mestres da crítica* e até mesmo com a simples hermenêutica bíblica, aceita sem problemas em outros tratados da teologia. Daí a importância de desenvolver uma mariologia crítica, o que exigirá uma ampla discussão com a *tradição e com as ciências hermenêuticas modernas*. Os dogmas chamados marianos deverão ser repensados numa perspectiva que leve em consideração o “status quaestionis” das atuais *ciências bíblicas e humanas*<sup>50</sup> (*Grifos nossos*).

Estudo mais “católico” não se poderá encontrar. E talvez em razão disto, ocupado em trazer uma perspectiva crítica para a fé e o dogma. Tem a intenção de atingir uma piedade que, na maioria dos casos dinamiza massas de fiéis, mas é pouco crítica. Há de se tocar e rever pontos de polêmica, tanto com a academia como com a sociedade, que são os dogmas e a tradição. A revisão teológica visa aproximar estas expressões de fé populares da discussão que acontece na academia.<sup>51</sup>

Existem muitas pesquisas em curso ou já concluídas que veem teologia onde não há, de princípio, nada de teológico, ou até mesmo o contrário, veem nas Sagradas Escrituras, ou outro autor teólogo, sob a ótica de outra ciência não teológica, mostrando assim implicações,

---

<sup>50</sup> Disponível em: [http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=130&vw=38&sub=](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=130&vw=38&sub=)  
Acesso em 29/03/2016.

<sup>51</sup> Para verificação do que estamos referindo ver: [http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=42](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=42)  
Acesso em 07/jul/2016.  
[http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=45](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=45)  
Acesso em 07/jul/2016.  
[http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=43](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=130&usuario=&sub=&categoria=43)  
Acesso em 07/jul/2016.

valores, visões do ser humano e do mundo, que em sendo teológicas são universais, ou que sendo humanas são também teológicas. Uma das mais recentes teses de doutorado da FAJE, defendida por Carlos Alberto Motta Cunha, intitulada *Teologia Pública: O contributo do método da correlação de Paul Tilich à epistemologia da teologia pública no Brasil*, foi honrada com o prêmio CAPES-Tese em 2016. Isto foi possível pela decisiva orientação interdisciplinar do projeto, salientando o tipo de teologia que se quer fazer dentro da instituição. Isto é, uma teologia atravessada pelo vetor interdisciplinar. Apesar de que nem sempre esta orientação apareça explicitamente na página da internet do programa.

### 3.2.3 Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RIO<sup>52</sup>

Na PUC-RIO nota-se uma orientação bem próxima da FAJE, mas a formulação destaca outros aspectos da pós-graduação. O objetivo é assim apresentado:

O Programa de Pós-graduação em Teologia visa a um aprofundamento dos conhecimentos adquiridos no Curso de Graduação, desenvolvendo, de modo especial, a capacidade de pesquisa e o poder criador; seu escopo é também a formação de professores universitários de Teologia. Este Programa apresenta suficiente *flexibilidade para as adaptações indispensáveis às diferenças de indivíduos e de grupos*, principalmente no caso de pessoas que se preparam para trabalhos em organismos nacionais ou regionais de pastoral. (*Grifo nosso*)

As diferenças entre as pós-graduações em teologia estão nos detalhes. Por isso quando uma palavra nova aparece, há de se convir que foi cuidadosamente meditada e debatida antes de fazer parte de um objetivo de uma instituição. Assim, o que mais chama atenção é o destaque à “flexibilidade a pessoas e grupos”, sem dúvida, pode significar uma componente interdisciplinar importante, muito provavelmente porque a teologia está inserida no departamento de ciências humanas, dentro de uma grande universidade, onde a proximidade com outras ciências, impulsiona a teologia ao diálogo interdisciplinar.

A área de concentração, *Teologia Bíblica*, apresenta na sua única linha de pesquisa, *Interpretação de texto do AT e NT*, projetos de pesquisa voltados para a compreensão especializada de textos seletos da Sagrada Escritura, aplicados à realidade pastoral.

Na área de concentração, *Teologia Sistemática Pastoral*, em suas duas linhas de pesquisa, *Religião e Modernidade e Fé e cultura*, há espaço mais explícito para a interdisciplinaridade, distribuída em seus trinta e um projetos de pesquisa anunciados na

---

<sup>52</sup> Disponível em <http://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/progteo.html#linhas> Acesso:29/03/2016.

página do programa. A grande maioria demonstra no enunciado o caráter dialogal com a cultura moderna, o contexto Latino-americano, as ciências humanas. Na linha de pesquisa *Religião e Modernidade* todos os enunciados têm um caráter interdisciplinar, mas o que se destaca é a presença da temática da mística cristã e humanização. Um tema que não irá se encontrar anunciado em outros programas. Este é um tema caro para as CsR, no que se refere à religião comparada. O projeto de pesquisa, *Teologia e diálogo com as ciências*, “estuda a relação entre a teologia e a compreensão do mundo, do ser humano e de Deus trazida pelas novas e aceleradas descobertas das ciências em geral, notadamente das ciências exatas.”<sup>53</sup> Está é também uma perspectiva nova dentro do campo teológico, mais afeita ao diálogo com as ciências humanas. Outro campo fértil para a teologia é explorado formalmente pelo projeto de pesquisa: *literatura contemporânea e pensamento teológico*: “A linha se propõe, juntamente com pesquisadores de outras instituições, iniciar uma reflexão e uma produção bibliográfica sobre as relações entre a teologia e a literatura brasileira e mundial”.<sup>54</sup> A linha de pesquisa *Fé e cultura*, “Estuda a importância do *contexto sociocultural* para que a salvação cristã, em sua dimensão doutrinal, ética e pastoral, possa ser captada como tal e acolhida pelo ser humano”.<sup>55</sup> Em um olhar, mesmo que superficial, para os dois enunciados destas linhas de pesquisa, fica legível a interdisciplinaridade, o estudo das religiões e culturas, o diálogo com as ciências sociais.

Também na PUC-RIO não se encontra menção explícita às CsR, nos títulos dos projetos de pesquisa, quando, porém, se penetra nos enunciados, descortina-se um horizonte onde obrigatoriamente os (as) pesquisadores (as) deverão recorrer às CsR e demais ciências. O programa da universidade carioca pode se orgulhar de uma pesquisa desenvolvida no seu interior, que poderíamos chamar de “pérola” da reflexão teológica, na linha do que estamos buscando para favorecer o diálogo inter e transdisciplinar e, conseqüentemente, garantir abertura para as CsR. Trata-se de uma tese de doutoramento que demonstra, de forma fundamentada, o passado, o presente e o futuro da interdisciplinaridade na teologia. Estamos falando da pesquisa de André da Conceição Rocha Botelho, que em agosto de 2007 resultou na defesa da tese: *Teologia na complexidade. Do racionalismo teológico ao desafio interdisciplinar*. Trabalho focado no pensamento de Edgar Morin e Juan Luiz Segundo, passando por outros autores de relevo. O autor fez um resgate histórico-crítico da razão e da teologia, até a emergência do paradigma complexo, apontando na teologia de J. L. Segundo a

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

resposta teológica à altura de tal paradigma. Neste itinerário os temas da interdisciplinaridade são obrigatoriamente inseridos dentro do escopo do pensamento teológico. Uma empreitada com tal envergadura é decisiva para firmar a abertura da teologia para o diálogo com as CsR.

### **3.2.4 Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC-PR<sup>56</sup>**

A PUC-PR obteve seu doutorado aprovado mais recentemente. A apresentação do programa, os objetivos, áreas, linhas e projetos de pesquisa expressam aquilo que há de mais substancial na teologia e nos critérios da CAPES. Isto implica que em todas as formulações, mesmo com ênfase na comunidade cristã, apontam nas direções da interdisciplinaridade, do fenômeno religioso em geral, das outras ciências, do ensino religioso, da psicanálise e processos de subjetivação, da fenomenologia, etc. É de fato, um programa bem arrojado na sua formulação, com corpo docente majoritariamente formado por doutores (as) em teologia, mas encontram-se também doutores em áreas como educação, bioética e ciências da religião. Maiores detalhes podem ser encontrados na página do programa. Não é necessário se deter a comprovar com citações dos enunciados das atividades, para não tornar o texto cansativo e fora do seu propósito. Afinal não se trata de uma argumentação jurídica e quantitativa. O interesse é apontar possíveis entradas para as CsR nos programas de teologia e, a interdisciplinaridade é uma porta privilegiada. Apesar do sobredito, algumas passagens merecem ser citadas.

Objetivo Geral: “Realizar estudos e pesquisas na área Bíblico-Teológica a partir de uma leitura crítica da realidade sociocultural, seguida de uma ampla fundamentação bíblica, teológica, histórica e interdisciplinar.”<sup>57</sup>

Objetivos Específicos:

- Formar docentes em Teologia com ampla visão multidisciplinar, para que sejam capazes de abordar e expressar a mensagem cristã, em linguagem significativa para os tempos atuais.
- Formar pesquisadores em Teologia em uma visão interdisciplinar, crítica e contextualizada, para que possam contribuir com o avanço da ciência teológica nos mais diferentes campos e ambientes da cultura e/ou sociedade contemporânea.
- Formar teológica e pastoralmente pessoas, homens e mulheres, solteiros e casados, para assessorarem paróquias, unidades pastorais, dioceses, congregações e outras instituições religiosas na formação e qualificação de

---

<sup>56</sup>Disponível em: <http://www.pucpr.br/posgraduacao/teologia/apresentacao.php> Acesso em: 29/03/2016

<sup>57</sup> Ibid.

leigos e leigos atuantes nas diferentes áreas da missão da Igreja e do serviço à sociedade.

- Formar assessores, consultores e agentes no campo bíblico-teológico-pastoral e religioso, aptos para atuar com especificidade na área nos processos eclesiais e na promoção de uma sociedade justa e solidária.<sup>58</sup>

O programa iniciou com apenas uma área de concentração, *Bíblico-Teológico-Pastoral* e duas linhas de pesquisa: *Bíblia e evangelização* e *Teologia e Sociedade*. O enunciado da segunda linha de pesquisa justifica a sua proposta com a afirmativa de que “a Sagrada Escritura é alma da Teologia”, ao mesmo tempo relacionando o tema principal a outros como: relações de poder e de gênero, direitos humanos, conflitos culturais, etc. Ao todo, nas duas linhas de pesquisa, existem dez grupos que fazem ponte com outras instituições: federais e estaduais e outras, tratando de temas de interesse da comunidade humana, mesmo em estudos muito específicos como os de Sagrada Escritura, apesar de tratar também de temas voltados para as comunidades de fé. São encontrados projetos inseridos no campo da fenomenologia, da saúde, como também da eclesiologia e da realidade dos “padres novos”. Temas relacionados à arqueologia, pentecostalismo e liturgia. O leque é muito amplo, supõe uma infra-estrutura adequada e pesquisadores bem preparados.

Os dados são suficientes para mostrar que em todas as instituições a teologia tem uma presença marcante no Brasil. Como ciência da fé ela promove integração de saberes, compromisso com a sociedade, formação acadêmica para a pesquisa e ação transformadora. Sua vocação interdisciplinar, abrigada desde seu objeto, se exterioriza nos mais diversos projetos plantados nas faculdades aqui selecionadas e outras ainda em processo de implantação de pós-graduação.

As CsR vêm apresentando um saber específico e autônomo sobre o fenômeno religioso que, interagindo com a teologia, tem proporcionado a esta última, contemplar e situar melhor seu saber próprio. A interação entre CsR e teologia tem promovido conhecimentos novos, que nem a teologia alcançaria isoladamente, tampouco as CsR. Este registro se encontra nos programas que apresentamos. O exemplo a seguir é muito ilustrativo mesmo não sendo uma interação com as CsR. Uma mostra pequena, porém grande no seu alcance. Pierre Sanchis, um sociólogo, professor da UFMG, mencionado anteriormente quando falamos do NER, afirmou por ocasião dos debates em torno à TdL: “Este governo descobriu que o “pobre” da Teologia da Libertação, é mais perigoso do que o ‘proletário’ do marxismo” (SANCHIS, 2007, p. 10). Pobre surgiu como uma categoria teológica, nesta

---

<sup>58</sup> Ibid.

citação é apropriada pela sociologia. Mostra inequívoca de que a teologia pode influenciar as ciências com suas questões, pode produzir uma prática social transformadora. Enfim não tem como ela ser mais pública.

#### **4 Conclusão**

O binômio fé-razão, presente na história da teologia, de forma mais marcante a partir da modernidade, conduziu a teologia ao encontro interdisciplinar com as mais diversas racionalidades. Sem este binômio seriam ininteligíveis as balizas da epistemologia teológica, e nem mesmo possíveis. O esforço que acaba de ser feito visava por em evidência a racionalidade dessas balizas constantemente questionadas, também diante das CsR. Assim, o escopo teórico da teologia, sempre será sustentado pelo ato de fé, sendo este um pressuposto que não difere de qualquer outro pressuposto de conhecimento, não macula a cientificidade da teologia e, ainda mais, lança-a na direção da interdisciplinaridade. O objeto dual da teologia confirma ainda mais esta tendência mostrando a mútua imbricação entre falar de Deus e falar da humanidade. A comunidade de fé, a tradição e o magistério circunscrevem ainda mais a epistemologia teológica, mostrando de onde se produz o conhecimento. Estes pontos de circunscrição dão lugar a contendas dentro e fora da igreja, as quais, quando bem compreendidos, respondem de forma adequada, tanto ao desejo de conhecimento sempre maior, envolvendo outras ciências, quanto a uma práxis integradora do ser humano. Isto pode ser percebido desde os Santos Padres até os dias de hoje, presente no amplo leque de conhecimento e ação dos programas de pós-graduação em teologia. Suas áreas de concentração, linhas de pesquisa, projetos e disciplinas, de forma direta ou indireta exigem a prática da interdisciplinaridade a fim de alcançarem seus objetivos. Nota-se uma grande vitalidade, um leque imenso de possibilidades para qualquer tipo de inserção no mundo desde a cultura pop até a vida religiosa consagrada. Em tudo há teologia. Certamente que cada instituição tem sua orientação, nunca um programa é igual ao outro, em função do seu entorno social, da formação dos docentes, das necessidades da igreja local, etc. Existem muitos lugares e perspectivas que rendem boa teologia, portanto, ela está preparada para acolher, questionar e ser questionada pelas CsR. A interdisciplinaridade é um caminho de articulação das diferenças existentes, dentro das disciplinas que formam as CsR e entre estas e a teologia.

Esses aspectos demonstram, em suma, que a teologia é situada, possui uma lógica racional, capaz inclusive de questionar a lógica das demais ciências. A persistência de

determinadas incompreensões gerou dificuldades específicas para a teologia alçar o reconhecimento civil. Parece que o grande ganho foi dissolver a dicotomia entre igreja e sociedade. Assim, o trabalho que se destina a edificação de uma também reforça as bases da outra. A teologia ganhou em reconhecimento de seu papel para construção da sociedade no mesmo ato que construiu a igreja.

Entre a variedade de abordagens que a teologia permite, a teologia das religiões é a que se mostra mais apta a fazer presença teológica no meio das CsR. A teologia cristã das religiões vê um apelo de Deus no meio da diversidade religiosa. A parceria com qualquer uma das CsR deverá agregar valor ao trabalho de delinear os caminhos de Deus por entre as infinitas experiências do sagrado, nas quais o próprio cristianismo se inclui.

Todas as intercessões possíveis entre teologia e CsR até agora apontadas, dão razões suficientes para não exclusão, mas não se posicionam positivamente na razão para inclusão da teologia nas CsR e vice-versa. Em função deste fato é que faz-se necessário desenvolver uma epistemologia da mútua inclusão. Tarefa que se pretende cumprir com ajuda do pensador Paul Ricoeur.



## CAPÍTULO III

### Teologia e CsR: Interfaces e diálogo à luz de Paul Ricoeur

Armistício! Assim o próprio Ricoeur define sua tarefa hermenêutica (RICOEUR, 1995, p. 13). E não poderia ser de melhor forma. O filósofo deixou no seu lastro intelectual uma série de acordos abertos entre partes beligerantes, de modo que solução para o conflito era fazer com que ele se tornasse uma fonte de questões a serem constantemente revisitadas. Esta forma de administrar o conflito é saudável entre instituições, conceitos e pessoas. A cessação do conflito, em muitos casos, fecha as portas a grandes oportunidades de crescimento oferecidas pelas questões que o outro traz, convidando a pensar de modo diferente e, se for o caso, a mudar o agir. Existe uma energia vital no conflito capaz de por o pensamento em movimento.

Este modo de pensar e agir atende aos tempos da interdisciplinaridade e do pensamento complexo, tipificados na relação entre teologia e CsR no Brasil. Se ainda se considera o fato de que os dois campos de pesquisa permanecem juntos na árvore do conhecimento dentro da CNPq, com repercussão na CAPES, mais razões temos para recorrer à originalidade de Ricoeur, para intermediar uma ambição que se tornou comum entre as duas áreas do saber: fortalecer os laços sem escamotear as diferenças, consolidando diante da sociedade a relevância da pesquisa sobre o fenômeno religioso.

No entanto, o pensador que foi escolhido como guia deste trabalho é cristão e boa parte de seu trabalho é uma reflexão a partir de textos cristãos. Isto poderia comprometer a universalidade filosófica dessa reflexão. Contudo, mais uma vez, o que parece fraqueza é a força de um pensamento engajado numa tradição e plenamente autônomo para pensar além dela. É exatamente por estar atento à própria experiência que ele descobre regras gerais para pensar as outras. Símbolos e textos cristãos, antes de serem cristãos, são religiosos.

O procedimento hermenêutico de Ricoeur ratifica a ideia de que o conhecimento neutro é uma grande ilusão moderna. Por isso, a condição de uma sã epistemologia é que ela ponha a descoberto seus pressupostos. Esta é uma postura intelectualmente honesta para com cada saber e para com o saber com o qual se dispõe a “negociar”. Ela encaminha para a autêntica autonomia, a saber, a autonomia em relação a si mesma e a pré-compreensão do mundo que, inevitavelmente a acompanha.

Paul Ricoeur em *A crítica e a convicção*, obra onde é entrevistado, revela seu temor quanto à fala, pois segundo o filósofo, ele é um “homem da escrita, mas também de rasuras”

(RICOEUR, 1997, p. 11).<sup>1</sup> O autor se reescreve em muitas de suas obras, dando a entender ao leitor de que não há um saber acabado, o que convida a uma constante revisão e a novos olhares sobre o mesmo ponto. Ele mesmo, como leitor de sua obra, não se considera superior, ou mais autorizado do que qualquer um de seus leitores (RICOEUR, 1997, p. 18).<sup>2</sup> Esta pesquisa pretende articular teologia e CsR ciente da provisoriedade das formatações que se encontram, mas da incessante disposição de não parar o pensamento. A rasura é sempre o resultado de ter encontrado uma expressão melhor para um termo que torna mais transparente a significação. Ela pode ser feita pelo autor como por qualquer de seus leitores.

Uma das marcas mais acentuadas da hermenêutica que nos guia é a desapropriação do autor de sua obra. A obra é autônoma e de domínio público, de maneira que ela não depende da intenção do autor para chegar aos leitores. Ao mesmo tempo ele não seleciona de antemão os leitores autorizados, mas coloca regras para uma leitura válida para qualquer texto e leitor. O fato de não excluir leitores, mas reger a leitura, possibilita que um(a) cientista da religião venha a ser um(a) bom(a) leitor(a) e intérprete da teologia e vice-versa. Outras razões que justificam a aposta no pensador francês se apresentarão no decorrer da reflexão em curso.

Pelo fato de que hermenêutica e fenomenologia compuseram o primeiro grande armistício da obra de Ricoeur, sua obra ficou caracterizada como uma fenomenologia-hermenêutica e subdivida em três grandes partes: hermenêutica dos símbolos, hermenêutica dos textos e hermenêutica da ação. A exposição que segue aborda a hermenêutica dos símbolos e dos textos e apenas alude à hermenêutica da ação. Uma completa compreensão da grande trama formada pelas três hermenêuticas necessitaria adicionar outros dados, que nessa pesquisa podem ser prescindidos. No avançar da descrição seletiva da hermenêutica de Ricoeur já se extrairá os pontos que atendem o objetivo da pesquisa em curso, a saber, mostrar que na obra do pensador que nos guia existem aspectos que podem fundamentar epistemologicamente a relação entre teologia e CsR.

## **1 Hermenêutica dos símbolos**

Onde começa o pensamento? O pensamento, que é princípio de si mesmo, foi elevado ao status de absoluto, ele mesmo é o próprio princípio e daí que nasce todo o filosofar. Mas o

---

<sup>1</sup> A referida obra, depois de redigida pelos seus entrevistadores, foi revisada e complementada pelo autor, arrefecendo ainda mais o seu caráter oral.

<sup>2</sup> Esta razão corrobora com a estratégia dessa pesquisa de tomar o pensamento de Ricoeur na sua amplitude. Isto é, o próprio filósofo e seus leitores mais autorizados.

pensamento que é origem de si mesmo é falacioso, pois gera um círculo vicioso. A grande prova para o pensamento foi quando Ricoeur, entre o *Voluntário e involuntário*, introduz no cenário humano a *vontade má*, onde o pensamento esbarra com a finitude, com o não ser, dando voltas sobre si mesmo, incapaz de entender-se como princípio do mal, como algo que lhe escapa, transgredindo todas as regras da lógica, sob a regência de outra lógica que lhe é estranha. É aí que se cogita existir uma anterioridade fundante do pensamento.

Considerando a possibilidade de um “pensamento a partir dos símbolos,» a filosofia reflexiva se abre à hermenêutica, ao mesmo tempo em que esta última vem enxertar-se na fenomenologia. A especificidade do ângulo de aproximação escolhido – « consciência má » e sua linguagem – faz também sua riqueza (GREISCH, 2004, p. 748) (*Tradução nossa*).<sup>3</sup>

Este é o problema que Paul Ricoeur enfrentou na segunda parte do segundo volume de *Filosofia da vontade*, intitulado *A simbólica do mal*.<sup>4</sup> É aí que a tradição fenomenológica se encontra com a tradição hermenêutica, introduzindo a decifração de símbolos na descrição do fenômeno. A temática do mal exige suspender o pensamento especulativo para dar lugar a uma criteriologia que inclua os símbolos nos quais o mal se expressa. Somente assim se revela o campo semântico do mal, demarcando uma região de exploração da fenomenologia-hermenêutica conhecida como hermenêutica dos símbolos.

O procedimento básico consistiu em explorar a linguagem conceitual, capaz de falar significativamente da ação humana, indo ao encontro das camadas pré-conceituais da língua, onde residem os símbolos. Aquém dos símbolos há uma ação ou existência, mas esta não nos é acessível, exceto no caso do intérprete ser o mesmo autor da ação. Situação muito limitada e rara, pois o tempo se encarrega de distanciar o autor de sua própria ação, restando apenas os símbolos com os quais ele as significa.

O vínculo ou a *pertença* a uma comunidade de vida e linguagem se forma e fortalece através dos símbolos compartilhados. Eles indicam saberes, hábitos, costumes, convicções, expressões significativas, um *ethos*, nem sempre tematizados, mas não menos determinante do pensar e agir espontâneos. É deste fundo simbólico que emergem os conceitos.<sup>5</sup> Eles são

---

<sup>3</sup> « En envisageant la possibilité d’une “pensée á partir des symboles » , la philosophie réflexive s’ouvre á l’herméneutique, en même temps que cette dernière vient se greffer sur la phénoménologie. La spécificité de l’angle d’approche choisi –« la conscience mauvaise» et son langage – fait aussi sa richesse »

<sup>4</sup> Ver: RICOEUR, P. La symbolique du mal. In : RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Finitude e culpabilité. Paris, Aubier, 1999, p. 167-487.

<sup>5</sup> Na obra *Hermenêutica e ideologias* a perspicácia do filósofo põe a descoberto um estratagema da crítica das ideologias proveniente do marxismo. De um lado, a crítica marxista quer ser científica,

formados num processo de *distanciação* da realidade simbólica, podendo ser uma instância crítica para as fontes primárias de significação de onde vieram. Entre a *pertença e a distanciação* é que se forma a autonomia. Diz Ricoeur que quem não tem uma fonte (pertença) também não terá autonomia (RICOEUR, 2008, p. 103), ou seja, quem não se reconhece pertencente a uma tradição, como poderá exercer uma distância crítica da mesma? A pretensa isenção é, na verdade, uma cilada para o pensamento.

A linguagem conceitual não cria nada que não esteja significado no símbolo; tudo já está ali, em latência, aguardando ser transladado para a linguagem. Assim, todo o trabalho conceitual da teologia trinitária não insere nenhuma significação que não esteja no símbolo, na simplicidade-complexidade simbólica da confissão de fé. Tudo o que a sociologia da religião redigiu já estava presente nos símbolos religiosos. Há de se reconhecer, no entanto, que lidar com a linguagem dos símbolos torna-se cada vez mais difícil para uma cultura da informação, cuja linguagem se torna cada vez mais técnica, fechada em signos, com suas intencionalidades específicas, unívocas, incapazes de suportar o *excesso de sentido* dos símbolos, e veem como uma deficiência sua característica do *mostrar-se-esconder-se*, pois desnorteia a tarefa conceitual.

A interpretação, que, no momento adequado, inclui a tarefa conceitual, “é o trabalho do pensamento que consiste em decifrar o (excesso de) sentido escondido no sentido aparente” (RICOEUR, 1988, p. 15). É dessa forma que se recuperam as significações “perdidas”, que ecoam no conceito.

A proposta de Ricoeur [...] é uma *interpretação criativa* baseada nos símbolos e nos mitos. Isso o leva a reivindicar que tanto a filosofia quanto a teologia têm que aprender a começar do que o seu lema célebre expressa: ‘o símbolo faz surgir o pensamento’. Há uma dupla afirmação aí: primeiro, que o símbolo nos dá algo, tem um caráter de dom, segundo, que esse dom exige o pensamento, o que significa que temos que encontrar uma maneira de começar não do zero, mas a partir dos símbolos e mitos. Para afirmar isto ele encontra justificativa em sua própria convicção de que não há filosofia sem pressuposições (PELLAUER, 2009, p.61).

“O símbolo dá a pensar” (RICOEUR, 1988, 283)<sup>6</sup>. É preciso humildade, para abrir mão do “eu moderno”, como doador de sentido. O símbolo antecede o eu e provoca o

---

propondo argumentos racionais contra a ideologia religiosa. Mas a linguagem usada para “desmascarar” a religião é repleta de metáforas e imagens plásticas, estranhas à linguagem científica, tais como: ópio do povo, fogo, fumaça, ópio, fetiche, suspiro da criatura, etc. Isto dá ensejo para mostrar que mesmo a crítica mais contundente acaba recorrendo a uma camada de expressão pré-discursiva. Ver: RICOEUR, P. Hermenêutica e ideologias. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 95.

<sup>6</sup> Ver: RICOEUR, Le symbole donne a penser. In : *Philosophie de la volonté II. Finitude e culpabilité*. Paris: Aubier, 1988, p. 179-188.

pensamento, mas ele mesmo não é pensamento. Receber vem antes de dar. Uma existência que já me é dada como significativa através do símbolo não retira a prerrogativa do ser humano como ser que pensa, mas o leva a “desabsolutizar” o pensamento, sem absolutizar o símbolo, que apenas é princípio doador. A questão posta no início encontra aqui sua resposta adequada: o símbolo é fonte contínua para o pensamento.

A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur tem como fim construir uma epistemologia da interpretação, prévia a uma ontologia da compreensão. Remete às ciências, históricas ou da natureza, às suas linguagens primevas carregadas de significação, começando a arbitrar um conflito entre campos do saber tradicionalmente rivais. O trabalho se concentra naquelas ciências que promovem a reflexão do sujeito tendo como matéria os símbolos, mostrando-lhes a necessidade da hermenêutica, pois seu trabalho é interpretar decifrando o “sentido escondido no sentido aparente” (RICOEUR, 1988, p. 14). Essa exposição mais geral quanto à hermenêutica dos símbolos está presente na obra *O Conflito de Interpretações*.

De onde surge o pensamento em CsR? E em teologia? Os símbolos ocupam o topo da lista de elementos que mobilizam o pensamento nessas disciplinas. E assim o fazem, porque antes mobilizaram de forma mais existencial a teólogos(as) e cientistas da religião. Para os primeiros esta mobilização tem um caráter vinculante, no sentido que não é simplesmente a expressão de um outro, é a sua própria expressão religiosa ou de fé que ele busca compreender. Mesmo o cientista da religião não mobilizaria o pensamento por uma simples curiosidade intelectual, mas porque aquele símbolo diz algo a respeito dele(a) mesmo(a), ou de seu mundo. O(a) cientista da religião pode até se interpretar através do símbolo que interpreta, mas não tem para com a realidade que ele aponta uma condição vinculante.

De uma forma ou de outra o símbolo “dá a pensar”. E as duas orientações do pensamento vão direcionar para compreensões distintas, mas perfeitamente válidas. Válidas para quê? O destino da interpretação não é ela mesma, mas a realidade. Uma interpretação válida é aquela que valida uma ação ou transformação da realidade. Da parte das CsR, o simples e grandioso respeito pela crença alheia já é uma ação, resultado do movimento do pensamento que interpreta e compreende, que por sua vez foi mobilizado pelo símbolo.

Um psicólogo da religião olharia a “Pietà” de Michelangelo procurando ver as implicações da experiência religiosa com experiência típicas do psiquismo. A morte e outras perdas, a relação mãe e filho, a corporeidade como expressão da religiosidade, etc. Com um pouco mais de dedicação, poderia se investigar documentos e relatos, os mais simples, que realçam detalhes da figura, e que com frequência passam despercebidos num primeiro olhar,

mais leigo. Uma pesquisa assim, regida pelo instrumental da psicologia, poderia encontrar na obra de arte intuições válidas a respeito dos possíveis condicionantes mútuos entre a experiência religiosa, a arte e a maternidade, por exemplo. Algumas estruturas universais que poderiam ser chaves-de-leitura para outras obras e símbolos religiosos. O teólogo tem um olhar diferente. O drama que se apresenta naquela obra de arte não lhe é alheio, como se investigasse o drama de uma outra pessoa. É o drama que define a sua própria vida, ele se colocaria ora no lugar da Mãe de Jesus, ora no lugar do Filho e à luz dos sentimentos que ele já conhece que prevalecem entre mãe e filho, aquele grande monumento de mármore seria um convite para a doação, para a acolhida, para o consolo de outros e de si mesmo. Para o psicólogo a obra é de arte, mas ele não vê ali sua vida em jogo. Por outro lado, o teólogo(a), de posse dos dados do psicólogo da religião, pode incrementar a teologia mariana com aspectos da psicologia feminina. Pode estender sua reflexão para tantas mulheres que têm seus filhos embarçados pelo ciclo da violência, e que lhes são devolvidos sem vida. A hermenêutica da obra de arte sacra feita por um(a) cientista da religião pode fazer entender o que um símbolo religioso provoca no psiquismo do religioso. Podemos dizer que alarga a *compreensão-de-si* enquanto ser humano. A hermenêutica teológica da mesma obra de arte ou símbolo religioso pode ser potencializada com os elementos das CsR, produz uma *compreensão-de-si* imbricada na existência do intérprete. O símbolo religioso não apenas aponta para uma realidade dramática vivida, mas é a própria vida do intérprete que está ali diante dele.

Tomamos o exemplo da obra de arte, mas é isto o que acontece com qualquer símbolo religioso. Muitos historiadores, fenomenólogos, sociólogos, filósofos, se depararam com símbolos religiosos. E talvez o que torna as hermenêuticas rivais deste campo muito mais tensas é porque o teólogo ou o cientista da religião sabem, um por experiência própria o outro pela experiência alheia, que para as comunidades religiosas é o sentido de suas vidas que encontram expresso nos seus símbolos. Em pauta está aquilo que permite que uma pessoa ou comunidade encontre forças para viver, mesmo numa situação dramática como a relatada na “Pietà”.

Temos, pois, duas formas diferentes de interpretar os símbolos. Na vida cotidiana estas interpretações podem dar ocasião a conflitos, onde cada parte reivindica a verdade de sua interpretação em detrimento da outra interpretação. É isto que encontramos na obra *O Conflito de Interpretações* de Ricoeur. Sua forma original encaminhar esta tensão pode ser o

indicativo que fundamente a manutenção de ambas as interpretações. Atentemos ao procedimento do filósofo.

### ***1.1 O Conflito de Interpretações***

*O Conflito de Interpretações* é uma obra situada na perspectiva da hermenêutica dos símbolos e mostra um modo de procedimento que, sem desmerecer as habilidades específicas do autor, pode ser ensaiado por outros(as) pesquisadores(as), especificamente entre teólogos(as) e cientistas da religião, os quais se encontram numa situação de pesquisa em conflito. Não há que se pensar no conflito entre trincheiras de guerra, mas nas diferentes e pertinentes interpretações de um mesmo fenômeno. Ricoeur tinha diante de si diferentes ciências que recorriam aos símbolos no escopo de sua teoria e prática, mas o faziam de modo diverso. A estratégia usada foi a de colocar cada uma dessas diversas formas de uso dos símbolos frente a outra. Com esse procedimento as interpretações se complementavam e se corrigiam internamente. Em outras palavras, o que se realizou foi o seguinte: diante de um tratamento conceitual unívoco do símbolo, se confrontava o excesso de significação, conduzindo a uma revisão de sua significação e conceituação. Este procedimento pode ter grande fecundidade para a teologia e as CsR, que também se ocupam dos símbolos, às vezes os mesmos símbolos, mas de forma diversa.

O conflito aparece em razão de que os símbolos numa ou noutra ciência são “filtrados” de acordo com uma teoria que lhes precede. Há diferenças epistemológicas, que implicam em *técnicas*, compostas por regras internas da interpretação, resultando em diferenças de *projeto* (função da interpretação) (RICOEUR, 1988, p. 66). Arbitrar entre essas teorias da interpretação é o que Ricoeur pretende, mas não pela via dos conceitos, e sim tomando a direção dos símbolos, os guardiões e as fontes primárias da significação das linguagens conceituais.

É frutuoso acompanhar o cenário de intrigas conceituais montado por Ricoeur no *Conflito de Interpretações*. O debate inicia com o estruturalismo, mais exatamente na sua versão semiológico-linguística, na qual os signos são lidos apenas sincronicamente no interior de uma língua. Ricoeur contrapõe esta perspectiva com uma leitura diacrônica, desestabilizando a leitura do signo fechado, obrigando o intérprete a pensar o signo como símbolo, isto é, como expressão de uma ação *temporal significativa* de um *sujeito* que fala. Sujeito este pertencente a uma *comunidade e tradição*. Assim são libertadas as significações

multívocas do símbolo. A transferência de sentido primário (sincrônico) para o secundário (diacrônico), no símbolo, se dá pelo recurso às metáforas, alegorias, similitudes, etc. aptas a falarem do excesso de sentido que lhes caracterizam (RICOEUR, 1988, p. 63).

Poderia se pensar que nos primeiros passos das CsR, dados pelos estudos filológicos de Max Müller, houve também uma retroação do conceito ao símbolo. O estudioso, na sua busca pela linguagem primeva, saltou do rigor da filologia para a linguagem religiosa, a qual se sabe é uma linguagem onde residem símbolos. A partir desta última, então, ele começou uma nova reconstrução, onde passou a falar e pensar numa linguagem teológica.<sup>7</sup> Nesse mesmo sentido toda peleja intelectual que se seguiu com a história das religiões, fenomenologia da religião, sociologia de religião, etc., girava em torno à interpretação do fenômeno religioso enquanto objeto de estudo, mas o acesso não poderia ser outro senão os símbolos e textos sagrados.<sup>8</sup>

O debate central no texto de *O Conflito de Interpretações* está por conta do uso dos símbolos na psicanálise Freudiana. Dois são os pilares da hermenêutica freudiana: o primeiro, a descoberta do outro da consciência, o inconsciente. O segundo, seu papel na cultura. Ambos os pilares são acessíveis através de uma semântica arqueológica do desejo. A partir daí a pergunta que se faz é: como saber a direção do sentido apontado para trás, se não se sabe o que é o sentido apontado para adiante? Se há um ponto de referência para que se determine o retorno arqueológico, este mesmo ponto serve também de referência para se pensar prospectivamente uma teleologia da consciência e da cultura. Para contrapor arqueologia à teleologia, Ricoeur se apoia nas figuras da fenomenologia do espírito de Hegel (RICOEUR, 1988, p. 159).

Em Freud, o filósofo francês encontrou uma utilização unívoca dos símbolos, denunciada pelo estruturalismo aplicado às figuras do inconsciente. Mas, quando confrontadas com as figuras da consciência de Hegel, o resultado é que, de fato, a consciência não é um dado natural ou conquistado pelos feitos de uma vida, ela tem os seus ardis, sem, contudo, condenar o ser humano a um fracasso intransponível. A consciência se põe e se produz através de signos com os quais representa o sentido de sua ação. Não é o caso de adentrar pelas demonstrações detalhadas, mas notar a habilidade de Ricoeur de criar polaridades que extravasam os conceitos, mostrando suas implicações simbólicas (RICOEUR,

---

<sup>7</sup> Conforme foi esclarecido na oportunidade, o significado de linguagem teológica se confundia com o de linguagem religiosa, portanto não se deve entender com os parâmetros atuais essa expressão usada por Müller.

<sup>8</sup> Ver cap. I, item 1.1. Como linguagem teológica, quer significar a linguagem religiosa como portadora de símbolos.



1988, p. 162). Esta é uma marca da hermenêutica de Ricoeur: pensar o si através do seu ser outro. Neste caso, o inconsciente é o outro da consciência; a teleologia é o outro da arqueologia.

Acontece com o estruturalismo um procedimento análogo. O estruturalismo aborda um tema muito sensível às religiões comparadas, a saber, a sincronia dos signos do sagrado manifestado em diversas religiões. A comparação se torna desafiante quando se introduz a dimensão diacrônica, mais chegada ao símbolo, capaz de representar a ação no tempo de um sujeito falante. Assim, diacronia é outra para a sincronia, o símbolo é outro para o signo. E são enxertadas significações que extrapolam a órbita intralinguística. As CsR podem ser o outro da teologia: a psicologia da religião poderia receber e oferecer questões para a mística; a sociologia da religião da mesma forma com a práxis social cristã, a história das religiões e o cristianismo como evento histórico, etc. Também se pode pensar em sentido oposto, sendo a teologia o outro para as CsR, na medida em que a mística desafia qualquer tipo de abordagem psicológica, que a sociologia se desconcerta frente à gratuidade do dom de si na práxis social cristã, transcendendo a pura eficácia política. Também a história se surpreende com o evento Cristo, único, capaz de conciliar na contingência do fato Jesus à necessidade de um sentido pleno e restaurador da humanidade.

Ainda no texto de *O Conflito de Interpretações*, o autor introduz o debate com a fenomenologia, trazendo o seguinte problema: as ciências da interpretação (chamadas hermenêuticas ou do espírito) não correm o risco de absolutizar a linguagem, sem uma referência ontológica, ou sem um sujeito? Qual é o alcance ontológico da interpretação? É necessário um plano reflexivo que trate da ontologia do compreender. A fenomenologia coloca a questão, mas, no entanto, toma o “caminho curto” de ir direto à existência por via da reflexão, seguindo uma tradição que remete ao cógito cartesiano (penso, logo existo). Mas, já se sabe, por via da psicanálise, que o acesso direto do sujeito à consciência é ocasião de fracasso por causa dos entraves do inconsciente. Então, de um lado, temos o apelo fenomenológico à reflexão do sujeito, capaz de fornecer um alcance ontológico ao ato da interpretação. De outro lado, a hermenêutica, mostrando que o sujeito somente se revela nos símbolos que dão significado à sua existência. Então, o que resta é renunciar ao acesso reflexivo imediato ao “si” para recuperá-lo mediado pela compreensão dos símbolos da existência (perder para encontrar) <sup>9</sup>. Emerge daí uma *compreensão-de-si* hermenêutico-

---

<sup>9</sup> A renúncia a si imediata, auto-fundante é um tema da filosofia hermenêutica alinhado com o tema evangélico do perder para se encontrar. Ver: Mateus 16,24-25.

reflexiva atendendo à questão inicial posta pela fenomenologia. Isto significa ainda que, é no ato da compreensão dos símbolos que o sujeito se compreende, associando assim a epistemologia à ontologia (RICOEUR, 1988, p. 207).

Ricoeur mostra uma habilidade única na lida com as significações profundas dos conceitos. Não é um procedimento que se possa facilmente reproduzir sem uma instrução cuidadosa. Mas abre uma senda por onde teologia e CsR poderiam caminhar interdisciplinarmente de maneira epistemologicamente fundamentada. E se pode imaginar, dentro de um programa de pós-graduação em CsR, considerando a variedade de formação do corpo docente, e das disciplinas que são oferecidas no currículo, estas interseções acontecendo e oferecendo produções que poderiam ser designadas como uma ciência da religião em ato, visto que o resultado não seria de propriedade de uma ciência em particular, mas do conjunto de ciências atuando interdisciplinarmente e, obviamente, que a teologia estaria presente para enriquecer a reflexão com a sua inteligibilidade própria dos símbolos religiosos. Assim como a fenomenologia se compreende diante da hermenêutica e vice-versa. Como seria, dentro de um programa de pós-graduação em CsR, a partir de uma situação dada, ou de um símbolo, a análise sociológica do discurso teológico, por exemplo? Quais as intercessões? Quais os pontos de ruptura? O que eles estariam indicando um para o outro?<sup>10</sup>. Estas parecem ser as perguntas que deveriam transitar dentro de um programa de pós-graduação, inspiradas no confronto entre as ciências que Ricoeur exercita no *Conflito de Interpretações*. Nesta prática se cumpriria o sentido da via que tece “os diferentes usos do duplo sentido e as diferentes funções de interpretação por disciplinas tão diferentes como a semântica dos linguistas, a psicanálise, a fenomenologia, a história comparada das religiões, a crítica literária, etc.” (RICOEUR, 1988, p. 221). Tal é o empreendimento próximo das possibilidades da teologia e das CsR.

Enfim, para reforçar a intuição fundamental do pensamento que nos guia, teologia e CsR lidam com conceitos e um dos caminhos para o mútuo entendimento é investigar as raízes das respectivas linguagens, lançadas no subsolo, rico de significações, onde habitam os símbolos. As possíveis batalhas conceituais podem não encontrar fim, sem o recurso à retaguarda simbólica, pois a pedra de toque do “conflito de interpretações” reside não no

---

<sup>10</sup> Assim se poderia cumprir a terceira tarefa indicada para as CsR no 1º capítulo, item 2.4. Quanto à participação da teologia, não há problemas se o referencial for cristão, judaico ou islâmico. Fora desses três campos religiosos, haveria de se discutir mais detidamente o que se entende por teologia, segundo a problematização discutida na II parte do cap. II, item 3 quanto ao plural “teologias”.

conceito, mas na sua significação. Havendo entendimento nesse nível primário, dissolve-se, em grande parte, a ambiguidade gerada no nível conceitual.

Um processo semelhante poderia ser usado para se dirimir a questão da nomeação dos programas em CsR. Muito ajudaria se houvesse um trabalho hermenêutico sobre os termos ciência e religião, indo até às suas significações mais primitivas e a dos símbolos que as acolhem. A partir daí tornam-se mais evidentes as possíveis intercessões, as zonas de conflito. No entanto, não há nada de ameaçador para a unidade dessas ciências que o fato da pluralidade nas nomenclaturas, tendo em vista, sobretudo, os programas de pós-graduação. Talvez essas diferenças podem se tornar elementos auto-reguladores, assim como aparece entre as disciplinas do *Conflito de Interpretações*. O que não é aconselhável é continuar caminhando como se tivessem o mesmo entendimento sobre determinado fenômeno quando na verdade não é assim. De qualquer maneira, não eximiria a tarefa de por em evidência as significações dos conceitos. Distante delas qualquer tipo de contraposição seria estéril.<sup>11</sup>

Sob a regência do conceito de pecado original, *A Simbólica do mal* é retomada por seu autor nas reflexões do penúltimo capítulo de *O Conflito de Interpretações*. Neste momento seu objetivo epistemológico é mostrar como se faz o itinerário de “desconstrução do conceito” até a sua camada de significação simbólica (RICOEUR, 1988, p. 267).

O conceito “pecado original” tem a peculiaridade de não se abrir a um processo exclusivamente descritivo, exigindo a decifração hermenêutica, tendo em vista as significações múltiplas que se acumulam sobre ele. O fato de que a fenomenologia-hermenêutica tenha dado seus primeiros passos sob a égide de uma temática religiosa, não o impediu de pensar o “erro” enquanto tal; ao contrário, tornou a questão mais lancinante, pois seja como for, requeria não apenas um novo método, mas uma nova hipótese de trabalho (PELLAUER, 2009, p. 53; GREISCH, 2004, p. 749). Sendo assim, essa reflexão merece toda atenção de cientistas da religião e teólogos(as), pois, para além do conteúdo religioso, o procedimento hermenêutico utilizado é exemplar, no sentido de ajudar por ocasião da hermenêutica de outros símbolos religiosos.

O que queria eu dizer *por símbolo racional*? Isto: que os conceitos não têm consistência própria, mas remetem a expressões que são *analógicas* e o são, não por falta de rigor, mas por *excesso de significação*. O que é preciso, pois, explorar no *conceito de pecado original* não é sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza *analógica*. Cumpra consequentemente *retroceder*: em

---

<sup>11</sup> Neste ponto pode se entrever a justificativa dos mal-entendidos iniciais entre teologia e CsR, intitulado como “diferenciação da teologia”. Ver capítulo I, item 3.1.

lugar de embrenhar-se na especulação, voltar à enorme *carga de sentido* contida em “*símbolos*” *pré-rationais* como os que contêm a Bíblia, antes de toda elaboração de uma *língua abstrata*: errância, revolta, alvo não atingido, caminho curvo e tortuoso e, sobretudo *cativeiro*, tornando-se assim o cativeiro do Egito, depois o de Babilônia, o segredo da condição humana sob o reino do mal” (RICOEUR, 1988, p. 237. *Grifos nossos*).

A fachada conceitual do pecado original pode ser enganadora. Como *símbolo-racional*, sua característica é atrair e articular as significações ou símbolos *pré-rationais*, imbricando-os mutuamente. Apesar de o conceito ser teológico, a sua escavação não é feita, necessariamente, com instrumental teológico. A intervenção de outras ciências é saudável e necessária, ao modo “arqueológico”, existencial, implicando uma posição diante da razão, ciente daquilo que se pode dela esperar e daquilo que ela não é capaz. De certa maneira, na contramão de Hegel, o real dá prova de que não é totalmente transparente à razão<sup>12</sup>, mostrando a força limitada do conceito, de todo conceito, para dizer o símbolo. Assim se faz o caminho de desconstrução do *símbolo racional* para chegar ao *símbolo pré-racional*. Este divaga por entre diversos campos da experiência humana do mal, recolhendo expressões até conformar-se, mesmo que não totalmente, num conceito racional. Daí o conflito de interpretações que se abrigam na história do conceito de pecado original. Melhor dizendo, a simbologia expressa no pecado original apresenta uma intercessão de interpretações, todas válidas, mas não suficientes. Cercar esses sentidos, da forma mais completa possível, é a tarefa hermenêutica, tarefa que nesse caso em especial, está destinada a um inacabamento, o que é também hermenêuticamente significativo, indicando que se está diante de um autêntico mistério para a existência e para o pensamento e que só pode ser fonte de mais pensamento.

No lastro do conceito de pecado original estão entretecidos os símbolos de mácula, desvio, via curva, transgressão, errância, peso, fardo, culpa, sempre em base à estrutura do duplo sentido (RICOEUR, 1988, p. 244).<sup>13</sup> É notório nessas significações da experiência do mal, a potencialidade de serem exploradas por uma ou outra ciência: a ética, a psicologia, a antropologia, a sociologia ou outras, de modo que as CsR estão diretamente implicadas com hermenêuticas regionais para contribuir para uma hermenêutica geral. Fazendo esse trabalho com o conceito teológico apreendem um contributo importante para a hermenêutica do sagrado. São procedimentos próximos, tendo em vista que no símbolo teológico-religioso que

---

<sup>12</sup> A expressão conhecida de Hegel é que “tudo o que é real é racional e tudo que é racional é real” de sua obra *Princípio da filosofia do direito*.

<sup>13</sup> Ricoeur chega a essas significações através da leitura atenta da exegese bíblica, a qual, se fosse seguida aqui, nos levaria por um desvio extenso demais. Por outro lado, certamente deixaria evidente alguma das fontes da teologia recorridas pelo filósofo.

é comum: ser manchado, pecador, culpado, etc., existe algo de universal na experiência cristã do mal, que pode ser estendido a outras tradições religiosas, com as devidas matizações.

A riqueza polissêmica é o que dá a pensar, não importa a qual ciência. A simbólica do mal confirma a conclusão que as outras hermenêuticas (estruturalismo, psicanálise) em confronto com a fenomenologia concluíram. A *compreensão-de-si* sela o destino da fenomenologia-hermenêutica inaugurada por Ricoeur.

[...] sua força está em remeter intencionalmente àquilo que há de mais radical na confissão dos pecados, a saber, que o mal precede minha tomada de consciência, que ele é não-analisável em faltas individuais, que ele é minha impotência preliminar. Ele está para minha liberdade assim como meu nascimento está para minha consciência atual, a saber, sempre já, aí (RICOEUR, 1988, p. 258).

É importante destacar ainda que, o conceito-símbolo de pecado original foi construído pela teologia. Há aqui uma sutil, mas decisiva relação entre teologia e CsR que se estabelece nesse caso, e pode ser estendida aos demais casos de reflexão sobre conceitos teológicos. Apesar das peculiaridades do conceito, pecado original, o trabalho teológico foi capaz de reunir a diversidade de significações num único conceito, pondo em evidência a capacidade da teologia para expressar significações parciais num todo. As CsR podem dar conta de explorar as significações parciais, mas não têm habilidade de reuni-las num todo significativo. Perscrutando o conceito de pecado original é possível então, perceber as habilidades próprias de cada saber e, ao mesmo tempo, as suas possíveis interações. Parafraseando Ricoeur nos é permitido dizer que a teologia dá a pensar às CsR.

Os leitores de Ricoeur poderiam esperar que o mesmo trabalho hermenêutico feito com conceito de pecado original fosse realizado com outros conceitos-símbolo teológicos, e mais, para outros símbolos que compõem o universo do sagrado. A morfologia religiosa de M. Eliade<sup>14</sup> descreveu com os recursos da fenomenologia símbolos e hierofanias, que aguardam uma abordagem hermenêutica ao modo de Ricoeur. Aqui temos um caminho profícuo para as CsR de onde a teologia poderia muito se beneficiar, sobretudo para avançar na polêmica do significado de possíveis “teologias” não ocidentais.

A experiência do pecado é a mais radical ameaça à liberdade. Coloca o ser humano numa aporia que mina, na sua base, até mesmo a tentativa de torná-la produtiva, podendo levar a um fatalismo e a um ceticismo no que diz respeito a todos os empreendimentos

---

<sup>14</sup> Ver capítulo I, item 1.3.3.

humanos, sempre sujeitos ao engano. Uma saída possível foi a de pensar o mal sob o signo da *esperança* (RICOEUR, 1988, 258). Um tema profundamente humano.

## 1.2 Sob o signo da esperança

A esperança não é um paliativo. É o resultado da relação não necessária entre o mal possível e o mal efetivo. Esta é a polaridade produtiva que ela instaura dentro da aporia do mal, onde o ponto de tensão se encontra na esperança (GREISCH, 2004, p. 748). Toda a simbólica do mal aponta para o possível, mas não para o efetivo necessariamente, é nesse vão que a esperança encontra abrigo. É um tema que lança raízes no centro da teologia querigmática. Todo anúncio da mensagem cristã se funda na esperança. Ricoeur dá ao conceito teológico uma consistência filosófica: “a lógica da liberdade segundo a esperança é a da superabundância”<sup>15</sup> (RICOEUR, 2006, p. 28). Passando pelas promessas de Israel, à ressurreição no Novo Testamento, às cartas de São Paulo onde se manifesta a economia do dom. Não é uma lógica da correspondência, pois esta não nos levaria para além da aporia do pecado original (RICOEUR, 2006, p. 105). A lógica da esperança toca a falibilidade humana, o nosso ser em construção e também nosso inacabamento.

Do ponto de vista epistemológico, a esperança não é apodíctica, mas hipotética: sua necessidade não é a da evidência especulativa, como o é para Hegel: a necessidade da esperança não é epistemológica, mas prática e existencial. Essa necessidade é imanente a uma vontade que aguarda e exige o cumprimento de seu desejo de reconciliação; essa necessidade é da razão prática, não do saber absoluto (RICOEUR, 2006, p. 114).

Em função disso um *intellectus spei* (próximo do *intellectus fidei*) deveria visar um estado de coisas tal que nos libertasse das aporias do mal. Seria como o termo final do discurso filosófico. Seu fechamento adequado seria uma mudança estrutural na ordem da razão prática (RICOEUR, 2006, p. 101). O tema da esperança inserido no tema do pecado é uma resposta às concepções fatalistas do mal, tão comum em nossa cultura, tanto religiosa quanto teológica. Este é mais um empreendimento no qual teologia e CsR podem se engajar, pois nela estão presentes significações teológicas como antropológicas.

O tema da esperança como alternativa à aporia do mal, nos permite fazer a passagem para a hermenêutica dos textos, campo onde Ricoeur mais trabalhou e desenvolveu suas intuições mais originais.

---

<sup>15</sup> Ver: RICOEUR, P. *O Conflito de interpretações*. Coimbra: Res editora, 1983, p. 391-414.

## 2 Hermenêutica dos textos

O procedimento hermenêutico que segue, tem como matéria-prima a exegese dos textos bíblicos. Esta mesma matéria sugere que o mesmo procedimento poderia ser feito com as demais textos sagrados de outras religiões, vindo a descortinar novos horizontes para a própria filosofia hermenêutica. Esta seria uma aposta válida para o trabalho comum entre teologia e CsR.

### 2.1 Hermenêutica filosófica bíblica e hermenêutica filosófica de textos sagrados

A hermenêutica para Ricoeur “é o conjunto das operações pelas quais uma obra eleva-se do fundo opaco do viver, do agir e do sofrer, para ser dada, por um autor, a um leitor que a recebe e assim muda seu agir” (RICOEUR, 1994, p. 86). Essa definição nos introduz no núcleo da hermenêutica dos textos. Os dois grandes campos de investigação que deram rosto a esta etapa da tarefa hermenêutica foram a poética de Aristóteles, com destaque para a tragédia, e os textos da exegese bíblica.

De antemão se pode prever que, na medida em que as religiões trabalham com textos, mesmo aquelas de tradição oral, e é a partir deles que teologia e CsR fazem suas pesquisas, alguma contribuição elas podem obter da hermenêutica filosófica centrada nos textos. Seja para ambas isoladamente ou para a interna relação entre elas. É o que se pretende destacar nesta seção. Mais uma vez, a exposição será sumária, visando salvaguardar a totalidade, detendo-se naqueles pontos onde a contribuição do autor que nos guia pode ser profícua para a situação em que se propõe a presente pesquisa.

Já no *Conflito de Interpretações* há uma necessária incursão pela hermenêutica dos textos, quando no contexto da *Simbólica do mal* a reflexão deve acrescentar no rol de significações a dimensão temporal, o símbolo do mal evolui conforme a experiência histórica, as significações se substituem e ao mesmo tempo se sobrepõem. Somente na narrativa mítica se introduz a noção de temporalidade, de evolução, de tensão, de drama. E se considerarmos que a Escritura traz duas narrativas<sup>16</sup> sobre a criação, conclui-se que as significações nos mitos se interpõem e às vezes se opõem. É necessário ter a visão de conjunto (RICOEUR, 1978, p. 244).

---

<sup>16</sup> Ver: Gen 1,26-31; 2, 5-25; Na narrativa bíblica da história do primeiro homem, Adão, encontram-se sinais típicos da *inteligência narrativa*, a qual aparece com toda força hermenêutica dos textos.

Tanto no caso da tragédia, tal qual a apresenta a *Poética* de Aristóteles, como no caso da exegese bíblica, trata-se de textos fundadores de civilizações.<sup>17</sup> O dito de Ricoeur a respeito de sua hermenêutica da Revelação é ilustrativo:

Minha intenção não é a de negar a especificidade do trabalho dogmático, nem ao nível eclesial, nem ao nível da ciência teológica ; eu afirmo somente o seu caráter derivado e subordinado. É porque eu quero me esforçar para me referir ao conceito de Revelação mais originário, aquele que chamei, para ser breve, o discurso da fé, a confissão de fé (RICOEUR, 1977, p. 16) (*Tradução nossa*)<sup>18</sup>.

Uma confissão de fé ou mesmo uma parábola de Jesus ainda não é teologia; mesmo que sem elas a teologia se esvaziaria. Desse discurso primeiro do crer, o filósofo vai à busca do compreender, não o conteúdo da Revelação em si, mas um método de interpretação que tome o caminho do texto e por isso é uma hermenêutica. É legítimo que o filósofo leia a bíblia enquanto filósofo. Poderia fazê-lo com o Alcorão, os Vedas ou outro conjunto de textos religiosos. Se considerarmos todo esforço intelectual de diálogo entre bíblia e filosofia feito por Ricoeur, é possível dizer que fazendo filosofia da religião, *ipsu facto*, estava fazendo CsR.

Com o passar dos anos, outros interlocutores virão enriquecer a elipse existencial de novas harmonias. Entre eles se encontra um grande número de exegetas bíblicos (Gerhard von Rad, Rudolf Bultmann, Paul Beauchamp e mais recentemente, Robert Alter et André La Coque) que atestam até que ponto a hermenêutica filosófica de Ricoeur se desenvolve em ligação estreita com a hermenêutica bíblica, que ele efetuará suas incursões mais decisivas na direção de uma filosofia da religião hermenêutica (GREISCH, 2004, p. 741) (*Tradução nossa*).<sup>19</sup>

São esses discursos das origens, ainda distantes do conceito, mesmo da filosofia da religião e da teologia, mas certamente tendendo a eles, que são geradores de significações que sustentaram a civilização ocidental. Para se sair do “fundo opaco do viver” e chegar a uma “mudança do agir” existe uma dialética, já anunciada na hermenêutica dos símbolos, da

---

<sup>17</sup> Mesmo que pouco destacados nesta exposição, Ricoeur vê na obra psicanalítica uma importante análise de nossa cultura, mediadora de toda interpretação. Ver: RICOEUR, Paul. *O Conflito de interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1988, p. 121-159.

<sup>18</sup> « Mon intention n'est pas de nier la spécificité du travail dogmatique, ni au niveau ecclésial, ni au niveau de la science théologique ; j'en affirme seulement le caractère dérivé et subordonné. C'est pourquoi je vais m'efforcer de reporter la notion de révélation à son niveau le plus originaire, celui que j'ai appelé, pour faire bref, le discours de la foi, la confession de foi »

<sup>19</sup> « Au fil des ans, d'autres interlocuteurs viendront enrichir l'ellipse existentielle de nouvelles harmoniques. Parmi ceux-ci , on trouve un grand nombre d'exégètes bibliques (Gerhard von Rad, Rudolf Bultmann, Paul Beauchamp et, plus récemment, Robert Alter et André La Coque) qui attestent à quel point l'herméneutique philosophique de Ricoeur se développe en lien étroit avec l'herméneutique biblique qu'il effectuera ses percées les plus décisives en direction d'une philosophie de la religion herméneutique. »



*pertença e da distanciação*. No pólo da *pertença* está o nosso reconhecimento das fontes que sempre nos determinarão. A *distanciação* representa o percurso feito para uma significação “tornar-se texto” e deste chegar ao leitor. Ela se afasta do sentido de “objetivação” presente nas ciências de herança moderna, pois este nos levaria longe da hermenêutica que se está propondo.

A hermenêutica, diria eu, permanece na arte de discernir o discurso dentro da obra. Mas este discurso não é dado em outro lugar senão dentro e pelas estruturas da obra. Disto resulta que a interpretação é a réplica desta *distanciação* fundamental que constitui a *objetivação* do homem nas suas obras de discurso, comparáveis a sua *objetivação* nos produtos de seu trabalho e de sua arte (RICOEUR, 1986, p. 124) (*Tradução nossa*)<sup>20</sup>.

O sentido de *distanciação* ajuda a entender o que é a autêntica *objetivação* do ser humano.<sup>21</sup> Sob este entendimento o pólo *pertença* é uma exigência intrínseca. Ele traz à baila o tema da tradição. É verdade que na epistemologia teológica a tradição ocupa um lugar único.<sup>22</sup> Mas é bom lembrar que a *pertença* a uma tradição não é prerrogativa exclusiva do catolicismo. Todas as religiões remetem a uma tradição, aos seus princípios fundadores, onde o carisma foi instaurado e solidificado. O luteranismo de hoje não é o mesmo de Martinho Lutero. Para garantir esta continuidade na diferença, só mesmo pertencendo a uma tradição. O mesmo se pode dizer de uma ciência que para justificar seus corolários, necessita remeter a algum tipo de prática já realizada, na qual ela se situa como continuadora ou renovadora. Também as CsR já fazem uma história, com tendências diversas, se impondo por força de uma tradição que procura pensar a especificidade do fenômeno religioso. Esse excursus mostra que a tradição na teologia não é totalmente estranha a outros saberes, e que, o fato de seguir uma tradição não prejudica o rigor científico, apenas o situam dentro da história. Se houver rigor, não é correto dizer que a teologia se pauta por uma tradição e as demais ciências não. O que temos são tradições distintas que não deveriam ser fator de resistência, mas de fazer brotar o *conflito produtivo*, tão característico da perspectiva hermenêutica, da qual estamos tratando.

É sob a guia dessa polaridade *pertença-distanciação* que devem ser pensadas as etapas da hermenêutica dos textos.

---

<sup>20</sup> L’herméneutique, dirais-je, demeure l’art de discerner le discours dans l’œuvre. Mais ce discours n’est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l’œuvre. Il résulte que l’interprétation et la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l’objectivation de l’homme dans ses œuvres de discours, comparables à son objectivation dans les produits de son travail et de son art

<sup>21</sup> Vale lembrar que este sentido acompanhará a hermenêutica dos símbolos, a dos textos e a da ação.

<sup>22</sup> Ver cap. II, parte I, item 2.5.

[...] a efetuação da linguagem como *discurso*, a efetuação do discurso como *obra estruturada*; a relação da *fala com a escrita* no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da *compreensão-de-si* (RICOEUR, 2008, p. 52).

Quando um discurso é situado no tempo e referido a um sujeito que fala, torna-se *evento*. O evento é o que aparece, mas o que se procura compreender é a significação nele abrigado. Num certo paralelismo com o duplo sentido do símbolo, o literal e o que ele aponta, encontra-se a polaridade entre o *evento* e sua *significação*. É esta que criativamente deve ser preservada e inovada dentro de uma *tradição*.

A significação se apresenta no *evento de discurso*, e ela permanece quando se estrutura uma *obra de discurso*, onde se supõe a identificação de um gênero, de formas literárias, de estilo e, sobretudo, do reconhecimento da comunidade. No caso da hermenêutica dos textos, a obra escrita tem um apreço maior do que a obra falada, pelas seguintes razões: a hermenêutica pode se centrar mais facilmente no texto e não no seu autor, o texto se liberta de seus destinatários primeiros e do mundo próximo que circunda seu autor e ouvintes, o texto escrito tem autonomia para projetar o seu próprio mundo e continuar falando para as gerações seguintes, pode ser colocado ao lado de outros textos e produzir significações intertextuais (RICOEUR, 1996, p. 184). Sem este lado público do texto, enquanto obra de discurso, não são possíveis recontextualizações psico-sociais do discurso (RICOEUR, 2008, p. 62). Assim, como centro de gravidade da hermenêutica dos textos está o *mundo-da-obra*. “Eu chamo com Gadamer “a coisa do texto”. A coisa do texto, eis o objeto da hermenêutica. Ele não está nem atrás do texto, como o autor presumido, nem dentro do texto, como sua estrutura, mas desdobrada diante dele” (RICOEUR, 1996, p. 186).<sup>23</sup>

Ricoeur torna a excluir do horizonte de sua hermenêutica a tarefa psicologizante de descobrir as intenções do autor, bem como diferenciá-la da tarefa típica da semiologia de cunho estruturalista, focada nas regras internas à língua. Tanto a exclusão como a diferenciação ele já havia feito na hermenêutica dos símbolos, conforme acima analisado a partir do *Conflito de Interpretações*. Esta retomada ajuda a esclarecer que a «tarefa hermenêutica, é dupla: reconstruir a dinâmica interna do texto, restituir a capacidade da obra

---

<sup>23</sup> Ricoeur, numa palavra, “estrutura”, lembra a sua crítica ao estruturalismo semiológico. Neste as significações estão circunscritas por códigos no interior do próprio texto, que se remetem uma aos outros. O texto não tem nenhuma ingerência para fora dele mesmo ou dos textos dos quais ele depende.

de se projetar para fora, na representação de um mundo que se poderá habitar » (RICOEUR, 1986, p. 37).<sup>24</sup>

Todo texto tem um referente. No caso do texto científico a referência é chamada de primeira ordem por referir-se a algo do mundo circundante, claramente identificável e, a princípio, inalterável segundo as condições do tempo, do espaço ou disposição do leitor. O texto poético não faz referência imediata a algo do mundo, por isso é que a crítica considerava-o sem um referente, exceto a emoção ou a própria linguagem. Nosso autor descobre que o referencial é dado por um conjunto de fatores, a ser cuidadosamente *decifrados* pelas informações do próprio texto. Os textos poéticos possuem uma referência de segunda ordem que não traz uma descrição do mundo, mas uma forma de *pertença ao mundo* (RICOEUR, 1996, p. 187). Trata-se do *mundo-da-obra*, situado diante do texto e para o qual o leitor é transportado no ato de leitura (RICOEUR, 1996, p. 85; RICOEUR 2008, p. 63). Nesse mundo concentra-se toda a riqueza da significação simbólica do texto, das leituras diversas que dele foram feitas, das interpretações, inclusive aquelas provenientes da pesquisa científica das fontes, das condições da narrativa, dos estudos comparados, e das significações internas ao discurso<sup>25</sup> etc. Trata-se de um mundo onde o leitor é convidado a habitar e poderia habitar (RICOEUR, 1986, p. 17).

Um dos exemplos mais ilustrativos de como o *mundo-do-texto* é construído está na exegese filosófica dos textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento, em torno à nomeação de Deus. O que se apresenta nesse trabalho é a descoberta do *mundo-dos-textos* bíblicos, o seu referente, a saber, Deus. Deus é a realidade extralinguística e extramundana apontada pelo discurso bíblico.

Assim nomear Deus, antes de ser um ato de que sou capaz, é o que fazem os textos de minha predileção quando escapam de seus autores, de seu meio de redação e de seu destinatário primeiro, quando eles desdobram seu mundo, quando manifestam poeticamente e assim revelam um mundo que poderíamos habitar (RICOEUR, 1996, p. 188).

O *mundo-do-texto* é, por assim dizer, uma realidade que me antecede e não propriamente uma realidade que eu descubro por uma análise ou reflexão (RICOEUR, 1986, p. 189). A partir daí Ricoeur dá o passo mais original. Descobre nas formas de discurso

---

<sup>24</sup> « La tâche de l'herméneutique, venons-nous de dire, es double : reconstruire la dynamique interne du texte, restituer la capacité de l'oeuvre à se projeter au-dehors dans la représentation d'un monde que se pourrait habiter »

<sup>25</sup> O estudo dessas significações Ricoeur entende por “racionalidade narratológica”, a qual se confrontará com a “inteligência poética”

(preces, hinos, legislações, provérbios, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciais) a nomeação de Deus que acontece sob tantos gêneros literários, onde a história precede o conceito<sup>26</sup>.

“Assim Deus é nomeado diversamente na narração que O conta, na profecia que fala o Seu nome, na prescrição que O designa como fonte do imperativo, na Sabedoria que O procura como sentido do sentido, no hino que O invoca na segunda pessoa [...] pressupõe o contexto inteiro das narrativas, das profecias, das leis, dos escritos de sabedoria, dos salmos, etc. O referente Deus é assim visado pela convergência de todos esses discursos parciais. Ele exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado” (RICOEUR 1996, p. 194).

Deus é nomeado pelo “o quê” do discurso, como também pelo “como”. Ou seja, pelo conteúdo e também pela forma. Sabemos que o tom de voz com o qual respondemos uma pergunta não é inocente, ele faz parte da resposta. A ponto de um “sim” poder significar um “não”. De modo análogo acontece com os gêneros literários. Deus é nomeado em cada um deles segundo um tipo de modulação que os caracterizam e os diferenciam, mas é na sua totalidade (não numérica), polifônica e harmônica, que a Sagrada Escritura apresenta-nos o seu mundo Referente, Deus. Em outras palavras pode-se dizer:

[...] não são as leis linguísticas que procuramos totalizar para nos compreendermos a nós próprios, mas o sentido das falas: relativamente ao qual as leis lingüísticas são a mediação instrumental para sempre inconsistente. Procuro compreender-me ao retornar o sentido das palavras de todos os homens, é neste plano que o tempo escondido se torna historicidade da tradição e interpretação (RICOEUR, 1979, p. 46).

As *leis linguísticas* identificam as formas literárias, mas o *sentido das falas*, que no caso dos textos bíblicos é Deus, resulta do trabalho teológico, pois só este exercício tem condições de captar a presença do todo em cada fórmula literária isolada.

No que se refere ao Novo Testamento, a agudez de espírito do filósofo diante das parábolas de Jesus nota algo singular na nomeação de Deus. Ao mesmo tempo que ela é formada pelas formas originárias do discurso da fé (gêneros literários), elas não exaurem a nomeação de Deus, mostrando assim seu inacabamento. Afinal Deus se comunica por essas formas, mas, também se esconde nelas. O episódio da sarça ardente (Ex 3,13-15) é paradigmático. Ali Deus se identifica, segundo o filósofo, anunciando sua ação, a de libertação, ou então narrativamente, identificando-se como sendo o mesmo Deus dos pais Abraão, Isaac, Jacó. Nas parábolas do Novo Testamento, percebe-se um elemento novo no

---

<sup>26</sup> De certa forma isto já foi visto com o conceito-símbolo de pecado original. Não há uma explicação racional para o conceito, mas narrativas que se sobrepõem para dar ao conceito toda carga de significação enquanto figuração do mal.

referente Deus, que é o Reino de Deus. Ao se ouvir “A quem te ferir numa face, oferece a outra...” (Lucas 6, 29a) o que resulta no ouvinte é um estranhamento. Mas, pela análise de Ricoeur, trata-se de uma “extravagância” que dá a pensar. A leitura dessa situação deve ser lida a partir de um referencial escatológico, à luz do Reino que vem, mas que já está presente. De outra parte, tal assertiva somente é inteligível como uma metáfora, pois só assim o paradoxo orienta desorientando. Entre a narrativa, a proclamação escatológica e a *lei da extravagância* da metáfora desenha-se a categoria de *expressão-limite*. Esta modalidade de expressão submete todas as formas de discurso ao seu limite, e assim o extraordinário desponta do ordinário (RICOEUR, 1986, p. 197)<sup>27</sup>.

Mas poder-se-ia julgar que a reflexão em curso, pode ser muito propensa à teologia. De fato não são poucas as pesquisas em teologia que encontraram nesses referenciais inspiração e fundamento. Quanto às CsR o número é certamente menor, exceto no âmbito da filosofia da religião, na qual o pensamento de Ricoeur tem se destacado. Mas, antes de tudo, devemos estar cientes que, independente do conteúdo, o que mais vale é a epistemologia da interpretação que subjaz à atividade hermenêutica. Sob este aspecto as CsR têm muito a oferecer de maneira efetiva na dialética *pertença-distanciamento*. Deve ser considerada com mais atenção sua contribuição no pólo da distanciamento, haja vista seu amplo leque de mobilização conceitual, capaz de circunscrever o *mundo-do-texto* dentro de seus condicionantes objetivos. Basta tomar o exemplo acima da identificação do *mundo-do-texto* na Sagrada Escritura. No Antigo Testamento, Ricoeur apontou a relevância dos gêneros literários. No novo testamento, nosso autor, salientou a função da metáfora e das *expressões-limite*. Ora, o estudo e classificação dos gêneros literários, da metáfora e das *expressões-limite* são típicos das ciências da linguagem e da literatura. Sem essa conceituação não se poderia distinguir a força de determinada expressão, ou mesmo sua mensagem.<sup>28</sup>

Por outra parte, considerando o pólo da pertença, Ricoeur defende uma idéia relacionada à história que pode ser perfeitamente expandida para as CsR : « minha tese é de que o laço da história com a narrativa não seria rompido sem que a história perdesse a sua

---

<sup>27</sup> Pode ser comparada essa “lei da extravagância” à estrutura do duplo sentido do símbolo. Literal/ordinário e excesso de sentido/extravagância. O caso da nomeação de Deus e das *expressões-limite* é um caso típico onde a hermenêutica bíblica, sendo particular, dá a pensar a hermenêutica em geral, filosófica. Diz Ricoeur “(A parábola) constitui um resumo da nominação de Deus. Através de sua estrutura narrativa, ela lembra o *primeiríssimo* enraizamento da linguagem da fé na estrutura narrativa. Através de seu processo metafórico ela torna manifesto o caráter poético da linguagem da fé em seu conjunto. Finalmente, ao unir metáfora e *expressão-limite*, ela fornece a própria matriz da linguagem teológica, na medida em que esta une a analogia e a negação na via da eminência (Deus é como..., Deus não é...) (RICOEUR, 1996, p. 197) (*Grifos nossos*).

<sup>28</sup> Muito importante se faz a classificação dos atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários.

especificidade entre as ciências humanas »<sup>29</sup> (RICOEUR, 1986, p. 18) (*Tradução nossa*). Perder tem o sentido bíblico neo-testamentário: perder para ganhar. Perder significa que as CsR, tal como a história, devem tomar a direção inversa do conceito para ir ao encontro das linguagens narrativas pressupostas na linguagem descritiva. Qual a razão desse procedimento? O mesmo filósofo explica:

« o erro dos defensores de modelos nomológicos não é tanto que eles entendem mal a natureza das leis que o historiador pode tomar emprestadas das ciências sociais mais avançadas [...] mas, sobre seu funcionamento. Eles não veem que essas leis são revestidas de uma significação histórica na medida em que elas se enxertam numa organização narrativa prévia que já qualifica os eventos como contribuição ao progresso de uma intriga (RICOEUR, 1986, p. 20) (*Tradução nossa*)<sup>30</sup>.

É necessário ir à busca dessas narrativas originárias uma vez que o material privilegiado das CsR é o texto e, em se tratando de textos das chamadas “religiões do livro”, a teologia poderia contribuir na penetração dos significados dessas narrativas fundantes. Outro aspecto dessa mesma questão Ricoeur problematiza assim:

Se, onde se registrou “historiador” leiamos “cientista da religião”, e onde se escreveu “história” leiamos “religiosa”, a comparação nos parece pertinente. As CsR não devem abrir mão de sua preciosa contribuição no delineamento do *mundo-do-texto* através da conceituação própria das ciências sociais ou literárias, por exemplo. Conscientes, no entanto, que o uso dos conceitos deve respeitar a história que os precedem, as quais dizem respeito ao seu nascimento e amadurecimento no interior de uma ciência. Desconhecer este fato pode levar a aplicações indevidas do próprio conceito.

Considere-se ainda que o material privilegiado das CsR é o texto, com frequência narrativas míticas que, antes de qualquer coisa, requerem uma decifração hermenêutica. Em se tratando de textos das chamadas “religiões do livro”, a teologia poderia contribuir na penetração dos significados dessas narrativas fundantes. Isto porque a teologia é que está mais próxima das narrativas fundadoras do cristianismo, consignadas na Sagrada Escritura, nos Padres da Igreja, nas liturgias e nos credos. Para outros textos sagrados, as CsR poderiam

---

<sup>29</sup> « Ma thèse est que le lien de l’histoire avec le récit ne saurait être rompu sans que l’histoire perde sa spécificité parmi les sciences humaines »

<sup>30</sup> « L’erreur des tenants des modèles nomologiques n’est pas tant qu’ils se méprennent sur la nature des lois que l’historien peut emprunter aux sciences sociales les plus avancées [...], mais sur leur fonctionnement. Ils ne voient que ces lois revêtent une signification historique dans la mesure où elles se greffent sur une organisation narrative préalable que déjà qualifié les événements comme contribution au progrès d’une intrigue. »

estar atentas à forma como as narrativas são lidas e interpretadas pela comunidade religiosa e pelas autoridades constituídas juntamente com a autoridade dos textos.

Mas existem ainda narrativas que estão na base de cada uma das ciências que compõem as CsR, e que podem esclarecer o porquê e o como elas foram se aproximando do tema religião. Ou de que maneira os estudos de religião foram requerendo novas abordagens. Da filologia para história das religiões, depois para a fenomenologia e a etnologia, não é somente uma questão do aparecimento de conceitos novos e de novas ciências que, por modismo ou erudição, entraram no escopo das CsR.<sup>31</sup> O próprio *mundo-dos-textos* religiosos, na medida em que narrados, destacando sua significação, solicitam um conceito novo, então uma nova ciência começava a fazer parte do escopo das CsR para preencher aquele campo de significações que as ciências então estabelecidas não davam conta. Uma significação é primeiramente narrada e depois objetivada no conceito. Da mesma forma se pode dizer da história da teologia. Novos contextos históricos são narrados, a fé percebe ali uma densidade de significado (presença de Deus que é o *mundo-do-texto* bíblico) e aí sim, pede à teologia que vai se enriquecendo com diversas abordagens a partir de um alargamento de significação do *mundo-do-texto*, a princípio abordado narrativamente.

Este é o sentido de dizer que toda ciência, em especial a teologia e as CsR, por lidarem com textos e símbolos, tem uma base narrativa, onde moram as significações e o *mundo-do-texto* é desenhado. Em torno a essa base as CsR podem formar um corpo epistemológico consistente e interdisciplinar, da mesma forma se relacionando positivamente com a teologia. Esta é a condição para um feliz entendimento no nível conceitual, sobre o qual falaremos mais adiante.

Se algum tipo de comparação deve haver entre religiões, seguindo a tradição dos estudos de religião comparada, ela deve se dar em torno a esse centro, o *mundo-da-obra*, pois este é o dado mais « objetivo » em termos de significação de um texto. Se há algum tipo de aproximação entre teologia e CsR sob o aspecto epistemológico, o fundamento se encontra no centro de gravidade do texto. Ele é a garantia de que o diálogo versa sobre o mesmo assunto, mesmo que ele possa ser visto sob ângulos distintos, ao modo da polifonia de Deus nos textos bíblicos. Enfim o *mundo-do-texto*, uma vez que se mostra habitável para novas significações narrativas, em ato contínuo passa a ser também passível de ser submetido a novas conceituações.

---

<sup>31</sup> Ver cap. I, item 1.

São muito comuns nos textos de periódicos de CsR no Brasil pesquisas a respeito do protagonismo das igrejas em tempo de ditadura militar. Um período conturbado, repleto de narrativas ainda não totalmente exploradas. Seja qual for a conceituação que se recorra, da psicologia da religião, da antropologia da religião, da filosofia da religião, etc., não se pode ignorar que a sustentação das análises conceituais são as histórias, os dramas, mais que vividos, narrados, significados e ressignificados na história pessoal e social. Esta é a significação que é transmitida para o conceito. E, sem o conceito, as significações correm o risco de se dissiparem e as narrativas não passarem de casos isolados. As CsR têm pois um importante protagonismo na construção da história das igrejas no período da ditadura. O teólogo, também de posse dessas narrativas, contribuiria com a inteligência da fé.

Existe, segundo nosso autor, uma hermenêutica em geral, filosófica, e as hermenêuticas particulares, como a teológica e a jurídica. Ora, se a hermenêutica filosófica dos textos bíblicos revelou-se como um caso muito particular de hermenêutica geral, é porque através dela se descobriram regras para a hermenêutica geral. Não poderia suceder o mesmo com a hermenêutica filosófica dos textos sagrado de outras tradições religiosas? Pode ser dito que a experiência de Ricoeur com a exegese de textos bíblicos foi uma experiência piloto e, como tal, não é única. Ela se abre a outras hermenêuticas possíveis, ela reserva um potencial que pode ser atualizado pelas CsR e pela teologia, trabalhando juntas ou em separado.

Não se pode garantir que nos textos sagrados, comumente pesquisados pelas CsR, poderá se encontrar, da mesma forma, o *mundo-do-texto ou as expressões-limite*. No entanto, tomando como lei geral que o sagrado, tanto na bíblia como nas religiões, é inominável, não se deixa dominar por uma linguagem, então poderia se encontrar nos textos das religiões expressões próximas das *expressões-limite*.<sup>32</sup> Isso poderia nos fazer pensar numa possível polifonia do sagrado, tomando em conta a pluralidade de nomeações dentro de uma mesma tradição religiosa, tais como os noventa e nove nomes de Alá no livro sagrado do islã: o Alcorão. Contudo, bem antes disso, até mesmo de aplicar o conceito de “sagrado”, será necessário ir ao encontro das narrativas primevas. São elas que nortearão as similaridades e as diferenciações.

A aproximação de fontes teológicas foi feita em vista de fazer emergir uma epistemologia da interpretação e não em função da mensagem. O conteúdo vale apenas por

---

<sup>32</sup> É oportuno lembrar R. Otto, fenomenólogo e teólogo em célebre definição do sagrado como mistério fascinante e tremendo. Não poderia ser esta uma *expressão-limite* também? O pesquisador partiu de narrativas, a associação de idéias contrastantes remete ao sentido metafórico. Há ainda um caráter de definitivo no fascínio irresistível e no temor de uma autoridade com poder. Todo esse conjunto de significações estão sendo levadas ao seu limite. Ver cap. 1, item 1.3.2.



suas características enquanto texto. No caso do teólogo, sua aproximação da exegese visa justificar a fé diante da razão, portanto o conteúdo é importante. Segundo Greisch os textos fundadores da fé cristã mostram uma perspectiva particular situada, mas que contém em si a chave de acesso para outros textos considerados sagrados. (GREISCH, 2004, p. 813). O que estamos cogitando, e poderia ser um campo de investigação, é se o inverso não seria igualmente verdadeiro. Textos sagrados poderiam oferecer chaves para a leitura bíblica? Neste ponto geraria uma zona de trocas importantes entre a teologia e as CsR. E existem muitos deles já analisados por cientistas da religião, mesmo antes de se reconhecê-los como tais. A leitura que Max Weber, E. Durkheim, Karl Marx, M. Eliade, R. Otto, Freud e K. G. Jung fazem da religião são distintas. São válidas para a teologia, porque mostram aspectos da religião ou da experiência de fé que pode sujeitar leituras autoritárias ou subservientes, ideológicas ou ingênuas. Situações que devem balizar o discurso teológico consciente das repercussões não religiosas que o discurso religioso pode engendrar.

O próprio discurso teológico e o discurso das CsR podem ser classificados como tipos de gêneros literários. E como acima foi mostrado, as formas de discurso não são ornamentos inocentes. Será que os discursos da teologia e da CsR nomeiam Deus ou o sagrado da mesma forma? Como acontece a recepção desses textos para as comunidades crentes? Elas se reconhecem neles? Certamente que o discurso teológico explica a religião, e sobretudo a fé, incrementando-a. O discurso das CsR explica a religião, acrescentando maior conhecimento sobre o ser humano, o *homo religiosus*. São discursos independentes que, no caso brasileiro, a sua devida articulação tem proporcionado uma teologia mais inserida em outras formas de viver a “fé”. E da parte das CsR tem oportunizado o contato com uma hermenêutica que o próprio religioso faz de si, não vem de fora.

## **2.2 O protagonismo do leitor**

O *mundo-do-texto*, não é recebido passivamente pelo leitor, mas é também recriado a partir de suas experiências e do seu acolhimento com simpatia e imaginação (RICOEUR, 1996, 198). Isso faz compreender a diversidade de leituras que um mesmo texto pode proporcionar. A *expressão-limite*, encontrada na leitura de uma parábola que dá a força de expressão de um mundo, pode corresponder a algum tipo de *experiência-limite* vivida pelo leitor, provocando-lhe uma mudança de vida sugerida pela *expressão-limite*. Isto exige do leitor as mesmas habilidades requeridas na composição da obra. A começar por se situar na

mesma tradição de leitura da obra, ou seja, na polaridade *pertença-distanciação*. Uma boa leitura impele o leitor a uma nova *compreensão de si* e à consequente mudança de vida. Isto é típico da linguagem religiosa enquanto linguagem poética (RICOEUR, 1996, p. 200), captada especificamente na linguagem bíblica, mas não exclusivamente. Insistimos, em função da importância desse dado para essa pesquisa: a bíblia é concebida como uma obra importante de cultura, um “clássico”, para usar uma terminologia de D. Tracy. E o estudo particular de um clássico religioso, seja ele qual for, trará elementos que podem orientar o estudo dos demais clássicos. Por este motivo, o empreendimento epistemológico de Ricoeur não se altera por conta do conteúdo bíblico. É o que relata um de seus expressivos comentadores:

[...] quanto mais aprofundarmos nosso conhecimento de um texto sagrado particular – nesse caso trata-se da Escritura santa judaica e cristã -, mais aumentaremos nossas chances de melhor compreender o que se deve entender por « texto sagrado » em geral, e, correlativamente, de abordar os textos sagrados de outras tradições religiosas pelo viés de sua própria hermenêutica, lá onde ela existe (GREISCH, 2004, p. 803) (*Tradução nossa*)<sup>33</sup>.

A leitura da “Escritura santa judaica e cristã” tem valor em função da qualidade dessas escrituras enquanto texto. E para saber quais textos merecem um tipo de leitura tal qual Ricoeur depositou nos textos bíblicos, para daí obter conhecimento a respeito da hermenêutica de textos em geral, conforme acima já foi sugerido, há que ter presente os “velhos textos que continuam a instruir e a ajudar as novas gerações de mortais a viver em conjunto e a compreenderem-se mutuamente” (RICOEUR, 2006, p. 99). Por isto, faz-se necessário à leitura, a inserção mínima na tradição, na história, no contexto imediato, na atenção ao *mundo-do-texto*. Isto pressupõe que o primeiro passo epistemológico da hermenêutica diz respeito à capacidade do hermeneuta de situar-se na linha espaço-temporal do texto. Este tema é particularmente importante para as CsR e teologia. Conforme foi dito acima, a hermenêutica da qual estamos tratando não é neutra, mas comprometida. Prosseguindo com a resposta, agora na pena de Greisch, existem critérios a respeito da autoridade textual, que anunciam sua aptidão hermenêutica: (1) textos que a própria comunidade lê e aos quais recorre; e daí (2) a crença na superioridade de tais obras; (3) as tradições, comentários, escolas que se formam

---

<sup>33</sup> « plus nous approfondirons notre connaissance d'un texte sacré particulier – en l'occurrence il s'agit de l'Écriture sainte juive et chrétienne - , plus nous augmenteront nos chances de mieux comprendre ce qu'il faut entendre par « texte sacré » en général, et, corrélativement, d'aborder les textes sacrés d'autres traditions religieuses par le biais de leur propre herméneutique, là où elle existe »

em torno à obra; (4) atenção à concomitância entre a gênese da autoridade de um cânon e a gênese da instituição que a constitui (GREISCH, 2004, 741).<sup>34</sup>

É sabido que as Igrejas cristãs que leem e interpretam seus textos poeticamente, também são transformadas constantemente por eles. O mundo dos textos bíblicos é uma interpelação constante para a mudança de vida. E a vida é uma interpelação para compreensões renovadas do texto bíblico. A América Latina e o Caribe são as principais testemunhas disso. E esta é a dimensão que faz com que a teologia que aqui se faz exerça fascínio de teólogos e teólogas do mundo inteiro. É a típica leitura bíblica que se tem procurado fazer nas Comunidades Eclesiais de Base.

O que parece ser alvo de polêmicas é essa inserção mínima na tradição do texto a ser interpretado. Esta postura epistemológica parece contrária à objetivização que as ciências de cunho mais positivista exigem, enquanto aqui, a hermenêutica defende uma continuidade entre interpretante e interpretado. Para a teologia, esta postura não causa nenhum estranhamento, pois como ciência da fé se constrói a partir da fé.<sup>35</sup> Mas, pelo menos para alguns setores das CsR esta postura viria na contra-mão da cientificidade<sup>36</sup>. De qualquer maneira, supondo um fenômeno religioso ligado ao cristianismo, existirá uma diferença entre o grau de inserção do(a) cientista da religião no fenômeno religioso que se põe a pesquisar e do teólogo(a) que pesquisa o próprio cristianismo. Este também é um fator que pode gerar leituras diversas e, por vezes, conflitantes.

Não se pode exigir do(a) cientista da religião uma atitude de fé, tampouco do teólogo cristão quando lê textos fora de sua tradição. Essa é a razão para que a leitura seja feita em *imaginação e simpatia*. Esta é a atitude mínima necessária e que poderá variar segundo o sujeito intérprete e o objeto interpretado. Isto significa: um engajamento pessoal mínimo entre sujeito e objeto como condição de uma hermenêutica válida. E como a finalidade da hermenêutica é a alargar a *compreensão de si* (do si-mesmo pessoal e do si-mesmo comunitário), abrindo novas possibilidades de ação, a leitura que faz a sociologia da religião de um texto cristão não é mais nem menos valiosa do que aquela feita pela teologia, desde que

---

<sup>34</sup> O último critério contribui para esclarecer o ponto sobre a autoridade eclesiástica, posta como elemento da epistemologia cristã católica, no segundo capítulo. A autoridade emerge junto com a autoridade dos textos. Aquele(a), que melhor se situa na tradição dos textos é digno de autoridade. Mesmo sabendo que este critério nem sempre prevaleceu é ele que a comunidade quer reconhecer. Ver cap. II, parte I, item 2.6.

<sup>35</sup> Ver cap. II, parte I, item 2.1.

<sup>36</sup> A distanciação que se dialetiza com o pólo da pertença na hermenêutica é diferente da objetivização, comum ainda nas ciências humanas. Distanciação é o próprio processo de tornar-se texto, enquanto que a objetivização supõe um afastamento do objeto a ser pesquisado, na pretensão de neutralidade valorativa.

cumpra as exigências supramencionadas. Certamente que o *mundo-do-texto* pode ser extraído a partir de uma reflexão comum entre teólogos(as) e cientistas da religião, em seus lugares epistemológicos distintos, mas a *compreensão de si* tomará caminhos próprios e condizentes com a ciência interpretante.

Estes procedimentos da fenomenologia hermenêutica distam daqueles adotados por Gerardus Van der Leeuw, segundo Greisch (GREISCH, 2004, p. 814). O conhecido fenomenólogo da religião parte de imediato de uma fenomenologia do sagrado e aplica a categoria de sagrado a um determinado número de fenômenos. Ricoeur primeiro identifica a obra de discurso, ou seja, certifica-se de que está diante de um texto, considerando os critérios acima listados. Então segue com os procedimentos para se reconhecer um texto como sagrado: (1) Examinar as diferentes etapas da formação do canon e do tornar-se texto, fazendo-se autoridade. (Dialética do evento e do sentido); (2) Caracterizar as formas literárias. (3) Identificar o “mundo do texto” e a dialética configuração e refiguração que torna possível o trabalho de leitura. (4) Caso esses critérios apontem para o sagrado, então o texto é um texto sagrado. É como se o próprio texto dissesse qual é a sua natureza, religiosa ou não. Van de Leeuw parece tomar o caminho curto indo direto ao vivido sem a via longa mediada pelos textos. Não se deveria fazer a classificação de fenomenologia da religião antes da leitura dos textos. Por isso Ricoeur insiste nas narrativas. É chegado o momento de entender um pouco mais a razão pela qual nosso pensador valoriza tanto as narrativas.

### 2.3 Sob o regime do tempo e da ação

Muitas leituras são possíveis da hermenêutica de Ricoeur, em função de suas multirefexas. Entre elas está a consideração da dimensão da ação no tempo. São as narrativas que têm esta capacidade de representar o tempo e ultrapassar o tempo, sujeitas a reinterpretções que as mantêm sempre vivas, interpeladoras de homens e mulheres de todos os tempos e lugares. Esta característica que Ricoeur percebe na tragédia procura-a em outros tipos de narrativas, conforme já vimos o caso da hermenêutica dos textos bíblicos. Também o historiador faz uso de violências, de perplexidades, de anacolutos para poder exercer com maior fidelidade o exercício da história (RICOEUR, 1994, p. 72). Neste ponto que Ricoeur distingue três tipos de temporalidades que, articuladas, fazem da leitura um processo criativo.

Ricoeur instaura uma relação circular entre três historicidades: *o tempo escondido dos eventos fundadores; a interpretação viva do seu sentido por uma tradição constituinte; a apropriação incessante da tradição constituída*

*que confere à hermenêutica uma dimensão profundamente histórica* (GREISCH, 2006, p. 772) (*Tradução nossa*)<sup>37</sup>.

O tempo escondido corresponde ao tempo da experiência, já citado como “fundo opaco do viver”. Esse é o tempo em que a hermenêutica de Ricoeur renuncia ao acesso imediato, mas não ignora sua significação. Sua reflexão mais detida fica por conta do tempo da “interpretação viva do seu sentido por uma tradição” onde “[...] o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa se esboça os traços da experiência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 15).

Ricoeur se convence de que a forma narrativa é a única que pode inserir a dimensão temporal na forma de texto, ao mesmo tempo, fazer o retorno para o campo da ação. Este retorno é decisivo, caso contrário seria uma interpretação circunscrita ao interior da linguagem textual. Há que se mostrar, portanto, que “existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma forma de necessidade transcultural” (RICOEUR, 1994, p. 82).<sup>38</sup> Este é o papel da tradição: manter as significações que brotam da opacidade de uma ação inicial, resgatadas na forma de texto, sendo assim objeto de uma hermenêutica.

Sua fonte de pesquisa para este empreendimento foi uma das narrativas fundadoras de nossa cultura, a tragédia segundo apresenta Aristóteles na sua *Poética*. Desta obra são extraídos dois conceitos fundamentais que se tornam termos-chave da fenomenologia-hermenêutica: o primeiro conceito é o de *muthos*, que significa “a arte de por em intriga” ou *agenciamento dos fatos* numa narrativa, congregando-os de modo a formar um corpo textual, uma obra. O segundo é o termo *mimesis*, que significa representação, ou seja, a capacidade da narrativa de representar a ação no tempo (RICOEUR, 1994, p. 85).

Assim, o pensador que nos guia, designa como mimese I<sup>39</sup> o nível do tempo prefigurado, em que se destacam as condições prévias à narrativa. Faz referência ao que precede a composição poética. É esta ação que será objeto da mimese II, através da tecitura da intriga. Pouco se pode dizer da ação prévia à composição da intriga, pois ela toca no drama de

---

<sup>37</sup> “Ricoeur instaure une relation circulaire entre trois historicités : *le temps caché des événements fondateurs ; l’interprétation vivante de leur sens par une tradition constituante ; l’appropriation incessant de la tradition constituée que confère à l’herméneutique une dimension foncièrement historique* »

<sup>38</sup> Uma reflexão próxima a esta encontra-se na hermenêutica dos símbolos, quanto ao caráter sincrônico e diacrônico dos signos no estruturalismo.

<sup>39</sup> “Por outro lado, o conceito de atividade mimética (*mimese*) colocou-me no caminho da segunda problemática, a da imitação criadora da experiência temporal viva pelo desvio da intriga.” (RICOEUR, 1994, p. 55)

uma existência no passado e que somente conhecemos textos da história. Mas aí reside um importante elemento para uma inovação poética exitosa, dentro da tecitura da intriga. A pré-compreensão do mundo e da ação no tempo.

A ação possui um dinamismo, pois pede para ser narrada e, em alguns casos, exige. Para fazê-lo, preservando sua significação no tempo, há que se ter habilidade para a inovação poética. Não é possível inovar sem uma pré-compreensão do mundo e da ação e a capacidade de simbolizá-las (RICOEUR, 1994, p. 88). Essa pré-compreensão que pode ser chamada de *compreensão prática* reúne elementos constantes e variáveis numa totalidade significativa (RICOEUR, 1994, p. 89). Todos esses elementos devem ser comuns entre o narrador e seu auditório (como se tivessem que falar a mesma língua), ao narrador cabe acrescentar elementos discursivos que possam dar rosto à narração (RICOEUR, 1994, p. 90), como articulação entre regras de sincronia e ordem diacrônica da história. Os termos típicos da ação passam a ter significação narrativa com a disposição dos agentes no seu fazer e ao seu sofrer associado às circunstâncias de tempo.

Esta pré-compreensão é compartilhada com a comunidade dos possíveis leitores e é apreendida na própria prática da linguagem comum. Trata-se de uma estrutura existencial (antropológica) que supõe competências referentes ao simbolismo da ação, portadoras de caracteres temporais, donde “vem a própria capacidade da ação de ser narrada e talvez a necessidade de narrá-la” (RICOEUR, 1994, p. 85).

A pré-compreensão pressupõe ainda que o conhecimento das regras de tecitura da intriga correspondem aos termos pelos quais se designa a ação, ou seja, a linguagem narrativa deve ser correspondente à linguagem da ação. Isto significa que ao “compreender uma história, compreende-se também a linguagem do “fazer” e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas” (RICOEUR, 1994, p. 90). E este é um saber compartilhado, implícito e não verbal. Desde esse primeiro nível da mimese I, a poética implica uma ética, uma vez que não só os agentes, mas também os caracteres podem ser representados como nobres ou vis. Não existe neutralidade ética, mesmo na poética (RICOEUR, 1994, p. 94).

A *mimese II*, ou mimese-criação, é o momento mais denso em que o tecelão de intrigas faz uma imitação da prática, e aqui entra sua habilidade de criação, capacidade de tocar a sensibilidade dos possíveis leitores ou auditores, manter um linha de coerência com os fatos da história e a coerência ética. Juntar a concordância discordante da tragédia com uma lição de vida. *Mimese II* inaugura o reino do “*como se*”: “O artesão de palavras não produz coisas, mas somente quase-coisas, inventa o “como-se,” ele “instaura a literariedade da obra

literária” (RICOEUR, 1994, p. 76). É este reino que dá força de realidade à criatividade na tecitura da intriga. Aquilo que antes figurava como pré-compreensão na mimese I, agora é atualizado na capacidade de configurar uma história tirada de uma simples sucessão de fatos e/ou personagens. Através da combinação de elementos forma-se a concordância-discordante,<sup>40</sup> típica da tragédia. Isto quer dizer que, apesar do fim trágico ameaçar a coerência da narrativa com o lamentável, o infortúnio, o “agenciamento dos fatos” oportuniza o aprendizado. A história pode ser seguida e concluída no meio de uma sequência infinita de acontecimentos (RICOEUR, 1994, p. 102). Isto é possível devido ao recurso de efeito surpresa, o uso de anacolutos, que fazem o acaso parecer proposital. Na vida a inversão do concordante em discordante arruína a concordância, na intriga trágica esta inversão viabiliza o aprendizado por causa do caráter dinâmico da intriga, é “como se” fosse a vida. Por isto que a hermenêutica, segundo nosso autor, tem a predileção por textos narrativos, desta vez em função da dimensão temporal que lhe é inerente (RICOEUR, 1994, p. 85). Assim como se preserva a significação do evento de discurso, o tempo da narrativa faz o mesmo papel podendo articular a passagem da significação passada na presente e para a futura.

Entre os elementos episódicos reunidos pelo ato configurante de tecer a intriga, reúnem-se também elementos racionais, intuitivos, engendrando um tipo de “inteligibilidade mista” na tecelagem da intriga onde destaca o papel da *imaginação produtora*, capaz de produzir esquemas em consonância com a tradição, por exemplo, da tradição ocidental plasmada sob esquemas da filosofia e teologia. Mas os esquemas, que implicam também a forma, o gênero, e o tipo, são frutos da *imaginação criadora*. O esquema dá as regras, como a gramática, mas o que se pode criar dentro do círculo de regras gramaticais é infinito. Inclusive se questionar as próprias regras gramaticais (RICOEUR, 1994, p. 110).

A *mimese III* é o ponto de chegada da composição poética, ou seja, o espectador ou leitor. “A narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer em *mimese III*”, numa clara identificação da tarefa hermenêutica com o ato de narrar, que nesta parte chega ao seu termo, depois de integrar a dimensão temporal (RICOEUR, 1994, p. 111). Neste terceiro momento da mimesis é que se põem à prova as habilidades exigidas no segundo momento composição. Como a *mimese II* não é constituída por uma técnica, mas uma sabedoria prática, sua verificabilidade é a *posteriori*. Assim, o poder de refiguração é quem conduz do ponto de partida ao ponto de chegada (RICOEUR, 1994, p. 76). Entra em

---

<sup>40</sup> Próxima da “concordância discordante” está a “lei da extravagância” que Ricoeur encontrou nas parábolas de Jesus. O efeito é o mesmo: surge o extraordinário do ordinário, ou vice-versa. De qualquer forma o aprendizado para a vida acontece por vias contrastantes.

cena o leitor. Se o ético, o poético e o histórico foram bem articulados na *mimese II*, isto repercute na verossimilhança do texto na sua recepção pelo leitor. Contribuem a coerência dos fatos e a inserção dentro de uma tradição. A recepção dos leitores é fator associado que faz crescer a verossimilhança. Na *mimese III* “a narrativa tem seu sentido pleno quando é restituída ao tempo do agir e do padecer” (RICOEUR, 1994, p. 110), uma vez que “[...] o fazer narrativo re-significa o mundo na sua dimensão temporal, na medida em que contar, recitar, é refazer a ação segundo o convite do poema” (RICOEUR, 1994, p. 124). A leitura é uma atividade poética e criadora, pois preenche as lacunas deixadas pelo texto escrito. A obra não estaria terminada se não fosse lida. Assim, o tempo configurado com e pela exposição de sua significação (*mimese II*), pode ser refigurado pelo leitor (*mimese III*). Então, acrescentando o tempo prefigurado dos eventos fundadores, no ato da leitura três temporalidades se encontram. A unidade desses tempos permite que uma obra seja sempre lida e atualizada, podendo intervir na vida e ação dos seus leitores. Se a narrativa não permitisse a intercessão de temporalidades, a obra do passado não teria poder algum sobre os leitores presentes, se é que teria leitores, ou então, permitira apenas uma repetição infinita.

Por fazer a ligação entre tempo e ação, a narrativa poética encontra-se com a ética, tanto na tecedura da intriga quanto na sua leitura transformadora, ambas são atos da liberdade e da criatividade humanas. O agenciamento dos fatos não é neutro, isto se verifica pelo destaque dado a um personagem, ação ou situação, que juntos poderão construir uma significação que chegará ao leitor, motivando-o a esta ou àquela ação. O leitor, por sua vez, age, a convite da narrativa poética. Apesar de que não está obrigado a aceitar o que o poema sugere. Contudo, o que é experimentado pelo leitor foi construído na obra, não necessariamente por intenção do seu autor, mas pelo *mundo-do-texto*.

Depois de percorrer algumas delimitações restritivas da poética aristotélica, Ricoeur conclui para sua hermenêutica, que a narrativa é uma imitação da ação dos personagens, e não dos personagens em si. A ação vai além dos personagens, pois implica uma disposição dos fatos que não depende dos personagens exclusivamente. É comum nas narrativas bíblicas que pessoas de caráter duvidoso, ao se encontrarem com Jesus, executam ações nobres. Uma prostitua que faz um gesto de reverência e reconhecimento do Mestre, um cobrador de impostos que deixa tudo e O segue de imediato. O que vale não são os personagens, mas as suas ações. E até há um objetivo próprio da intriga, surpreender o leitor com as atitudes louváveis de personalidades de comportamento duvidoso. A exploração desses contrastes tem um efeito sobre o leitor. Esses contrastes é que levam o leitor a um aprendizado (prazer). Não



dá para dizer que é coisa circunscrita a um certo tempo como uma narrativa de história cronológica, tampouco que se trata de virtudes de um personagem que foi agraciado com tais ou quais habilidades. Na verdade não se fala aqui propriamente de uma lógica, pois é uma inteligibilidade apropriada ao campo da práxis e se aproxima da *phronesis* (RICOEUR, 1994, p. 66). A “lógica” prática da intriga põe em evidência, não os episódios, que como já se diz são episódicos, mas a intriga que os conduzem a um termo final. Essa intriga é o que se aprende com as leituras das narrativas, e é um aprendizado prático.

Voltamos a uma questão já feita: toda essa exposição parece bem de acordo com a exegese bíblica cristã e a hermenêutica teológica. Nelas, há muito que se busca atualizar os textos na vida do fiel e a contribuição de Ricoeur vem ratificar o esforço de tornar viva a Palavra de Deus. O potencial transformador dos textos teológicos é inegável. Não quer dizer que a transformação seja sempre a melhor.

A obra de Ricoeur é um convite para que as CsR recuperem sua tradição constituinte, composta por uma ou mais narrativas, e em particular, como cada ciência foi se agregando ao complexo das CsR. Outro aspecto, diz respeito aos critérios usados para escolher em que tipo de pesquisa e de objeto se fará investimento intelectual. Aí também se encontrarão narrativas que simplesmente contam como foi, sem o poder de explicar por via de um discurso lógico racional a escolha feita. São estas narrativas que darão dinamicidade aos conceitos.

Mas as CsR lidam também com textos religiosos, a maioria deles são textos fundadores, isto é, textos lidos por comunidades religiosas que interpretam e se interpretam através deles. Para um cientista da religião interpretar esses textos é necessário fazer parte, minimamente, do horizonte de pré-compreensão daquela tradição. Esta é certamente uma atitude mais difícil. No entanto, acolher os textos numa leitura com imaginação e simpatia demonstra a aptidão hermenêutica mínima de fazer a síntese produtiva entre o tempo primevo da ação, o tempo da significação e o da atualização.

A atitude de fé inicial na teologia tem um correspondente para a hermenêutica de outros textos que é o acolhimento com imaginação e simpatia. Para o(a) cientista da religião que não assume uma atitude confessional, ou para o teólogo convidado à leitura e interpretação de textos que não competem à sua tradição de fé, ser-lhes-ia necessária a atitude de acolhimento com imaginação e simpatia para se colocar, da melhor maneira possível, na mesma linha da tradição religiosa que se dispõe a pesquisar.

Portanto, a leitura científica objetivante ou leitura fundamentalista não são compatíveis com a atitude hermenêutica. São manipuladoras do sentido, e somente são

possíveis porque o sentido que se quer dar existe previamente ao texto (RICOEUR, 1986, p. 27). São leituras onde o sujeito se impõe sobre o texto e não há uma auto-interpretação ao convite do poema. Não menos danosa é a leitura literal. Nos três casos a mimese se torna, verdadeiramente uma imitação. Não há tríplice mimese, pois não há temporalidades distintas. O tempo, neste caso, fica paralisado no sentido literal do texto e da mesma forma a ação. Teríamos uma leitura unívoca, anti-poética, a qual poderia se desdobrar numa ação anti-ética, pois poderia ser incompatível com os tempos atuais.

Poderiam as CsR exercer aí um papel libertador intervindo de forma crítica, a partir de um leitura do texto, ao modo de Ricoeur. Considerando suas camadas primevas de sentido, identificando o *mundo-do-texto*, aplicando a conceituação coerente com essas significações<sup>41</sup>. Há indicativos promissores que dentro de um programa de pós-graduação em CsR, onde também estaria alocada a teologia, poderiam ser mais ousadas e contínuas a leitura comum de textos clássicos das tradições religiosas. Pode mesmo se configurar uma tradição de leitura científica de textos fundadores das religiões, sujeita a refiguração por outros leitores dentro e fora das respectivas tradições. Este seria um campo de trabalho comum do qual se pode esperar bons frutos.

### 3 Linhas transversais

Não se deve entender o termo transversal no sentido técnico. Trata-se um problema que nasceu dentro do âmbito pedagógico educacional e se alastrou para todos os campos do saber, e tal como a interdisciplinaridade, é um tema muito apreciado pela CAPES. Neste momento queremos apenas evocar algumas constantes que perpassam o pensamento de Ricoeur. Como se pode notar, não se falou ainda da hermenêutica da ação. Este tema foi deixado tratar segundo o título acima. A ação, assim como a compreensão de si, a inteligência narrativa, bem como os binômios crer-compreender e explicação-compreensão, formam linhas de força que atravessam toda obra de Ricoeur, trazendo novas contribuições para a relação teologia e CsR.

---

<sup>41</sup> Ver: SALLES, Walter. O “mundo do texto” e a construção da identidade religiosa no islamismo. *Teocomunicação*. Vol. 40, n. 3, 2010, p. 358 -377. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo> Acesso em 04/11/2016. Uma pesquisa que se encaminha na direção da proposta feita.

### 3.1 Compreensão-de-si

A primeira linha transversal da epistemologia da interpretação de Ricoeur inicia na “existência perdida” do autor e culmina na “existência significada” do leitor. Este retorno à existência é o que se refere a *compreensão-de-si* (GREISCH, 2001, p. 19). É nesse momento também que a poética se junta à ação: na intersecção de dois mundos: o mundo do leitor e o mundo do texto. Exigindo do primeiro que se posicione, se afirme, confirme ou revise seus valores e enriqueça o texto com novas significações a partir de uma renovada *compreensão-de-si*. Esta presença do *si* traz para dentro da tradição hermenêutica a tradição reflexiva da filosofia (GREISCH, 2004, p. 743). Já houve oportunidade de mostrar acima, no *Conflito de Interpretações*, a necessidade da hermenêutica, que possibilita pensar o “si” nas obras que concorrem para o seu existir. Esta reflexão chega à hermenêutica dos textos sob a forma de *apropriação do mundo-do-texto*, a compreensão e transformação de si. Para nosso autor, compreender significa compreender-se (RICOEUR, 1978, p. 17).

Esta realidade é um lugar comum na teologia, uma vez que o(a) teólogo(a) é, antes de tudo, alguém que se compreende pela mediação de um texto, de uma Palavra que muda a sua vida, e que, uma vez apropriada, pode ver ampliado seu horizonte de significação. Como seria para as CsR, onde as leituras são diversas e as apropriações também diversificadas, por exemplo: da sociologia da religião, da geografia da religião, da antropologia da religião, e assim sucessivamente? Resultaria então em diversas consciências-de-si multidirecionadas?

Desde Max Müller até os dias de hoje fizeram-se necessárias várias abordagens no estudo das religiões. Em algum momento os estudiosos da religião deixavam de ser sociólogos, psicólogos, historiadores da religião para agregarem nas respectivas *compreensões-de-si*, outra disciplina. Esta operação agrega à consciência algo de novo, podendo ser esta a origem da consciência de cientista da religião. Normalmente por perceberem a insuficiência de sua apropriação diante das significações múltiplas do *mundo-do-texto* religioso. Então o que une e dá identidade aos(as) cientistas da religião, é ter agregado à *compreensão-de-si* a insuficiência de sua leitura quando se trata do fenômeno religioso.<sup>42</sup> Por isso que estamos chamando de consciência da insuficiência. Constata-se uma dupla renúncia: a primeira, a de uma consciência de si imediata comum a toda interpretação. E a segunda, a renúncia ao saber conclusivo da própria leitura quando o assunto é religião. É

---

<sup>42</sup> Na hermenêutica do pecado original, Ricoeur também constata uma inacabamento das interpretações parciais que atravessam o conceito-símbolo.

isto que podemos ler na história das CsR, onde os saberes se sobrepõem, interpõem, opõem ampliando sempre mais o leque de leituras possíveis.<sup>43</sup>

Outro aspecto digno de nota quanto à *compreensão-de-si* é: dito negativamente, não se pretende compreender melhor o texto na interpretação, mas compreender-se melhor e mudar o agir no ato de compreender um texto. Este é o “para quê” de toda interpretação, não importa qual seja a ciência interpretante. Isto desloca o debate a respeito da “melhor interpretação” do texto para a capacidade de cada ciência de se deixar interpelar pelo texto, se transformar e transformar o mundo à sua volta, a convite do texto.<sup>44</sup> Não é somente a teologia que está autorizada a ler os textos bíblicos. Não obstante ela possa orientar a leitura para que não resulte em arbitrariedades. Assim, textos teológicos podem provocar nova *compreensão-de-si* no sociólogo e vice-versa.

Não resta dúvida que temos aqui um grande desafio epistemológico para as CsR. Promover, mobilizar e consolidar uma leitura em que as leituras entrecruzadas, superpostas, interdisciplinares provoquem novas *compreensões-de-si*. Um cientista da religião, além da consciência de sua insuficiência, deveria ser o resultado das múltiplas leituras interpretantes das ciências particulares que compõem as CsR, inclusive a leitura teológica. E isto deveria ser refletido nas áreas de concentração, linhas de pesquisa, projetos, etc., dentro de um programas de pós-graduação em CsR.

Então quando se pergunta qual a diferença em fazer uma pesquisa sobre o fenômeno religioso num departamento de psicologia, por exemplo, e num departamento de CsR, a resposta deve ser. No primeiro a prioridade é do método, segundo a epistemologia da psicologia. No segundo a prioridade é do objeto, segundo a epistemologia ou epistemologias que o fenômeno exigir no delineamento da situação. No departamento de psicologia a interdisciplinaridade é acessória, no departamento de CsR ela é inerente. No caso da teologia a *compreensão-de-si* do teólogo é formada pelos pilares que compõem a epistemologia teológica e, conforme foi encontrado, há nela um vetor interdisciplinar constitutivo.

Quando se usa aqui a expressão interdisciplinaridade, além da compreensão mais comum que se pode encontrar nos documentos da CAPES supracitados, não se pode ouvir que o autor que nos guia coloca um ingrediente novo nesta interdisciplinaridade. Não se trata apenas de abordagens múltiplas e auto-remetentes, mas também, e principalmente, a capacidade de tirar se situar no meio da tensão quando os elementos estão em conflito,

---

<sup>43</sup> Neste ponto reside a debilidade epistemológica das CsR, que se transformada em *conflito produtivo*, a fraqueza pode virar força.

<sup>44</sup> Esta tem sido a “pedra de toque” da teologia latino-americana.

tornando-os produtivos. Este o modelo de interdisciplinaridade parece bem mais de acordo com a realidade.

### 3.2 A ação

Neste tópico se abordará de forma apenas indicativa a hermenêutica da ação. Trata-se de mais uma linha transversal, pois, conforme dito acima, a hermenêutica começa contemplando uma ação significativa primeira, lá no mundo do autor e se completa na ação do leitor (não apenas na ação de leitura). Além disto, ao situar seu campo de pesquisa na narratividade, o filósofo é prontamente remetido à ação, pois o *muthos* aristotélico, é uma ação e a *mimese*, é uma representação da ação (RICOEUR, 2006, p. 118). A ação representa o engajamento da hermenêutica para fora da linguagem, fornecendo elementos que balizam a ação. Contudo, curiosamente, uma ação, do ponto de vista hermenêutico, é um texto:

No que concerne ao primeiro ponto, a ação humana é, sob muitos pontos de vista, um quase-texto. Ela é exteriorizada de uma maneira comparável à fixação característica da escritura. Ao se afastar do seu agente, a ação adquire uma autonomia semelhante à autonomia semântica de um texto; ela deixa um traço, uma marca; ela se inscreve no curso das coisas e torna-se arquivo e documento. À maneira de um texto, cujas significações o arranca das condições iniciais de sua produção, a ação humana tem um peso que não se reduz às sua importância na situação inicial de sua aparição, mas permite a reinscrição de seu sentido em novos contextos. Finalmente, a ação, como um texto, é uma obra aberta, endereçada a uma série indefinida de “leitores possíveis”. Os juízes não são os seus contemporâneos, mas a história posterior (RICOEUR, 1986, P. 195) (*Tradução nossa*).<sup>45</sup>

Apesar das obras referentes à práxis, a epistemologia da ação já foi dada junto com a hermenêutica dos textos. Isto porque, conforme se pode notar, o fechamento da fenomenologia-hermenêutica é na ação. A tríplice mimese, anteriormente vista, mostra a união necessária entre poética e ética, existe uma destinação ontológica da hermenêutica para a ação (RICOEUR, 1986, p. 39).

---

<sup>45</sup> « En ce qui concerne le premier point, l'action humaine est, à bien des égards, un quasi-texte. Elle est extériorisée d'une manière comparable à la fixation caractéristique de l'écriture. En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte; elle laisse une trace, une marque; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. À la manière d'un texte, dont les significations n'arrache aux conditions initiales de sa production, l'action humaine a un poids que ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son production, l'action humaine a un poids que ne se réduit pas à son importance dans la situation initiale de son apparition, mais permet la réinscription de son sens dans de nouveaux contextes. Finalement, l'action, comme un texte, est une oeuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de “lecteurs” possibles. Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure ».

A mesma imaginação produtora que recria o texto, através da construção da intriga, também recria a ação. A ação primeva, situada no opaco mundo do viver e do padecer, mediada pelo texto, chega até o leitor também como um apelo à ação, seja no sentido de transformação da própria vida ou de transformação do mundo à sua volta. A ação narrada poeticamente chega com muito mais consistência ao leitor, em comparação com o texto científico-conceitual. Neste, em geral, a transformação já está previamente dada. No caso da mediação da narrativa, o *status* da ação é definido à relação entre poética e ética no decorrer das três mimesis. O conceito tem seu lugar de mediação para a compreensão e orientação da ação sensata. Esta é o termo da hermenêutica e seu reencontro com a universalidade, (RICOEUR, 1986, p. 213) na medida em que pode ser comunicada, justificada publicamente.<sup>46</sup> A imaginação produtora comparece na ação, paralelamente à forma como atua no *mundo-do-texto*, mas segundo a racionalidade própria da ação que Ricoeur procura circunscrever fazendo a interseção entre a *teoria da ação* da filosofia inglesa, a *phronesis* aristotélica, a *razão prática* de Kant e a ética hegeliana (RICOEUR, 1986, p. 247).

Há uma variedade de tipos de ação dentro do âmbito religioso, as quais requerem uma abordagem interdisciplinar da teologia e CsR. Desde a oração pessoal e litúrgica até a militância social mais aguerrida, do êxtase ao martírio, da greve de fome à greve de operários. Todas são ações passíveis de uma hermenêutica, segundo as orientações do autor que nos conduz nesta pesquisa, porque nascem plenas de significados. Neste quesito elas podem ter a força do ato em si, mas podem ganhar força simbólica: qual a força de uma greve de fome? Onde está seu poder de persuasão? A resposta a essas questões vai indicar a unidade, já anunciada, entre as regras próprias da hermenêutica dos símbolos com a hermenêutica da ação, que por sua vez é também uma hermenêutica do texto. Muito comum no hinduísmo e no budismo é a “não-violência”. Trata-se de uma ou mais ações que persuadem pelo seu poder simbólico. Ciente ou não deste poder, Martin Luther King certamente não poderia dissociar sua atividade de pastoreio cristão e as ações em prol dos direitos civis dos negros. O símbolo une o que à ideologia interessa separar. Por isso, sua morte em 1968, por assassinato, imortalizou o pastor, cristão, negro, que poderia passar no ostracismo e ser só mais uma vítima do racismo. Ele tornou-se um ícone da luta pelos direitos humanos em geral. E o que dizer de ações sugeridas por Jesus? “Amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam [...] a quem te arrebatam a capa não recuses também a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem retirar o que é teu” (Mateus 27-32).

---

<sup>46</sup> Aqui se apresenta uma porta larga para a recente teologia pública.

As ações são repletas de paradoxos e são metáforas que mostram *situações-limite*. A densidade de significado das ações difere dos textos. Não temos que buscar narrativas primevas para interpretar a ação, ela é a própria narrativa. E como tais, apontam para um mundo habitável, que ela mesma já contribui para construir. Isto, no entanto, não dispensa o trabalho hermenêutico, pois uma ação pode ser digna de ser seguida, mas não imitada necessariamente. Assim é que muitas ações do Antigo Testamento são ressignificadas por Jesus no Novo Testamento causando alívio para uns, preocupação para outros e oposição de outros tantos.

Neste elenco de ações, cabe às CsR, numa abordagem descritiva, elencar os elementos da religião que sustentam uma prática. Que leitura os agentes religiosos fazem de sua tradição para agirem desta ou daquela maneira? Contudo, buscar o conceito que reúna as significações ação, é tarefa que ultrapassa a abordagem descritiva. Quem pode aglutinar num todo significativo os paradoxos da ação num conceito é a teologia. Ao modo como vimos na conceito-símbolo de pecado original.

A circuncisão não deixa de ser uma violência, e que durante a perseguição nazista, esta marca na carne, significou para muitos judeus a sua sentença de morte. Chega a ser surpreendente, que esta prática continue, ainda hoje, a ser sinal da aliança com Deus. Somente quem vive internamente a experiência de uma tal aliança pode continuar significando como vida, um gesto que levou tantos à morte num passado não muito distante. Neste ponto é a teologia que dissolve os paradoxos, ou melhor, que tem a habilidade de tornar o conflito produtivo, também no nível da ação.

### **3.3 Inteligibilidade narrativa**

Entre as vias e desvios da fenomenologia-hermenêutica encontra-se a terceira linha transversal, a inteligibilidade narrativa. Ela atrai elementos, por vezes colocados como díspares: a leitura do senso comum junto com uma leitura instruída, a presença da razão e da emoção, do fato e da imaginação, de interpretações conflitantes. Esta inteligibilidade poética também poderá instruir a relação entre teologia e CsR.

É um tipo de inteligibilidade que exige habilidade coletiva, histórica, construída pela interação de pessoas, personagens, narrativas e vidas, especialmente a capacidade do compositor e a do leitor de se situarem nesta rede de relações de modo criativo para interpretar coerentemente os símbolos, os textos e a ação. É uma inteligibilidade que está na

obra, e não é inserida nela por força da composição ou leitura. Isso autoriza, mais uma vez, a reconhecer que não são somente os teólogos(os) que são bons(as) leitores(as) de teologia e, por outro lado e por muito tempo, os teólogos fizeram com pertinência leituras da realidade que hoje atribuiríamos às CsR. Pode-se pensar também que é um tipo de inteligibilidade bastante adequada para integrar as inteligências particulares que se congregam nas CsR. As possíveis discordâncias no nível conceitual podem ser concordantes no nível da inteligência narrativa. Para isto, teólogos(as) e cientistas da religião, como hábeis leitores dos textos religiosos, devem ser capazes de captar as concordâncias discordante do texto, ao modo da tragédia analisada, na qual o fim inesperado e trágico provoca nos leitores a virtude em destaque na narrativa, não necessariamente no personagem.

Outro elemento muito profícuo da inteligibilidade narrativa é a “imaginação produtora”. Presente em toda inovação semântica, capaz de juntar elementos racionais, intuitivos e temporais, tanto no ato configurante de uma narrativa, quanto na sua refiguração na leitura, com a respectiva *compreensão-de-si* e mudança de vida (RICOEUR, 1994, p.145, 1986, p. 118). Introduzir a imaginação na racionalidade é reconhecer que importantes elementos de significação podem não ser transparentes à ordem da pura razão. Que a imaginação não é uma desestabilizadora, mas o caminho necessário da criatividade do próprio pensamento. Para a nossa ciência ocidental, não menos para a teologia e as CsR, o uso da imaginação pode parecer estranho. Entretanto, especialmente para quem lida com a experiência de Deus e do sagrado, símbolos e mitos, há que se penetrar no jogo da imaginação se quisermos ressignificar tais experiências. O encontro do *mundo-do-texto* com o mundo do leitor se dá em torno a atrativos que tocam à sensibilidade, mais do que razões que possam parecer convenientes ou vantajosas. O *mundo-do-texto* deve ser prazeroso para que o leitor se sinta atraído a habitá-lo, e o prazer de aprender com o texto vem através de imagens, não necessariamente de ideias. É isto que possibilita a leitura do texto, proveitosa mesmo para um leitor não instruído, por exemplo, a leitura da bíblia por cristão não teólogo. Faz parte do exercício da inteligibilidade narrativa a aproximação desse nível de leitura que pode surpreender teólogos(as) e cientistas da religião, acostumados(as) ao discurso ordenado pela razão filosófica. É uma sensação subjetiva, que se tem depois de ler um livro, assistir um filme ou peça de teatro. Saímos satisfeitos, consolados e identificados, mesmo diante de um final infeliz. A dimensão sensível provocada pelo simples desfrute de uma boa leitura, é uma forma de reconhecer no particular o universal.



O manejo da inteligência poética a aproxima muito da *phronesis* aristotélica, ela é uma sabedoria prática (RICOEUR, 1994, p. 66). Uma habilidade de composição e de leitura que certamente pode implicar o domínio de certas técnicas de redação, mas também a arte de emparelhar elementos, muitos vezes díspares, e provocar o inusitado, o extravagante, neste ponto a intuição é mais precisa do que o domínio da técnica, a fim de construir uma trama que encante ou aterrorize, mas que provoque o pensamento.

A clássica definição de sagrado feita por Rudolf Otto<sup>47</sup> coloca dois sentimentos basilares de toda experiência religiosa, inclusive a cristã: mistério *tremendo* e *fascinante*. Esta definição serviu de base para psicólogos, historiadores, antropólogos, fenomenólogos, sendo um capítulo obrigatório no estudo da experiência do sagrado. O sentimento de um poder que está além de suas próprias forças e que ao mesmo tempo seduz de forma inebriante, não há como escapar.

É possível que o R. Otto tenha chegado a essa “definição” considerando as narrativas do sagrado e não a partir de especulações. Uma CsR que desconhecesse essas características consagradas da experiência religiosa, nem que seja para criticá-las,<sup>48</sup> estaria sendo afastada do objeto que pretende estudar. A inteligência narrativa une sentimento e razão. Esta racionalidade pode ser comum entre CsR e teologia.

O exercício da inteligência narrativa pressupõe e incrementa, no compositor ou no leitor de intrigas, a *identidade narrativa*. Em poucas palavras, consiste no poder de narrar-se adquirido na identificação com tramas e personagens das narrativas que se lhe foram postas à frente.

Uma fenomenologia do homem capaz reterá desse desvio pela narratologia que cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação no plano da ficção. [...] Desse modo o leitor pode declarar *reconhecer-se em* um determinado personagem tomado em uma determinada intriga. Ainda é preciso acrescentar que essa apropriação pode assumir uma variedade de formas, desde a armadilha da imitação servil, [...] passando por todos os estados de fascinação, da suspeição, da rejeição, até a busca do justo distanciamento em relação a modelos de identificação e a seu poder de sedução. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo (RICOEUR, 2006, p. 115).

Para a identidade narrativa Ricoeur cunhou o termo *ipseidade* que salienta a dimensão da alteridade presente na identidade, oportunizando a qualquer pessoa sempre narrar-se

---

<sup>47</sup> Ver cap. I, item 1.3.2.

<sup>48</sup> Ver USARSK, Frank. O enganos do sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. In: *REVER*. n. 4, 2004, p. 73-95. Disponível em [www.pucsp.br/rever/rv4\\_2004/p\\_usarski.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf) Acesso em 09/08/2016.

diversamente e pensar “outramente”.<sup>49</sup> A história nos testemunha que a identificação com personagens que tomaram a liderança levaram a “armadilhas e imitação servil” sobre muitos aspectos. As grandes ditaduras, de esquerda ou de direita, se impuseram a partir dos púlpitos e tribunas (locais do discurso), tanto quanto nas trincheiras. A trama inteligente pode também ser ardilosa. Isto se vê na identificação fácil com certos personagens midiáticos. Enfim a identidade narrativa também está sujeita a alienações. Narrar-se outramente implica infinitas possibilidades para a identidade narrativa, inclusive a de narrar-se “mimeticamente”, isto é, imitando o outro e não diante do outro.

Em todos os cantos do mundo a luta contra o fundamentalismo e o subjetivismo na leitura de textos religiosos é uma constante. É impossível para a teologia ou para as CsR evitarem as leituras alienantes de um fato religioso. Mas, a partir do trabalho de Ricoeur é possível apontar com maior precisão os “nós” de uma leitura alienante, as situações de falsa inserção numa tradição, normalmente marcada por uma atividade reprodutora e não pela imaginação criadora. O que estaria por trás de uma “teologia da prosperidade”? Frequentemente criticada por causa de sua sustentação numa justiça retributiva da parte de Deus. Mas há também aí uma leitura “não narrativa” dos textos sagrados. Nessa leitura não existe temporalidades distintas, todas estão fixas num tempo passado. É ele que se impõe no presente, uma vez que entre os dois não há o tempo humano do sentido. Esta e outras questões de disputa podem ser identificadas e compreendidas à luz da hermenêutica poética de Ricoeur. Mostrando que a inteligência narrativa é uma inteligência crítica tanto para a teologia como para as CsR.

### 3.4 Crer-compreender

Este tema transversal estava como pressuposto todas as vezes que a hermenêutica punha em questão a pretensa neutralidade científica. Toda ciência tem um ponto de partida não explicado pelos princípios da própria ciência, sob pena de cair em uma circularidade tautológica. Desde que Descartes se empenhou para chegar à certeza clara e distinta do *cogito*, concebido como uma intuição intelectual primeira, sem nenhuma causalidade anterior e princípio primeiro de todo conhecimento, esta não deixou de ser uma ambição de toda ciência, mesmo que, na verdade, o *cogito* também é uma crença, ou esconde uma crença, qual seja a de pressupor uma identidade entre pensar, existir e ser. Ricoeur aprendeu desse

---

<sup>49</sup> Ver: RICOEUR, P. O si mesmo como outro. São Paulo, Martins Fontes, 2014, p. XI – XLII.

itinerário da razão moderna e se convence de que não existe conhecimento sem pressupostos. Isto já foi mencionado acima como um ponto de discórdia entre teologia e CsR quanto ao pressuposto da fé. No mesmo lugar, foi dito que o primeiro passo para a autonomia no pensamento é saber que temos algo que nos antecede e condiciona, diz Ricoeur: “quem não tem primeiramente *fontes não tem depois autonomia*” (RICOEUR, 1996, p. 84). E, como a fonte para a razão não pode ser a razão mesma, resta-lhe o crer.

Em razão disso a fenomenologia-hermenêutica retoma o círculo hermenêutico de tom anselmiano e agostiniano, “crer para compreender, compreender para crer”. Obviamente que, nesse caso, não se trata apenas de crenças religiosas, mas indica um ponto de partida do pensamento onde nós já nos encontramos inseridos e nele permanecemos. “Todos são convocados a dar razões àquilo que foi fruto de um acaso e virou um destino” (GREISCH, 2004, p. 825). É com este espírito que devemos ler as palavras do filósofo:

Isto não quer dizer que a fé não seja autenticamente um *ato* irreduzível a todo tratamento linguístico ; nesse sentido, ela é bem o limite de toda hermenêutica, ao mesmo tempo que a origem não hermenêutica de toda interpretação ; o movimento sem fim de interpretação começa e acaba no risco de uma resposta que nenhum comentário engendra nem esgota (RICOEUR, 1986, p. 145) (*Tradução nossa*).<sup>50</sup>

Em outro lugar ele diz: “[...] a fé é certamente um ato que não se deixa reduzir a nenhuma fala, a nenhuma escrita. Esse ato representa o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação” (RICOEUR, 1996, p. 182). Nos dois comentários o que se deve notar é a preocupação de não cair no círculo vicioso de uma razão auto-fundante. Mesmo assim a crítica incidiu sobre essa escolha inicial, não racional, vendo aí um salto no escuro ao modo da fé religiosa, acusando o seu pensamento de criptoteologia.

A resposta de Ricoeur não pôde ser dada no início da aposta, mas no fim, depois de colher os frutos do investimento feito. A posição inicial é a de assumir e sustentar a convicção de um “ouvinte de uma Palavra”. O compromisso do pesquisador com uma tradição, não invalidará seu mesmo compromisso com a autonomia da sua pesquisa. De fato esta é uma posição muito próxima da teologia, considerando que o(a) teólogo(a) não é apenas ouvinte, mas participe da tradição a qual se põe a interpretar (RICOEUR, 1996, p. 181). Mas esta é uma postura de fé que não se confunde com a do Ricoeur filósofo, que tem um caráter epistemológico. De qualquer forma, pode se ver aí um aprendizado da filosofia no contato

---

<sup>50</sup> « Ce n'est pas à dire que la foi ne soit pas authentiquement un *acte* irréductible à tout traitement linguistique ; en ce sens, elle est bien la limite de toute herméneutique, en même temps que l'origine non herméneutique de tout interprétation ; le mouvement sans fin de l'interprétation commence et s'achève dans le risque d'une réponse qu'aucun commentaire n'engendre ni n'épuise ».

com a epistemologia teológica. Talvez aqui se abra uma senda promissora para dirimir os atritos quanto à legitimidade do tipo de ciência que a teologia quer ser, e o quanto o seu modo-de-ser pode ser fecundo para outras ciências, particularmente as CsR.

Um dos primeiros frutos desta postura hermenêutica foi colhido na hermenêutica dos símbolos. O investimento no conceito de pecado original, sem dúvida partiu de uma experiência prévia dos símbolos religiosos que acompanharam a vida do pensador francês. Mas, ele viu ali algo além de uma simbologia restrita a um grupo de crentes. O símbolo religioso mostrou grande potencialidade para revelar algo da obscura experiência do mal, que assola homens e mulheres de todos os tempos.

Enquanto *revelante* – e não revelado – o símbolo adâmico pertence a uma antropologia filosófica pelas mesmas razões que todos os outros símbolos. Sua vinculação à teologia é determinada, não por sua estrutura própria, mas por sua relação numa cristologia com o “evento” e o advento do homem por excelência, o Cristo - Jesus. De minha parte, considero que nenhum símbolo enquanto abre e descobre uma verdade do homem é estranho à reflexão filosófica. Não considero, por conseguinte, o conceito do pecado original como um tema exterior à filosofia, mas, ao contrário, como um tema que é da alçada de uma análise intencional, de uma hermenêutica dos símbolos racionais cuja tarefa é a de reconstituir as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito” (RICOEUR, 1988, p. 256).

É digno de nota nesta passagem a consciência que o autor demonstra sobre o que significa o crer para o cristão, portanto o sentido teológico do conceito-símbolo, e a força do símbolo para revelar algo que está para além do dado teológico. Testemunhamos que o trabalho de escavação do conceito teológico segue, não em direção à teologia, mas, rigorosamente na direção de uma epistemologia a serviço da sua teoria da significação. Neste procedimento temos um amplo campo de mútua exploração entre teologia e CsR. De um lado a potencialidade dos símbolos teológicos, e por extensão os símbolos religiosos em geral que poderiam merecer uma aposta mais incisiva por parte das CsR, esperando extrair daí um aprendizado que extrapolaria o âmbito do conhecimento das religiões. Do lado da teologia o investimento na potencialidade antropológica de seus símbolos.

O que mais incomoda no crer é que ele compromete o crente, particulariza a sua visão. E o que nosso filósofo faz é exatamente isto: plantar no particular, não-filosófico, para colher a universalidade. No âmbito da hermenêutica dos textos bíblicos, a modo de exemplo, há um estudo baseado na obra: <sup>51</sup> NEHER, André. *Amós. Contribution à l'étude du prophétisme*.

---

<sup>51</sup> Ver: RICOEUR, P. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo, Loyola, 1996. P. 83-114.

Paris: Vrin, 1950; Ricoeur constata uma atitude anti-filosófica no discurso do profeta, pois se circunscreve a uma situação social muito determinada do povo Judeu, bem como de sua aliança particular (eleição) com Deus. Nada de universalismos filosóficos. O universal para Neher está na aliança anterior feita com Noé, que repercute na aliança atual. É um universal retrospectivo e não prospectivo como exigiria a filosofia.

De que universalismo trata-se então? Só pode ser de um universalismo situado, engajado, a saber, a descoberta da condição humana *em seu conjunto* por meio de uma história *privilegiada*, de uma experiência *estreita*. (RICOEUR, 1996, p. 88).

Ora, num primeiro movimento, ver numa experiência particular a universalidade filosófica, implica um crer que lhe é devolvido sob a forma de compreender. É necessário investir numa fonte não filosófica para retornar à filosofia. Então, o foco de problemas não está no fato de ser um texto religioso, mas de ser um texto que relata uma experiência particular. Ao se reconhecer ouvinte dessa Palavra, a hermenêutica filosófica de Ricoeur renuncia, em princípio, à universalidade, para reconquistá-la no decorrer do processo, a modo de ideia reguladora (GREISCH 2004, p. 822). É no final que vamos compreender plenamente as opções do início. O compreender então mostra a razoabilidade do crer inicial, mas não o torna totalmente transparente, dando continuidade à circularidade compreender para crer.

De qualquer maneira ainda se poderia perguntar a respeito desse “crer”, mesmo não se tratando da crença religiosa. Que motivos há que impulsionam a escuta de um texto particular? O primeiro critério é subjetivo: o crer se fundamenta numa experiência que é dada na leitura do texto poético, por exemplo, o *prazer do texto*. Aquela convicção de que a narrativa particular extrapola os personagens envolvidos na trama, e diz respeito a todos os homens e mulheres. É o caso de ver na situação particular a manifestação de estrutura antropológica comum a todos(as). O segundo critério é um pouco mais objetivo e já foi citado: quanto à escolha dos textos, que devem ser aqueles que uma tradição lê, interpreta e é interpretada por eles. Ao se perguntar por que um ou mais textos alimentam a vida de uma comunidade ou a própria vida, já se está buscando o compreender a partir do crer. O crer, portanto, não é uma atitude “cega”.

Estamos diante de uma teoria do conhecimento bastante inovadora. Para a teologia, o ato de fê, o crer, já se sabe, é constitutivo do conhecimento teológico.<sup>52</sup> O que se pode afirmar a partir de Ricoeur, é que essa estrutura é comum a toda ciência, inclusive às CsR. Não se

---

<sup>52</sup> Ver cap. II, parte I, item 2.3.

trata de um crer enquanto adesão a algum tipo de verdade transcendente, como no caso da teologia cristã. Mas, seguindo a mesma estrutura, trata-se do crer como uma aposta inicial, um investimento não totalmente, nem racionalmente controlado, mas que prova ser razoável pelo acréscimo de compreensão resultante.

E agora, pela epistemologia da interpretação de Ricoeur, é sabido que o “crer” é um componente necessário para a autonomia de qualquer ciência. E o “compreender” em retorno não exaure a significação de um símbolo, um texto ou uma ação, tampouco o ato de compreensão o ato de compreender-se, remetendo novamente a um crer cada vez mais esclarecido. Aqui foi aludido um pouco do aprendizado do filósofo ao apostar na exegese bíblica. As lições da hermenêutica filosófica da bíblia para a teologia e para a filosofia têm potencial para ser fecundas no âmbito das CsR. Mas, a maior lição é a de que a polaridade crer-compreender faz parte do escopo de qualquer ciência, quanto mais se assumir esses pressupostos tácitos, retirando-os do silêncio imposto por um modelo de ciência positivista, mais e melhor conheceremos uma autêntica autonomia do conhecimento.

### 3.5 Explicar-compreender

A polaridade *explicação-compreensão*<sup>53</sup> está na base da hermenêutica de Ricoeur. Esse binômio ficou conhecido através do pensamento de Dilthey, mas recebeu uma nova significação a partir do trabalho do filósofo francês. Os dois termos, antes, classificavam ciências com métodos opostos: as ciências do espírito ou hermenêuticas, ou ainda as ciências humanas em geral e as ciências da natureza. Sem negar o conflito existente entre os dois modelos de ciência, Ricoeur os coloca em uma situação produtiva, ao mostrar a complementaridade entre os dois tipos de ciências, as de cunho explicativo e as de traço compreensivo. Dessa forma ambas colaboram no intento de interpretação.

Sob a ótica da polaridade *explicação-compreensão*, a obra *O Conflito de Interpretações*, a estratégia de Ricoeur é engendrar o conflito contrapondo, signo e símbolos, arqueologia e teleologia, fenomenologia e hermenêutica, conforme já foi descrito acima. O que já se havia percebido nessas polarizações é a insuficiência do conceito explicativo para compreender o *excesso de significação* do símbolo.

---

<sup>53</sup> O que estamos chamando de “polaridade”, Greisch optou por nomear elipse para se contrapor à ideia de círculo dialético. Com essa imagem, o intérprete do filósofo preserva a tensão dinâmica entre explicação e compreensão. (GREISCH, 2004, 748).

A princípio pode-se considerar que a teologia tenha uma tendência para a compreensão e as CsR uma tendência à explicação. Ou pelo menos, o poder explicativo das CsR, por sua própria natureza, é bem mais marcado do que na teologia. O trabalho teológico experimentou de forma bem próxima essa imbricação entre explicar e compreender a partir do método histórico-crítico na exegese.<sup>54</sup>

Já foi dito acima como o desenho do mundo do texto bíblico conta com o trabalho explicativo das formas literárias. Podemos dizer que existe uma *racionalidade narratológica* a serviço da *inteligência poética*. Desta investigação brotou uma das mais fecundas intuições de Ricoeur: a polifonia do nome de Deus na bíblia, numa demonstração de que explicar mais implica em compreender melhor, podendo envolver diversas ciências. Por isso então que o trabalho explicativo de tipificação das formas linguísticas é uma etapa necessária à interpretação. Neste ponto está claro o papel das CsR no trabalho teológico, sobretudo os relacionados à linguagem e religião.<sup>55</sup>

Por outro lado, quando se aplica um conceito geral de uma forma literária a um determinado caso particular, por mais típico que seja o caso e por mais claro que seja o conceito, requer o mínimo de interpretação e, portanto, de compreensão e hermenêutica. A teologia vem ocupar esse lugar, pois é ela que pode identificar o matiz específico da forma literária dentro do contexto bíblico. Também é a teologia que, observando o conjunto das formas literárias e sua função específica em cada caso, pode captar-lhes o referente único, isto é, Deus. É também uma escolha teológica o tipo de forma literária que melhor expressa a experiência de Deus, num caso ou em outro.

A teologia sempre contou com métodos empírico-explicativos tais como, o da historiografia, o da arqueologia, o da psicologia, o da sociologia e de outras. Em muitos casos os(as) próprios(as) teólogos (as) instruídos(as) em mais de uma ciência exercem a importante tarefa explicativa sobre o *mundo-do-texto*. Com a proximidade entre teologia e CsR, pode se esperar que o trabalho exploratório explicativo, ganhará em qualidade e especialização pelas CsR, refletindo diretamente na qualidade do trabalho teológico. Talvez resida aqui um modo saudável de praticar a interdisciplinaridade.

Por essas razões é que se diz que “explicar mais ajuda a compreender melhor”. Não importa se é no âmbito da hermenêutica dos símbolos, ou da hermenêutica dos textos, ou da ação. Novas compreensões podem ser exigidas em função de abordagens explicativas

---

<sup>54</sup> Ver cap. II, parte I, item 1.3.

<sup>55</sup> Ver cap. I, item 1.1.

inovadoras. Assim como novas explicações são suscitadas mediante a abertura de novos horizontes de compreensão. Esta já é uma realidade que se entrevê no presente e no futuro das relações entre teologia e CsR no Brasil, tendo em vista a caminhada de instituições como a SOTER e a ANPTECRE e, depois do reconhecimento civil da teologia e das CsR, os debates que vão acontecendo no interior da CAPES e do CNPq.

[...] quer se trate de metáfora ou de intriga, explicar mais é compreender melhor. Compreender, no primeiro caso, é apreender o dinamismo em virtude do qual um enunciado metafórico, uma nova pertinência semântica emergem das ruínas, tal como estas aparecem para uma leitura literal da frase. Compreender, no segundo caso, é apreender a operação que unifica numa ação inteira e completa a diversidade constituída pelas circunstâncias, os objetivos e os meios, as iniciativas e as interações, as mudanças de sorte e todas as conseqüências não desejadas surgidas da ação humana. Em grande parte o problema epistemológico colocado pela metáfora ou pela narrativa, consiste em ligar a *explicação* empregada pelas ciências semilinguísticas à compreensão prévia que se refere a uma familiaridade adquirida com a prática da linguagem, tanto poética quanto narrativa. Nos dois casos, trata-se de explicarmos, ao mesmo tempo, a autonomia dessas disciplinas racionais e sua filiação direta ou indireta, próxima ou distante, com base na inteligência poética (RICOEUR, 1994, p. 10).<sup>56</sup>

Confirma-se a função da compreensão de unificar a diversidade de explicações possíveis. A literal e a metafórica no caso da metáfora e a unificação das variantes situacionais numa ação que é a composição da intriga e sua leitura. A autonomia visa à valorização da diversidade explicativa, enquanto que a filiação valoriza a interdependência entre explicação e compreensão já referida. Sem autonomia, às CsR ficariam contidas na tarefa de serem *ancilla theologiae*. Mas, sem a relação de filiação em relação à teologia, seus conceitos não passariam de formalidades.<sup>57</sup>

É comum encontrar nos programas de pós-graduação em CsR, sobretudo no perfil do egresso, a reivindicação de uma atuação mais próxima junto aos cursos de graduação e pós-graduação em teologia, a exemplo do que acontece na EST, onde há uma disciplina introdutória às CsR na pós-graduação em teologia<sup>58</sup>. E pelo que indica o último documento de avaliação da área teologia, esta é uma tendência dentro da CAPES. Um dos dados para avaliar a interdisciplinaridade dentro das pós-graduações em teologia é verificar a presença de docentes como titulação máxima em áreas não teológicas.

---

<sup>56</sup> O autor na citação fala de Inteligência poética que será esclarecida mais adiante.

<sup>57</sup> Ver cap. I, item 2.1: as CsR e sua filiação teológica. Ver também no cap. I, item 2.5 a proximidade entre teologia e CsR quanto aos seus objetos.

<sup>58</sup> Ver cap. II, IIa parte, item 1.2.1



Observa-se maior interdisciplinaridade quanto à titulação máxima de docentes vinculados a programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões). [...] Já em programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) [...] (57%) têm titulação máxima áreas de conhecimento não teológicas e [...] (43%) têm titulação máxima em teologia. Os dados evidenciam uma maior abertura para a interface entre Ciências da Religião e Teologia nos programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões). *Os programas de Teologia ainda possuem uma presença muito discreta de docentes com titulação máxima de doutorado em áreas não teológicas, perfazendo um perfil mais disciplinar* (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO/CAPES. 2013-2016, p.7) (*Grifos nossos*).

Se esta tendência se confirmar como uma exigência na prática, tendo em vista a interdisciplinaridade das CsR, haveria de se observar igualmente a presença de teólogos(as) na formação dos(as) cientista da religião.<sup>59</sup> Haveria uma razão para essa estratégia, além da interdisciplinar já manifesta. Seria a de manter o conflito produtivo entre CsR e teologia, ou, entre a abordagem própria do pólo da explicação do fenômeno, no sentido do seu enquadramento sócio-cultural-religioso, e a abordagem compreensiva que procura ver o sentido do todo passando por entre o enquadramento das partes.

Avançando um pouco mais na tarefa hermenêutica a partir do “explicar mais para compreender melhor” deve ser observado que não é simples separar ciências explicativas de um lado e hermenêuticas de outro. Desde o *Conflito de interpretações*, nota-se na psicanálise, a necessária unidade entre a tarefa explicativa da arqueologia do desejo e a tarefa compreensiva quando se debruça sobre os símbolos do inconsciente. Passando pela hermenêutica dos textos, no delineamento do *mundo-do-texto* e da ação como texto depara-se com a unidade entre descrição do mundo e da decifração dos seu sentido, outro modo de referir-se ao binômio explicar-compreender. As *leis linguísticas* que explicam e o *sentido das falas* e da ação que viabilizam a compreensão do todo. É uma problemática comum às três hermenêuticas que as disciplinas nelas envolvidas têm uma dimensão explicativa e compreensiva, de modo que exige cautela com classificações taxativas.

Quando as CsR analisam o fenômeno religioso urbano, religiões de possessão, sincretismo religioso, pentecostalismo e neo-pentecostalismo, tradições afro-brasileiras, etc., elas têm de fechar o raciocínio num conjunto de conclusões que figuram como interpretações possíveis de dados, frequentemente símbolos, cujo duplo sentido recebe um tratamento antropológico, sociológico, filosófico, ou de outra disciplina que componha o espectro das CsR. Aliás, o mote fundador e aglutinador das CsR está ligado à tarefa compreensiva, de

---

<sup>59</sup> Nas pós-graduações em CsR é muito comum encontrar disciplinas na linha da exegese bíblica, mas em teologia sistemática é raro.

tentar compreender o fenômeno religioso na sua totalidade, por isso a requisição de tantas disciplinas quanto possível. Isto significa que as descrições particulares necessitam de uma decifração compreensiva de seu sentido, que reside na observação do todo das descrições.

A teologia, por sua vez, também busca o conceito explicativo: pecado, Graça, natureza, Deus, salvação, etc. A rigor, toda ciência tem as dimensões de explicação e compreensão atuando juntas. Não existe, pois, ciência exclusivamente explicativa ou exclusivamente dada à compreensão. Esta conclusão é de extrema relevância para o bom relacionamento entre teologia e CsR, respeitando a maneira como o duplo sentido toca a cada ciência, e a forma diversa de interpretação. Então CsR e teologia podem também se complementarem nas explicações e compreensões diferentes que acontecem no interior de cada ciência.

Vimos uma das expressões emblemáticas em teologia onde explicação e compreensão incidem com toda força, ou seja, no limite. É o conceito de *pecado original*, chamado paradoxalmente de *símbolo racional*, mencionado no início deste capítulo. O mesmo se dá na lei da *extravagância* presente nas parábolas, que remete à *economia do dom*, e comunica a densidade de sua significação por um processo explicativo interno à linguagem e por um processo compreensivo que extrapola a linguagem.

“Os problemas analíticos característicos de uma abordagem racional dos textos narrativos são absolutamente legítimos. [...] a dita lógica dos relatos é uma disciplina autônoma? Ou reformulada em uma disciplina de segunda ordem o que já está compreendido no nível do discurso de primeira ordem, o da composição poética constitutiva do tecer da intriga? [...] meu argumento será o de considerar o recurso aos procedimentos analíticos como um desvio que, partindo de uma compreensão ingênua e seguindo o longo caminho da explicação, está a serviço de uma compreensão mais amadurecida e leva a uma compreensão “instruída” – ou, às vezes, a uma *docta ignorantia*” (RICOEUR, 2006, p. 123).

Nisto se encontra a diferença entre a interpretação feita por um cristão e a de um teólogo. Ou a interpretação de um mito por um religioso e um cientista da religião. Todas elas são legítimas, mas a presença da dimensão explicativa fortalece a dimensão crítica, objetiva, facilita à extrapolação compreensiva. Este é o testemunho do lugar do conceito na hermenêutica de Ricoeur, assim como o desvio pela narrativa e os símbolos. O duro caminho do conceito é também um desvio necessário. Assim como existe um *estrutura pré-narrativa da experiência*, *mutatis mutantis*, pode-se falar de uma estrutura pré-conceitual da experiência. Trata-se de um dinamismo da própria antropologia do conhecimento. Isso quer

dizer que a narrativa que solicita a interpretação da *concordância discordante*, solicita também a instrução do conceito. E na grande parte dos casos em estudos religiosos, o conceito que vem à linguagem é o *conceito-limite*.

À primeira vista, essa transposição pode parecer que é somente uma mudança *extrínseca*, entendida como mudança imposta do exterior. A linguagem figurativa parece obrigada a tomar a estrada do conceito por uma razão que é própria à cultura ocidental. Nessa cultura, a linguagem religiosa sempre esteve exposta a uma outra linguagem, a da filosofia, que é a linguagem conceitual por excelência (RICOEUR, 2006, p. 209).

Não são todas as religiões que tomaram o caminho do conceito. Não é sem razão que é na cultura ocidental que se desenvolveu a teologia e mais recentemente as CsR. De fato, outras culturas, com as mais altas convicções sobre os valores humanos estabeleceram uma relação diversa entre explicar e compreender que desperta a atenção dos ocidentais. Uma aproximação dessa natureza é também uma caminho a ser feito pela teologia e pelas CsR.

A temporalidade apresentou-se como um problema para Ricoeur. Como explicar por conceitos, que normalmente são fixos e unívocos, uma realidade que hoje é e amanhã não é mais? Lembrando o filósofo Heráclito, ninguém tem a mesma compreensão duas vezes, uma vez que os tempos são diferentes e junto com eles, o intérprete e o mundo do texto já se modificaram, exigindo uma nova explicação, interpretação e compreensão. A solução narrativa, através das três *miemsis*, possibilitou acompanhar a dinâmica da ação no tempo. Mas também aqui se apresentou o binômio explicar-compreender através do conflito entre a *racionalidade narratológica* e a *inteligência poética*. A primeira “segura o tempo” nas relações internas dos signos do texto. A segunda representa criativamente o tempo, permitindo uma atualização do texto no ato de leitura. Este exercício é decisivo para a teologia, e é seguramente, o segredo para que a teologia seja uma ciência que atualiza a sua tradição, provocando nos fiéis uma ação transformadora.

Pode se dizer o mesmo a respeito de sua relação com as ciências humanas em geral, e com as *ciências religiosas* em particular [...] Ricoeur quer preservar as possibilidades de uma troca frutuosa entre a epistemologia e a ontologia. Esta opção o obriga a negociar outros armistícios difíceis, por exemplo, entre a psicanálise freudiana e a fenomenologia do sagrado de Gerardus Van der Leuw, Maurice Leenhardt e sobretudo Mircea Eliade ... seu amigo... entre a *racionalidade narratológica* e a *inteligência narrativa* (GREISCH, 2004, p. 741) (*Tradução e grifos nossos*).<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> « On peut dire autant de son rapport aux sciences humaines en général, et aux *sciences religieuses* en particulier [...] Ricoeur veut préserver les chances d'un échange fructueux entre l'épistémologie et

A epistemologia da interpretação é o que fornece uma compreensão fundamentada, através dos desvios pelos símbolos e pelos textos. Ambos têm como ápice uma ontologia do ser que compreende, por isso, a *compreensão-de-si*. Símbolos e textos são as matérias-primas das ciências humanas, as quais têm o dever de cuidar, tanto do rigor dos conceitos explicativos, como do processo impetrado de compreensão. Por isso, são chamadas ciências hermenêuticas, mesmo com predominância do aspecto explicativo. Vimos no *conflito de interpretações* diversos usos do símbolos colocados frente a frente. Mas há também diversos usos da explicação que se diferenciam conforme a ciência. Quanto a isso Ricoeur percebeu um conflito e estabeleceu que [...]

[...] seu objetivo ao atravessar o território das ciências humanas é duplo. Ele visa em primeiro lugar defender a bem-fundada epistemologia regional, específica desta ou daquela abordagem das ciências humanas. Em segundo lugar ele tem em vista sua intervenção com o exercício de uma vigilância, ele atua como um vigia diante da desmesura que se apoderou aqui e ali de estratégias imperialistas conduzidas por esta ou aquela disciplina logo que se erige como sendo a ciência social capaz de unificar sob sua regência todo o concerto das outras ciências humanas (DOSSE, 2007, p. 16) (*Tradução nossa*).<sup>61</sup>

Um dos riscos das CsR é assumir “estratégia imperialista”, na medida em que se julgue em lugar epistemológico privilegiado, capaz de assumir o comando das demais.<sup>62</sup> Daí a a necessidade de uma justificativa epistemológica interdisciplinar para as CsR. E isso, a epistemologia da interpretação de Ricoeur pode sustentar, mas a partir da particularidade de cada disciplina ou religião, e não a partir de um conceito geral de ciência ou de religião.

Ricoeur não é o filósofo da visão universal, mas do assentamento no particular. É em função disso que, em sua travessia pelas ciências humanas, busca defender uma epistemologia regional. A razão é simples: primeiro, porque se trata de intencionalidades distintas; segundo,

---

l'ontologie. Cette option l'oblige à négocier d'autres armistices difficiles, par exemple entre la psychanalyse freudienne et la phénoménologie du sacré de Gerardus Van der Leuw, Maurice Leenhardt et surtout Mircea Eliade... son ami... entre la rationalité narratologique et l'intelligence narrative »

<sup>61</sup> « Son objectif en traversant le territoire des sciences humaines est double. Il vise en premier lieu à défendre le bien-fondé de l'épistémologie régionale, spécifique de telle ou telle approche des sciences humaines. En second lieu, il envisage son intervention comme l'exercice d'une vigilance, et fait figure de vigie face à la démesure qui s'empare ici et là des stratégies impérialistes conduites par telle ou telle discipline lorsqu'elle s'érige au singulier la science sociale capable d'unifier sous sa baguette tout le concert des autres sciences humaines. »

<sup>62</sup> Quando no primeiro capítulo apresentamos alguns aspectos de uma recente obra na área das CsR, *O compêndio de CsR*, observamos que as ciência que tomaram parte da obra eram consideradas *subdisciplinas* das CsR. Ver cap. I, item 2.2.

porque o trabalho hermenêutico seguirá caminhos distintos, encontrará significações diferentes e, finalmente, contribuirá distintamente para a compreensão do *si*. Resulta que a epistemologia da interpretação de Ricoeur respeita a autonomia de cada ciência. E é como autônoma que uma ciência pode agir interdisciplinarmente.<sup>63</sup>

O que poderá garantir a articulação dessas contribuições regionais autônomas é a vigilância. Uma atitude também interdisciplinar, porque ela não visa escamotear o conflito, mas, como já foi registrado outras vezes, torná-lo produtivo. Tampouco subsumir as ciências particulares numa instância maior, mas permitir que o outro continue sendo ele mesmo, e podendo lançar questões para aquele que está diante de *si*. Trata-se, pois de abrir possibilidades para que uma ciência possa se pensar e se dizer “outramente”. A vigilância inaugura um jogo de mútua regulação, pode ser portanto, uma porta aberta para a epistemologia que se busca em CsR. E pode se incluir a relação entre teologia e CsR.

No alvorecer da história das religiões, com Wilhelm Schmidt (1862-1954) e depois, com seu opositor, Raffaele Pettazzoni (1883-1959) na liderança da escola italiana de História das Religiões que, apesar de contrárias compunham o pensamento com o recurso à etnologia, a história comparada e à fenomenologia, Pettazzoni chegou mesmo a considerar a história das religiões como ciência da religião. Nestas imbricações conceituais a experiência comum é da insuficiência da conceituação de sua ciência de origem. Assim, compõem convidam para o cenário intelectual outros atores, ou seja, outros conceitos que possam contribuir para expressar o mais adequadamente o fenômeno pesquisado. Nesta composição conceitual, não haveria, além da complementação, também uma vigilância mútua, um polarização que harmoniza e equilibra. O que se está sugerindo é que a prática dessa vigilância não é algo estranho na história das CsR. E se considerarmos ainda as polêmicas em torno da fenomenologia da religião, da fenomenologia religiosa e da teologia na pesquisa do fenômeno religioso, também a teologia pode ser incluída nessa trama conceitual.<sup>64</sup> A vigilância é a forma de transformar essas oposições em conflito produtivo.

A filosofia é o outro das ciências humanas, exatamente por seu papel de intérprete. Mas o interpretante também pode, em outra perspectiva, ser o interpretado, na medida em que a própria ação interpreta e valida a epistemologia que lhe é subjacente. Não se trata de um círculo vicioso, mas de mais de uma daquelas elipses ou polaridades, onde se exige vigilância

---

<sup>63</sup> Esse ponto leva a pensar até que ponto Ricoeur defenderia o projeto de CsR, como disciplina independente. Se, para ele, não existe uma fenomenologia da religião em geral, da mesma forma não poderia existir uma ciência da religião em geral, ou sobre outra nomenclatura, mas que pretendesse exercer o mesmo papel. Não obstante seja simpático ao diálogo frutuoso entre as ciências humanas.

<sup>64</sup> Ver cap. I, item 1.2 e 1.3.

no meio da tensão.<sup>65</sup> É o que Delacroix vê entre história e filosofia a partir do estudo de Ricoeur:

Uma partilha de tarefas entre história “profissional” e filosofia: à história a metodologia e à filosofia a tarefa de explicitar a epistemologia dos historiadores ou posta em prática “espontaneamente” por eles (DELACROIX, 2007, p. 215) (*Tradução nossa*).<sup>66</sup>

A vigilância é realizada pela epistemologia da interpretação, ocupada em aproximar as diferentes ciências humanas, mantendo-as na diferença. O resultado é a compreensão, longe, talvez, da harmonização ou da suprassunção dialética. E isto se pode aplicar também à polifonia das ciências do sagrado nos programas de CsR.

Outra situação onde se deveria aplicar o exercício da vigilância é a da crítica histórica rígida que se desinteresse pela matéria teológica do texto. E a da poética pós-estrutural, e a negação de um referente nos textos poéticos (RICOEUR, 2006, p. 34). O primeiro caso é típico da relação explicação-compreensão, no segundo da racionalidade narratológica e da inteligibilidade narrativa. Outro exemplo ressaltado pelo filósofo é apresentado na obra *Hermenêutica e ideologias*, quando toca na questão entre ciência e ideologia: confronta os dois conceitos, mostrando sua interdependência, não obstante o conflito. Conclui com a necessidade da vigilância, para que nenhuma ciência se julgue livre de ideologias, como também desmistifica o fato de que a ideologia não é também científica (RICOEUR, 2008, p. 85).<sup>67</sup>

Esse raciocínio de Ricoeur é muito apropriado para pensar a relação interna entre as CsR. No sentido de uma poder ser contrapeso para outra. Se o ideal de cada abordagem dentro das CsR for a construção de um todo, cada uma pode se preservar e preservar o fenômeno religioso das cristações identitárias e dos fundamentalismos mais variados, seguindo a regra

---

<sup>65</sup> Um exemplo onde pode ser aplicado o exercício da vigilância é no interior da própria epistemologia teológica, especificamente no tópico da tradição e do magistério. Sabemos que esses são pontos controversos entre as igrejas vindas da reforma e a igreja católica. Hoje, mais do que nunca não é o caso de se mostrar quem tem razão em detrimento do outro. Mas até que ponto uma polaridade está com razão diante da outra. Pode o outro também estar na verdade. Assim exerce vigilância sobre a inclusão de costumes ilegítimos como elementos normativos da tradição e do dogma. Por outro lado, há vigilância também sobre o possível fixismo no conceito de “sucessão apostólica”. Os dois lados da vigilância são obra do ato de leitura tal como Ricoeur o entendeu, em simpatia e imaginação criativa.

<sup>66</sup> [...] un partage des taches entre histoire “professionnelle” et philosophie : à l’histoire la méthodologie et à la philosophie la tache d’explicitar l’épistémologie issue des historiens ou mise en pratique “spontanément” par eux.

<sup>67</sup> A contraposição entre *arché* e *telos*, que se contemplou no *Conflito de Interpretações*, é um típico exemplo de vigilância. Esta é a forma própria do conflito produtivo: vigilância no lugar de suprassunção dialética.

ricoeuriana de manter-se no miolo da tensão, tornando-a produtiva, atentos ao que ela dá a pensar. Isso reforça a ideia de que uma instância supra-disciplinar será a própria vigilância no interior do conflito, que irá produzir a conceitualização mais apropriada para determinado tempo e situação.

Conforme já se mencionou, o adágio, “explicar mais para compreender melhor”, sugere classificar, sem rigidez, as CsR como explicativas e a teologia como ciência da compreensão. Não seria, também, correto dizer que compreender melhor implica em explicar mais? E se a resposta for afirmativa, é sinal de que também as CsR têm muito a ganhar ao entrar em terreno teológico. Do mesmo modo que a entrada da hermenêutica filosófica em terreno bíblico foi frutuosa para a filosofia. A partir daí se pode inferir o proveito que a explicação pode auferir da compreensão e que as CsR podem obter junto à teologia dentro do marco epistemológico da filosofia hermenêutica que está em pauta. A teologia promove um encontro profundo com questões não pensadas pelas CsR. Veja-se a questão do mal, as expressões-limite, o modo polifônico de se nomear Deus, etc. Parafraseando o princípio de Ricoeur a respeito do símbolo, pode-se dizer: a teologia dá a pensar às CsR e compreender melhor impulsiona o explicar mais. É isto que Ricoeur chama de “explorar as potencialidades conceituais da linguagem religiosa” (RICOEUR, 2006, p. 211).

Esse empreendimento, D. Tracy realizou com sucesso em obra já referida<sup>68</sup>. O discurso religioso cristão tomou o caminho da explicação, quando deixou a transparência imediata do testemunho e da confissão de fé e se tornou teo-logia. Tomando emprestados alguns conceitos filosóficos, levando-os, porém, a uma conceituação própria. A partir da teologia, como ciência da fé, fica evidente a potencialidade conceitual e, portanto, explicativa, da experiência cristã. O advento das CsR, ou de qualquer outra ciência, poderá incrementar esta dimensão, mas jamais substituí-la.

Existe um trabalho intenso de construção teológica, para expressar nos limites do conceito, uma realidade que, conforme se pode verificar, é extremamente complexa, por onde passa uma densa rede de significações. De que maneira as CsR irão trabalhar as possíveis expressões-limite, senão se espelhando no trabalho filosófico proveniente da investigação em campo teológico, a saber, a exegese das parábolas de Jesus? Uma pretensa autonomia das CsR, deixaria de contemplar, especialmente no cristianismo, aquilo que antecede a toda explicação: o eu creio! Uma experiência única, poética, de identificação e adesão a uma realidade sobre a qual, só *a posteriori*, se poderá verificar a racionalidade.

---

<sup>68</sup> Ver: cap. II, Parte I, item 1,2.

Para concluir: os dois adágios de Ricoeur oportunizam pensar uma polaridade entre eles. *Crer para compreender* de um lado e *explicar mais para compreender melhor* de outro. Observa-se que para compreender é necessário *crer* e *explicar*. A hermenêutica está como resultado do conflito produtivo entre esses dois pólos. Duas atitudes hermenêuticas necessárias a qualquer ciência que se aventure pelos desvios certos do nosso pensador dos opostos.

#### 4 Conclusão

É comum encontrar nos programas de pós-graduação em CsR na apresentação ou nos objetivos, reserva quanto a verdade das religiões, justificada, até certa medida, em razão de estudos por demais dogmáticos e apologéticos no campo religioso. Contudo, os programas não podem resistir ao compromisso com a verdade. A verdade da informação, a verdade do ser humano, a verdade simplesmente. E o compromisso com a verdade não poderia admitir uma prática religiosa, ou que se diz religiosa, manipuladora da boa fé das pessoas. Isto deveria ser objeto de denúncia e de crítica, onde as CsR poderiam ser mais ativas e transformadoras. Mas, disto decorre uma outra exigência, o(a) cientista da religião também deveria estar mais frente a frente com a comunidade de fiéis menos como pesquisador e mais como parceiro de diálogo. Disto resultaria um protagonismo maior das CsR.

Nesta hora em que o amadurecimento da relação entre teologia e CsR está se consolidando em várias direções, com avanços no que se refere ao reconhecimento civil e institucional, fortalecimento de laços na SOTER e ANPTECRE, criação de novos programas de pós-graduação, motiva a concluir este capítulo retomando alguns aspectos do pensamento de Paul Ricoeur que podem servir de ponte epistemológica entre teologia e CsR. Uma questão serve de orientação: Por que razão se preocupar com uma consolidação epistemológica, teórica, uma vez que no campo prático o plantio promete boas colheitas?

Mais do que a pertinência, viabilidade e operacionalidade das propostas, é necessário compreender o significado de tal iniciativa. Ela aponta para um aspecto bastante frágil da relação entre os dois saberes e quer simplesmente alertar para a necessidade de uma mobilização generalizada se quisermos garantir uma relação duradoura. Está óbvio que estamos diante de uma relação querida por muitos(as), teólogos(as) e cientistas da religião. Mas não é uma relação que se mostre epistemologicamente necessária. Uma relação necessária é aquela que não pode deixar de ser, sem que as partes fiquem desfiguradas.



Não é de conhecimento público os motivos precisos que levaram a reformatar a árvore do conhecimento pelo CNPq. Mas, é certo que se houvesse, na antiga formatação, uma relação epistemologicamente necessária entre filosofia, CsR e teologia a nova formatação muito dificilmente aconteceria. Formaram-se duas áreas autônomas, filosofia e teologia, sendo que as CsR ficaram num inegável desconforto, subsumidas na área teologia, com o avanço na divisão das subáreas, contemplando teologia e CsR de maneira muito bem distribuída. A teologia também poderia se incomodar, vendo nas sub-áreas, linhas de pesquisa que não correspondem à sua epistemologia.

Então, caso teologia e CsR queiram justificar a sua relação para além de uma história construída de relacionamento cordial e fraterno, não basta o argumento da histórica convivência, é necessário mostrar a *necessidade* dessa relação. Pode acontecer então que, se não fizermos um esforço para sustentar epistemologicamente a relação entre teologia e CsR, agora tentando uma formulação que expresse a cumplicidade dos dois saberes e a paridade não hierárquica da relação entre eles, a teologia correrá o risco de ser cobrada por atributos que não lhe cabem e as CsR terem de assumir, mesmo que parcialmente, uma identidade, a teológica, que não é a sua, por mais e melhor que o documento da CAPES, explicita um conceito de teologia amplo, mas carente de sustentação.

Neste ponto em que os argumentos que aqui foram arregimentados visaram mostrar não só a oportunidade, mas a *necessidade* de uma relação, epistemologicamente fundamentada, frente os desafios que hoje se apresentam para o conhecimento, particularmente para o conhecimento do fenômeno religioso. O sobrevôo que fizemos na obra de Ricoeur contemplou alguns dos pontos onde sua epistemologia pode trazer uma maior clareza epistemológica para a relação em pauta. Não quer dizer que os pontos desenvolvidos sejam aqueles que oferecem maior resistência, simplesmente são aqueles que, numa visão certamente limitada, foram aparecendo como possíveis de serem encaminhados após uma leitura da obra do filósofo francês.

Tendo em vista os programas de pós-graduação em teologia e em CsR, algumas propostas levantadas merecem aqui serem sublinhadas. A leitura comum de textos religiosos por uma equipe multidisciplinar, talvez sobre a forma de um grupo de pesquisa, congregaria vários pesquisadores em torno a temas comuns, trazendo elementos para se perfilar a *compreensão-de-si* de um(a) cientista da religião. O estreitamento dos laços entre uma leitura instruída e uma leitura mais laica dos textos sagrados pode tornar teologia e CsR mais próximas das comunidades que interpretam e são interpretadas pelos textos que leem. O

desafio de se colocar na linha da tradição que não é a própria, com imaginação e simpatia, para poder oferecer minimamente uma leitura pertinente. Da teologia há que se aprender o papel de motivar a transformação de si e do mundo. E as CsR poderiam se empenhar mais no papel crítico, frente a tantos fundamentalismos, manipulações da boa fé, casos até de extorsão. Uma descrição asséptica demais dessas realidades pode se tornar omissa diante de uma opressão que se instala também sob a forma religiosa.

O filósofo do sentido não poderia nos alertar para outra coisa se não o para significado de nossas ações. Este pretende ser o convite deste texto que, tateando, foi buscar num terreno tão amplamente explorado, as entradas possíveis para a abordagem de um problema que diz respeito à missão e compromisso do(a) teólogo(a) e do(a) cientista da religião. É certo que nos preocupa mais aquelas questões que tocam especificamente à teologia, uma vez que é nossa ocupação primeira que ela se torne um serviço diferenciado para a sociedade, a igreja e a academia.

A tripartição da hermenêutica de Ricoeur em símbolos, textos e ação pode ser de fato muito instrutiva, contudo, mais e melhor é perceber a unidade entre elas que se pode resumir numa busca de significações, não apenas para outros, mas as próprias significações que motivam a vida. Uma investigação como a de Ricoeur nos coloca na trilha de grandes silêncios, daquilo que se esconde naquilo que aparece. Por isso requer de hermeneutas teólogos(as) e cientistas da religião meditação e escuta. Leitura atenta de si e dos outros. E disto se tira um cuidado especial com palavra, como alguém que tem a mesma atenção para com o presente e para com o papel que o envolve.

Aprendemos com Ricoeur que há tanto arte e ética numa composição como numa leitura. Podemos ser então bons leitores(as) uns(mas) dos(as) outros(as), com imaginação produtora e simpatia. A leitura pode nos fazer cidadãos(ãs) do mundo, e pode construir também o melhor lição interdisciplinar entre teologia e CsR. Ela faz com que os mundos dos textos e os mundos dos leitores se interceptem sem se indiferenciar, a primeira e mais básica ação ética.

## CONCLUSÃO

Chegada a hora de recolher os frutos do investimento feito na pesquisa. De acordo com o roteiro traçado, a história das CsR trouxe-nos a convicção de que, no caso do fenômeno religioso, a presença próxima do maior número de disciplinas possíveis é necessária. A intercessão de ideias entre autores distintos, ou ciências distintas qualifica a pesquisa do fenômeno religioso, pois não há outro modo de perfazer suas múltiplas implicações na vida humana. Quando maior o número de disciplinas envolvidas, tanto melhor será o resultado. Não obstante, não menos serão os conflitos. Então, aquilo que foi acontecendo de forma gradativa na história das CsR, sela o destino de sua estruturação atual. Inclusive na relação de filiação e distanciamento da teologia.

É curioso como os programas de pós-graduação em CsR e em teologia, os mais tradicionais pelo menos, são muito bem avaliados pela CAPES como programas isolados. Mas na hora de situar esses programas na árvore do conhecimento do CNPq, perde-se a especificidade e interação entre eles. Os representantes dos programas, reunidos na ANPTECRE, ainda não reagiram oficialmente a esta mais recente organização. Tudo indica que as interações entre CsR e teologia continuarão a ser discutidas. Os desacertos revelam a persistente obscuridade epistemológica que esta pesquisa procurou incidir alguma luz.

O argumento que sustenta as CsR é o da interdisciplinaridade. Esta última viria através. E dela muito existem muitos registros nas propostas dos cursos de pós-graduação, bem como nas suas publicações. Mas ali se notou um engano: a metodologia interdisciplinar não se confunde com uma epistemologia interdisciplinar. O método pode variar segundo o objeto, mas a epistemologia não, pois ela marca o lugar específico de onde se aborda o fenômeno. E no caso das CsR, não se trata de um único lugar, mas de vários. Que epistemologia daria conta dessa realidade? Questão que se vê sublinhada na, aparentemente inocente, nomenclatura plural dos programas de CsR. Tudo o que relatamos procuramos confirmação nas páginas da internet dos respectivos programas de pós-graduação. E, de maneira geral, obtivemos confirmação, com uma surpresa. A de que a realidade não é uniforme. É notório pelos objetivos e organização dos programas que a teologia se sente mais confortável em alguns programas do que em outros.

Tendo apontado o problema no que tange a epistemologia das CsR. Deixou-se em aberto, até mesmo um posicionamento sobre o conceito de interdisciplinaridade, uma vez que, sendo a nossa perspectiva a teológica, não nos cabia avançar mais, pois esta é uma discussão

que se deve fazer junto com a comunidade de cientistas da religião. Não pode ser a teologia que irá resolver em definitivo as possíveis debilidades das CsR e vice-versa. Neste ponto, vale relembrar, a interdisciplinaridade não abole a disciplinaridade.

De nossa parte, atentos à história da caminhada comum entre teologia e CsR no Brasil, era necessário apresentar qual a posição da teologia dentro dessa problemática. Foi mostrado a importância da proximidade entre as duas áreas de conhecimento em debate, apresentando qual o papel das CsR dentro do seu escopo epistemológico da teologia. O segundo capítulo, seguindo o quanto possível, a mesma estrutura do primeiro assegurou que a interdisciplinaridade não é um acessório na epistemologia teológica, é uma determinação que lhe é inerente, de tal maneira que não se pode fazer sã e boa teologia senão agindo de forma interdisciplinar. Então, as CsR podem e devem fazer parte do fazer teológico.

Foram demarcados os termos da relação, mais que próxima ou oportuna, apresentando a epistemologia da teologia. Ficaram assim estabelecidos marcos disciplinares, fora dos quais a teologia não poderia renunciar sem prejuízo de sua identidade. Mas foram nesses marcos que se revelaram tanto a interdisciplinaridade quanto a relação com as CsR.

A estrada do conhecimento não é composta apenas de grandes retas. Contudo, a da teologia, se comparada à das CsR, as curvas são menos fechadas. Em momentos dos maiores conflitos e crises o olhar se voltava, por exemplo, para os santos fundadores do cristianismo da era apostólica e patrística. O consenso em torno à ortodoxia desses edificadores da fé sempre foi forte o bastante para dirimir as questões mais intrincadas. O percurso histórico apresentado pode ter sido demasiadamente sumário, mas o suficiente para chegar a um dos expoentes da teologia atual, David Tracy. Dialogamos com este teólogo mostrando que a teologia está comprometida com as CsR nos três públicos que são por ele relacionados. No público academia Tracy traz à baila uma questão muito própria da realidade brasileira. A peleja entre confessionalidade e cientificidade no contexto do debate epistemológico presente, de forma especial, na relação teologia e CsR. No público sociedade mostra o teólogo(a) comprometido com seu contexto sócio-religioso e com questões de relevância ética, no caso do Brasil isto inclui a relação com as CsR e junto com ela nas questões éticas. No público Igreja, Tracy destaca questões referentes à fidelidade criativa à tradição e ressalta que o cristianismo também faz parte do amplo campo da experiência religiosa ou do sagrado, portanto, deve ser campo de estudos elucidativos por parte das CsR.

Em razão da teologia das religiões ser a abordagem cujo objeto coincide com o das CsR, julgamos ser ela a que melhor contribuiria, pensando sobretudo nos programas de pós-

graduação em CsR. Especificamente com a contribuição da teologia das religiões poderia se caminhar com afinho e cautela em duas direções: a primeira seria pensar como se poderia entender dentro dos programas de teologia e CsR o plural “teologias”, tendo em vista que a experiência teológica está muito marcada pela tradição do pensamento ocidental. A segunda linha, também tirada de expressões correntes nos programas de pós-graduação em CsR e nos documentos da CAPES, seria pensar a possibilidade de conceber uma teologia genérica. Isto é, uma teologia que aglutinasse as experiências religiosas e de fé das diversas religiões. Muitas vezes essa generalidade encampa até elementos próprios das CsR, mas nesse particular, nossa modesta posição é de que aí, o desvio semântico é claro.

A apresentação dos programas de pós-graduação em teologia teve a função de confirmar a reflexão antes realizada. Entre áreas de concentração; linhas de pesquisa, com seus respectivos projetos; além das disciplinas, temos a convicção de que as CsR não são um acessório dentro do projeto formativo proposto pelos respectivos programas. No entanto, de uma forma explícita, os programas de teologia são tímidos em inserir, por exemplo, disciplinas típicas das CsR, apesar de que a interdisciplinaridade encontra caminhos que não se restringem às propostas de disciplinas curriculares.

Tanto para as CsR quanto para a teologia percebemos que a análise dos programas anunciados na internet apresenta algumas insuficiências. Nem tudo o que acontece nos programas está lá registrado. E não estamos falando de atividades marginais, mas de ações que poderiam engrandecer o programa frente um internauta curioso e possível candidato. Outro aspecto, que se tornou laborioso nesta pesquisa, é que basta uma atualização no intervalo de quatro anos, que as análises também serão outras. Assim, para que a intenção pretendida com a análise dos programas fosse atendida, haveria de ser proficuamente complementada com entrevistas e visitas agendadas aos programas, pelo menos como amostragem. Isto realizou Evandro de Castro Guindani em 2011, e, apesar de termos trazido os resultados da sua pesquisa para dentro da nossa, nestes cinco anos a realidade dos programas sofreu mudanças significativas, principalmente no que se refere à relação com a CAPES.

Paul Ricoeur e seus intérpretes foram convidados a participar dessa pesquisa pelas seguintes razões (a maioria somente se revelou depois da aposta feita!): primeiro por que ele focou nos símbolos, nos textos e na ação. E aqui a coincidência temática com a teologia e CsR é evidente. Segundo porque, em cada um desses focos, Ricoeur habituou-se a lidar com conflitos muito próximos dos que percebemos entre teologia e CsR. Não para escamoteá-los

mas para trazê-los para frente do cenário, ao modo do como nos relata o evangelista Mateus 10,34 “Não penseis que vim trazer a paz à terra. Não vim trazer paz, mas a espada”. A figura geométrica que melhor representa as polaridades que Ricoeur trabalha é a elipse e não o círculo hermenêutico. O tipo de conflito que Ricoeur põe em evidência, põe a descoberto os falsos acordos e as explicações fáceis. Ricoeur é um provocador do pensamento conciliador e ingênuo. Por isso o conflito tem valor quando se pode tomá-lo pela mão e torná-lo produtivo, como uma usina eólica que gera mais energia segundo a maior impetuosidade dos ventos. O conflito produtivo entre teologia e CsR aparece de forma mais evidente ao tratar dos binômios crer-compreender e explicar-compreender.

Terceira razão. O conflito produtivo abriu possibilidades de dar unidade epistemológica à dispersão metodológica das CsR. Tomando a metáfora do jogo de Tracy, cada ciência que se dedica ao fenômeno religioso entra no “jogo” das CsR. Importante não é quem melhor joga, ou quem vence, mas quem respeita melhor as regras do jogo, é isto que as mantém unidas na disputa. As regras do jogo são a epistemologia da interpretação que nos brindou Ricoeur. Daí já se tira a quarta razão que é a de afastar de forma convincente, o temor da teologia de ficar à sombra das CsR por conta de um determinado modelo de cientificidade ou por conta de uma proximidade intelectual não experimentada com outra ciência, possivelmente nem mesmo com a filosofia.

A quinta razão tem vínculo com a quarta. Foram dadas as condições para se eliminar um dos principais focos de resistência das CsR para com a teologia, que é a questão da natureza da sua cientificidade e o pressuposto da fé, o qual parecia ser contraditório com o princípio da universalidade. Não há conhecimento sem pressupostos, não há neutralidade científica, Ricoeur é cientista cravado na particularidade do “crer”, resultando daí o compreender. Nós mesmos experimentamos isto na nossa hipótese inicial, ainda com um perfil de crença. O resultado conhecido no final, mesmo que com as inevitáveis deficiências, não foi decepcionante, o que veio a reforçar o “crer” inicial. Ricoeur não é o filósofo da objetividade cartesiana, apesar e herdeiro dela, mas é o filósofo do processo da *pertença-distanciamento*, dentro desta polaridade a objetivação representa a capacidade humana de falar e agir significativamente nos seus discursos e ações. Em contraponto com a quinta razão aparece a sexta. Esta foi a de marcar o papel da teologia como geradora de questões para as CsR, parafraseando Ricoeur, a teologia dá a pensar às CsR.

Ricoeur menciona que o resultado de sua hermenêutica é a consciência de um inacabamento. Inspirados nisso entendemos que a manutenção do conflito produtivo formata

na *compreensão-de-si* das CsR a consciência de insuficiência, o que nos parece bem adequado frente ao esbanjamento de auto-suficiência que grassa na sociedade atual. Isto inclui o ambiente acadêmico, lugar onde teologia e CsR se encontram de forma mais constante e inevitável.

Não poderia deixar passar à margem dessa conclusão o conhecimento da *Inteligência poética*. Melhor expressão de inteligência interdisciplinar não há. O fato de reunir intuição, emoção, estética, práxis e também a técnica faz dela uma presença, quase obrigatória em todas as ciências que se queiram interdisciplinares. Para a teologia é o que há de mais próximo da inteligibilidade da fé. E pela mesma razão é uma porta aberta para as CsR penetrar na inteligibilidade própria da teologia. Trata-se de uma inteligibilidade que tem tripla morada: No compositor de intrigas, no *mundo-do-texto* e no leitor. Imaginemos um compositor sociólogo da religião e um leitor teólogo. A continuidade que se espera entre ambos não virá pela coincidência na compreensão, mas pela inteligibilidade poética, faz da leitura um acréscimo de significação, que pode ser retornada ao compositor, para seu proveito e melhor compreensão. Não é isto que se pode fazer prosperar a relação entre teologia e CsR?

Um outro aspecto ligado ao anterior é que para uma interdisciplinaridade mais bem fundamentada, deveríamos ser leitores e ouvintes daquelas narrativas fundadoras, a partir das quais os(as) teólogos(as) e os(as) cientistas da religião edificam os seus conceitos. Esta leitura acompanhada, o quanto possível, da escuta atenta das comunidades crentes que orientam suas vidas por esses textos narrativos é uma atitude bastante alinhada com o pensamento de Ricoeur. Mas esta indicação, que no nosso entendimento pode ser exitosa, supõe outra ação que representa um vazio na filosofia hermenêutica que nos guiou. A escuta frente a frente pressupõe a linguagem oral, e desta nosso filósofo não trata a contento. E sabemos bem que as tradições orais cobrem um vasto campo do universo religioso. Porém, como em Ricoeur nada está pronto, a relação entre teologia e CsR não está pronta, pretendemos que esta pesquisa seja mais uma ferramenta para continuar construindo a casa comum das ciências em questão. Então, nesta construção, seguindo as sugestões que aqui foram registradas poder-se-á entrar pelos caminhos da comunicação oral.

Apesar do esforço de nos manter sob critérios epistemológicos seguros, foi isto que buscamos em Ricoeur. Na CAPES, o último documento da área teologia, constatou nos programas de pós-graduação em CsR uma variedade maior de áreas de conhecimento na titulação máxima do corpo docente, ao passo que o corpo docente dos programas de pós-

graduação em teologia predomina a titulação máxima na própria teologia. Daí se concluiu que há [...]

[...] maior abertura para a interface entre Ciências da Religião e Teologia nos programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões). Os programas de Teologia ainda possuem uma presença muito discreta de docentes com titulação máxima de doutorado em áreas não teológicas, perfazendo um perfil mais disciplinar (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO/CAPES. 2013-2016, p. 7)

Por outro lado, nas CsR ainda constatamos uma fragilidade epistemológica quando tomadas isoladamente. O pós-graduando é orientado para área de formação do(a) professor(a) orientador(a) da pesquisa. Esta prática não põe em risco a interdisciplinaridade que acaba se dissolvendo em meios as disciplinas?

No primeiro caso temos um juízo apressado. E no segundo uma realidade de que pouco se discute. Sinal de que existem fatores que extrapolam o âmbito do rigor epistemológico, e devem ser considerados nos debates entre os defensores da interdisciplinaridade e da comunhão cada vez mais próxima entre teologia e CsR. Fatores que poderiam oferecer material para outra pesquisa, para a qual devem ser encorajado(a) os(as) candidatos(as) de um programa e de outro.

Em função dos dados recém expostos pode ser que a pesquisa em curso não tenha a repercussão esperada. Em 2011 o terceiro congresso da ANPTECRE debateu um tema muito próximo ao que ora tratamos. Pensava-se que o assunto já estaria definido, mas o que se constatou foi a persistência do incômodo sobre o assunto, entre os programas as interrogações continuavam. Por esta e outras razões, toda pretensão de exaurir e por um ponto final neste debate seria uma mostra de, no mínimo, ingenuidade.

Esta pesquisa pode ser contestada em todo ou em parte. Seja como for, daríamos por cumprida a tarefa se: a comunidade de teólogos(as) e cientistas da religião se convencessem e nisto se empenhassem, que se quisermos um duradouro engajamento entre teologia e CsR, ele tem de ter um fundamento epistemológico. Caso contrário mais dia ou menos dia poderá ruir. E para que o fundamento epistemológico da relação entre teologia e CsR seja sólido, ele tem de estar inscrito na epistemologia particular de cada ciência, como enunciado e como prática. Isto confirma o que acima já havia sido notado. Esta pesquisa pode abrir caminho para uma pesquisa de campo que confirme e corrija as reflexões aqui desenvolvidas.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, Adone. O debate entre história e religião em uma breve história da história das religiões: origens, endereço italiano e perspectivas de investigação. *Projeto História*, São Paulo: n.37, p. 13-39, dez. 2008. Disponível em:

<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/3042/1955>. Acesso em: 02/06/2015

Amauri Carlos et RIBEIRO, Flávio Senra. Tendência interdisciplinar das ciências da religião no Brasil. O debate epistemológico em torno à interdisciplinaridade e paralelo com a constituição da área no país. *In: Numen*. Juiz de Fora, v. 15, n. 7, 2012, p. 249-269.

AMHERDT, Francois-Xavier (Apres.). Introdução. *In: RICOEUR, A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

ANDRADE, Paulo. F. C. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. *In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D.. (Org.). Teologia Pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011, v. 1, p. 21-36.

ANJOS, Marcio F. *Teologia: profissão*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. Interfaces da Teologia. *In: ANJOS, Márcio F. dos, (org.) Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER/LOYOLA, 1997. 14 -20

ANPTECRE. Estatuto da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião. Apresenta as normas que regem a instituição. Disponível em [http://www.anptecre.org.br/arquivos/estatuto\\_da\\_anptecre.pdf](http://www.anptecre.org.br/arquivos/estatuto_da_anptecre.pdf) Acesso em 10/02/2014.

\_\_\_\_\_. Apresenta os atuais sócios. Disponível em <http://www.anptecre.org.br/index.php?pagina=associado&tela=14> Acesso em 28/03/16.

ARAGÃO, Gilbraz. *Fenomenologia, Diálogo inter-religioso e hermenêutica*. Ilo. Congresso da ANPTECRE 2009. Disponível em <http://www.anptecre.org.br/2anptecre/> Acesso em 11/11/2016.

ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. Antropologia na missão: relações entre a etnologia confessional de padre Schmidt e a antropologia acadêmica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1), 2013, p. 30-49. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci_arttext) . Acesso em: 20/05/2015.

ARÉVALO, Eduardo Andrés S. *Poética del relato y poética teológica*. Santiago, Pontificia Universidad Católica del Chile, 2000.

ASSMANN, Hugo. Chaves para um Pensamento Transdisciplinar: Auto-Organização — autopoiese — Complexidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, 36(3), 1996, p.195-205. Disponível em [https://www.redib.org/recursos/Record/oai\\_articulo561049-chaves-pensamento-transdisciplinar-auto-organizac%C3%A3o-%E2%80%94autopoiese-%E2%80%94complexidade](https://www.redib.org/recursos/Record/oai_articulo561049-chaves-pensamento-transdisciplinar-auto-organizac%C3%A3o-%E2%80%94autopoiese-%E2%80%94complexidade) Acesso em 15/10/2014.

AQUINO JUNIOR, Francisco de Aquino. O caráter prático da teologia: abordagem epistemológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, número 119, 2011, p. 83-102. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/article/view/1047/1469> Acesso em 14/03/2016.

BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: T. Lynn Smith (ed.), *Brazil portrait of half a continent*. Nova York: Dryden, 1951.

BELLO, Angela Ales. *Culturas e Religiões*. Uma leitura fenomenológica. Baurú – SP: EDUSC, 1988.

BELZEN, Jacob. Constituição histórica da Psicologia científica da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 319-331.

BERNHARD, Braun. A Idade Média. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, 69-103.

BINGEMER, M. C. L. Saborear a fé em meio à pluralidade; Os caminhos da teologia em meio ao diálogo inter-religioso. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, Ano XXXVI, n. 99, 2004, p. 221-240.

BINGEMER, Maria Clara L. A teologia e a universidade. Desafios e perspectivas. In: FREITAS, Carmelita de Freitas (org.). *Teologia e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 127-150.

\_\_\_\_\_. A fé cristã na contemporaneidade. Rumos e desafios. *Perspectiva Teológica* (Belo Horizonte), v. 41n. 115, p. 345-374, 2009. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/issue/view/303>. Acesso em 14/11/14.

BOBSIN, Oneide. Troca de Saberes e Conversa de Monólogos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, 36(3):241-245, 1996. (Página da internet com problemas de acesso em 25/01/2017)

BOFF, C. Conselhos a um jovem teólogo. *Perspectiva Teológica*. v. 31, n. 83, 1999, p. 77-96

\_\_\_\_\_. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2009. 4ª Ed.

BOFF, Leonardo. *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*. São Paulo: Vozes, 1988.

BOTELHO, André da C. Teologia na complexidade. *Do racionalismo teológico ao desafio transdisciplinar*. PUC – RIO agosto de 2007. Disponível em [http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1) Acesso em 02/04/2014.

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v 46, n. 1, 2006, p. 122-151. (Página da internet com problemas de acesso em 25/01/2017)

BRIGHENTI, Agenor. Ciência da Religião aplicada a pastoral. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 663-676.

BRITO, Emilio. *Philosophie Moderne et Christianisme*. Leuven – Paris : WALPOLE, MA 2010.

BURSZTYN, Marcel. A institucionalização da interdisciplinaridade na Universidade. In: *Liinc em revista*. v.1, n.1, março 2005, p. 38-53. Disponível em <http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/issue/view/23> Acesso em 07/02/2014.(Texto impresso não disponível).

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2009. 4ª Ed.

BOTELHO, André da Conceição. *Teologia na complexidade. Do racionalismo teológico ao desafio interdisciplinar*. 2007, PUC-RIO. (Tese de doutorado). Disponível em: [http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=10454@1)

CAMPOS, Breno Martins. Sociologia religiosa da religião: ensaio sobre suas impossibilidades e possibilidades. *Ciências da Religião - História e Sociedade*. São Paulo, Vol. 5 • N. 5, 2007, p. 112-133. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/issue/view/50> . Acesso em: 03/10/2015

\_\_\_\_\_. Ciências Sociais da Religião: estado da questão In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 191-203.

CAMURÇA, Marcelo. Da "boa" e da "mã vontade" para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: n. 21, v. 1, 2000, p 67-86.

\_\_\_\_\_. Entre as ciências humanas e teologia. Gênese e contexto do programa de pós-graduação em Ciência da Religião de Juiz de Fora em cotejo com seu congêneres no Brasil. In: GUERRIERO, Silas. *O estudo das religiões*. Desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003.139-155.

\_\_\_\_\_. *Ciências sociais e Ciências da Religião*. Polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das ciências da religião na França. *Estudos de Religião*, São Paulo: v. 25, n. 41, 12-28, jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Religião como organização. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 287-299.

CAZAROTTO. Ciências biológicas, neurociências e religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 367-382

CEBULJ, Chistian. Teologia bíblica. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 9-31.

CECCON, R. e P. HOLANDA, A. F. Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*; Rio de Janeiro, 64 (1): 63-77, 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-52672012000100006](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672012000100006) Acesso em: 24/08/2015.

COMISSAO TEOLOGICA INTERNACIONAL. *O cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007*. Sao Paulo: Paulus, 2007.

COSTA, Joaquim. *Sociologia da Religião*. Aparecida-SP: Ed. Santuário, 2009.

CRUZ, Eduardo R. Ciências Naturais, Religião e Teologia. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 101-113.

\_\_\_\_\_. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 37-50.

DANTAS, João Paulo de Mendonça. Em busca do significado teológico da “Sagrada Tradição” *Atualidade Teológica. Revista do Dpto. de Teologia da PUC-Rio*. Rio de Janeiro: Ano XVI nº 42, setembro a dezembro/2012 p. 488-502. Disponível em [http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev\\_teologia.php?strSecao=input0](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_teologia.php?strSecao=input0) Acesso em 03/11/2015.

DARON, Raymond. *Etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

DAVID PELLAUER. *Compreender Ricoeur*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DE FRANCO, Clarissa. Psicologia e espiritualidade. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 399-410.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Paul Ricoeur et les sciences humaines*. Éditions La découverte, Paris, 2007.

DE MORI, Geraldo. El carácter práctico de la teología. *Teologia y Vida*, Santiago, Vol. LI 2010, p. 501-519. Disponível em <http://www.scielo.cl/cgi-bin/wxis.exe/iah/> Acesso em 03/11/2014.

\_\_\_\_\_. Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar?. *Teología y Vida*, Santiago, Vol. LIII, 2012, p. 281-306. Disponível em: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0049-34492012000200004&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0049-34492012000200004&lng=es&nrm=iso&tlng=es) Acesso em 12/06/2016.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária*, São Paulo, v. 2, n. 4, 2012, p. 179-202. Disponível em <http://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22909/16578> Acesso em 15/06/2016.

DIEZ DE VELASCO, Francisco. *Introducción a La Historia de las Religiones*. Madrid: Ed. Trotta, 2002.

DORE, Joseph. *Introduction à l'étude de la théologie*. Paris: Desclée, 1991.

DOSSE, François. La capabilité à l'épreuve des sciences humaines. In : DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Paul Ricoeur et les sciences humaines*. Éditions La découverte, Paris, 2007, p. 13-35.

DUPUIS, Jacques. *Jesus-Christ a la rencontre des religions*. Paris: Desclee, 1989.

\_\_\_\_\_. *Rumo a uma teologia crista do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

ECO, Umberto et MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* Rio de Janeiro - São Paulo: Editora Record, 2002. 7ª Ed.

EDITORIAL. teologia e Método. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano XXXVII, n. 104, 2006, p.5-10.

EGGERT, Edla. Interdisciplinaridade entre Educação e teologia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, 36(3):213-225, 1996. (Página da internet com problemas de acesso em 25/01/2017)

ENGLER, S. e STAUSBERG, M. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 63-74.

FARIA, Paulo Antônio Couto Faria. *Teologia no Limar da Filosofia*. A modernidade e o encontro fé e razão na obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz. Dissertação de Mestrado. FAJE, Belo Horizonte, 2004.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Sobre artífices e instrumentos: o estudo da religião no Brasil e algumas tendências metodológicas *Estud. sociol.* Araraquara, v.18 n.34, jan.-jun. 2013, p.19-37. Disponível em: [http://www.academia.edu/3570709/Sobre\\_art%C3%ADfices\\_e\\_instrumentos\\_o\\_estudo\\_da\\_religi%C3%A3o\\_no\\_Brasil\\_e\\_algumas\\_tend%C3%AAncias\\_metodol%C3%B3gicas](http://www.academia.edu/3570709/Sobre_art%C3%ADfices_e_instrumentos_o_estudo_da_religi%C3%A3o_no_Brasil_e_algumas_tend%C3%AAncias_metodol%C3%B3gicas) . Acesso em: 07/10/2015.

FILORAMO, G. et PRANDI, C. *As ciências da religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FILSER, Hubert. *A teologia na era da reforma, da reforma católica e da divisão em confissões*. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p.105-154

FOESSEL, Michaël. Penser le social: entre phénoménologie et herméneutique. Dosse, François. La capabilité à l'épreuve des sciences humaines. In : DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Paul Ricoeur et les sciences humaines*. Éditions La découverte, Paris, 2007, p. 37-56.

FONTANA, Júlio. Teologia, ciência ou metafísica?. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo, nº 14 - Dezembro de 2008, p. 171-194.

FRANGIOTTI, Roque. *História da teologia. Período medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. *História da teologia. Período patrístico*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FRIES, H. Teologia. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA V. 5. Conceitos fundamentais de teologia atual V. 5. São Paulo: Loyola, 1970, p. 297-311.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 75-102.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 275-286.

GOMES, Antonio M. O credenciamento dos cursos de teologia no Brasil pelo sistema mec/inep e suas consequências para a educação teológica e a identidade do teólogo. In: *ciências da religião – história e sociedade*. São Paulo: v. 7, n. 2, 2009, p. 208-232. Disponível em <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/459/1248> Acesso em: 2/12/2015.

GREISCH, Jean. Paul Ricoeur. *L'itinérance du sens*. Place Vaucanson – 38000 Grenoble : Edition Jérôme Millon, 2001;

\_\_\_\_\_. Les arrhes de l'esperance. l'herméneutique de la religion entre la critique et la conviction. Paulo Ricoeur. In : GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome III, vers um paradigme hermenêutico. CERF, Paris, 2004, p. 735-909.

GRESCHAT, Has-Jurgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, Juiz de Fora, vol.1, nº 1, 2010, p. 54-65. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/7/8> Acesso em 05/10/2014.

\_\_\_\_\_. Antropologia da Religião *In*: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 243-256.

GUIMARÃES, André Eduardo. *O sagrado e a história. Fenômeno religioso e valorização da história, a luz do anti-historicismo e Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=oshp-la7E74C&pg=PA73&lpg=PA73&dq=historicismo+e+religi%C3%A3o&source=bl&ots=xra7kDZ3r8&sig=htY4TuQN7lLb-cxGAP8KS2OzLT4&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CCCQQ6AEwAWoVChMI3L7umIKxyAIVQaoeCh0rHwGe#v=onepage&q=historicismo%20e%20religi%C3%A3o&f=false>. Acesso em: 07/10/2015.

GUINDANI, Evandro Ricardo. *O processo de produção do conhecimento nos PPGS de teologia: da institucionalização à inserção no sistema capes*. UFSC. Florianópolis, 2011. Tese de doutorado. Disponível em <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/74645/browse?value=Guindani%2C+Evandro+Ricardo&type=author> Acesso em 29/03/2016.

HABERMAS, Jurgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista* V. 1. São Paulo: WMF Martins, 2012.

HADOT, Pierre. Dictionnaire de la théologie chrétienne. PARIS, Encyclopedia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 620-626.

HÄGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. Porto Alegre. Casa publicadora concórdia, 1973.

HAMMES, Érico João. Pode Teologia ser ciência? *Teocomunicação*. Porto Alegre v. 36 Nº 153, Set. 2006 p. 541-554. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/1747/1280> Acesso em 05/08/2013.

HELDT, Petra. Patrística. *In*: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 33-68.

HERRERO, Xavier. Filosofia da religião e crise da fé. *Dialética do sagrado cristão. Síntese*. Belo Horizonte, n. 35 (1985) - pág. 13-39. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/issue/view/191>. Acesso em: 02/10/2015

HIGUET, Etienne A. A teologia em programas de Ciências da Religião. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo: n. 9 - Maio de 2006 p. 37-51.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica e religião. *In*: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 457-468.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HURTADO, Manuel. Deus, muitas teologias?!: Esboço de uma teologia crista das religioes. *Revista de Teologia e Ciencias da Religiao da UNICAP*. Recife, v. 8, n. 1, jan./jun.. 2009, p. 167-180.

JUNGES, Jose Roque. As interfaces da teologia com a Bioética. Belo Horizonte, *Perspectiva Teológica*, ano 37, n. 101, 2005, p. 105-122. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/416/794> Acesso em 20/04/2015.

KNITTER, Paul F. *Introdução as teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008;

KONINGS, J. A teologia como ciência e a universidade brasileira. *Perspectiva Teológica* v.

KUZMA, C. A. Crer no mundo de hoje. Um estudo a partir do método de Joseph Ratzinger (Bento XVI) para explicar o "crer" em sua obra *Introdução ao Cristianismo*. *Revista Pistis & Praxis*, Rio de Janeiro, v. 2, 2010, p. 503-513. Disponível em <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?ddl=3666&dd99=view&dd98=pb> Acesso em 25/07/2013.

KONINGS, J. A teologia como ciência e a universidade brasileira. *Perspectiva Teológica* v. 39, n. 108, 2007, p. 239-245. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/785/1217> Acesso em 27/03/2014.

LACOSTE, Jean Yves. Esolástica. In: LACOSTE, Jean Yves (Dir). *DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA V I*, São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 1709-1715.

\_\_\_\_\_. Teologia. In: LACOSTE, Jean Yves (Dir). *DICIONÁRIO CRÍTICO DE TEOLOGIA V II*, São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 1707-1716.

LÉGER-HERVIEU, Danièle et WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. Aparecida-SP: Idéias e letras, 2009.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992 . (Coleção Fé e realidade, 31)

\_\_\_\_\_. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Paulus, 2014

LIBANIO, J. B. e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia. Perfil, enfoque, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. 8ª Ed.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações editora, 2012

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das Ciências Sociais da Religião In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 205-216.

MACIEL, Karla Daniele de Sá Araújo e ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Freud e a Religião: Possibilidades de Novas Leituras e Construções Teóricas. *Psicologia Ciência e Profissão*, Florianópolis, 28 (4), 2008, p. 742-753. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932008000400007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932008000400007). Acesso em: 24/08/2015.



MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização *In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 231-242.

MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. *In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 301-312.

MARTIN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta, 2006

MARTELLI, Stefano. A religião do ponto de vista do mundo vital. Parte 1. *Ciberteologia - Revista de teologia & Cultura* - São Paulo, n. 7, ano II, 2006 p. 1-20. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/aexperienciareligiosai.pdf> Acesso em: 06/06/2015.

\_\_\_\_\_. George Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais. *Ciberteologia - Revista de teologia & Cultura*. São Paulo, n. 7, ano II, 2006, p. 1-11. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/georg-simmel-e-a-religiosidade-como-forma-pura-das-relacoes-sociais/> Acesso em: 06/06/2015.

\_\_\_\_\_. Le Bras e a sociologia religiosa. *Ciberteologia - Revista de teologia & Cultura*, n. 7, ano II, set/out, São Paulo, 2006 p. 1-13. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/le-bras-e-a-sociologia-religiosa/> Acesso em: 06/06/2015.

MASSINI, Marina et MAHFOUD, Miguel (org.). *Diante do mistério*. Psicologia e senso religioso. São Paulo Loyola, 1999

MENDONÇA, Antonio Gouvêa, A cientificidade das ciências da religião. *In: TEIXEIRA, Faustino (org.). A(s) ciência (s) da religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 103-150.

\_\_\_\_\_. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, São Paulo: Ano XXI, n. 32, jan/jun 2007, p. 22-33. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/.../213>. Acesso em 26/06/15

\_\_\_\_\_. Última aula na Pós-Graduação em Ciências da Religião, 15 de agosto de 2002). *In: Estudos de Religião*, São Paulo, Ano XXII, n. 34, jan/jun. 2008, p. 234-248.

MENDONÇA, Maria Luiza Vianna Pessoa de. *A concepção eliadiana da fenomenologia da religião sob a perspectiva do método*. Belo Horizonte: FAJE, 2012. Dissertação de mestrado não publicada. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/premiocapesdetese>. Acesso em: 07/07/2015.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO/CAPES. PLANO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO 2011-2020. Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/Livros-PNPG-Volume-I-Mont.pdf> Acesso em 16/08/2015.

\_\_\_\_\_. COMISSÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. DOCUMENTO. DIRETORIA DE AVALIAÇÃO. DOCUMENTO 44. ÁREA TEOLOGIA. AVALIAÇÃO DO QUADRIÊNIO 2013-2016. Disponível em <http://www.capes.gov.br/component/content/article/44-avaliacao/4644-filosofiateologia-subcomissao-filosofia>. Acesso em: 04/11/2016.

\_\_\_\_\_. CAPES. Documento de área teologia e ciências da religião 2009. Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/INTER03ago10.pdf> Acesso em 11/11/2014

\_\_\_\_\_. CAPES. Relatório de acompanhamento do seminário dos programas de pós-graduação da área teologia e ciências da religião. 2012. Disponível em [http://www.capes.gov.br/images/Relatório\\_sem\\_acomp-2012\\_44\\_filo.pdf](http://www.capes.gov.br/images/Relatório_sem_acomp-2012_44_filo.pdf) Acesso 11/11/2014.

\_\_\_\_\_. CAPES. Documento de área multidisciplinar 2013. Disponível em <http://www.capes.gov.br/images/stories/download/avaliacao/INTER03ago10.pdf> Acesso em 11/11/2014

MIRANDA, M. F. O cristianismo em face das religiões. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998. v. 1.

\_\_\_\_\_. É possível um sujeito eclesial?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, n. 119, 2011, p. 55-82. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1046/1468> Acesso em 17/06/2015.

\_\_\_\_\_. Karl Rahner: da experiência de Deus à teologia. In: OLIVEIRA, Pedro Rubens; TABORDA, Francisco. (Org.). *Karl Rahner 100 anos*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, v. , p. 29-53.

MOREIRA, Claudia Maria Silva e PINTO, Jeferson Machado. Para além da ilusão: o real na crítica freudiana à religião. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XV número especial dez 2012 389-404. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S1516-14982012000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S1516-14982012000300003&lng=en&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 25/08/2014.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica. Caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2004. (Coleção *Theologia Publica*).

MOURA DA SILVA, Eliane. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011 p. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci_arttext) . Acesso em: 28/06/2015.

MÜELLER, Enio R. A teologia e seu estatuto teórico: contribuições para uma discussão atual na universidade brasileira. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, v. 47/2, , 2007, p. 88-103. Disponível em [www3.est.edu.br/publicacoes/estudos\\_teologicos/vol4702/ET2007-2f\\_emueller.pdf](http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4702/ET2007-2f_emueller.pdf) Acesso em 12/02/2013.

MÜLLER, F. Max. *Introduction to the science of religion*. Oxford: Pickard Hall and J.H. Stacy. 1882. Disponível em: <https://archive.org/details/introductiontoth014888mbp>. Acesso em: 05/10/2015.

MUSEU ETNOLÓGICO DO VATICANO. (Texto impresso não disponível) Disponível em: [https://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://mv.vatican.va/3\\_EN/pages/x-Schede/METs/METs\\_Main\\_04.html&prev=search](https://translate.google.com.br/translate?hl=pt-BR&sl=en&u=http://mv.vatican.va/3_EN/pages/x-Schede/METs/METs_Main_04.html&prev=search). Acesso em: 05/10/2015

OLIVEIRA, M. A. Teologias e Ciências. In: TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (org.). *A teia do conhecimento*. Fé, Ciência, transdisciplinaridade. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 53-74.

OLIVEIRA, Irene dias. O debate multicultural em Ciências da Religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 2, jul./dez. 2008, p. 285-291

OLIVEIRA, Pedro de Assis R. Teologia e ciências da religião, uma área acadêmica. In: ANJOS, Marcio F. *Teologia: profissão*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 95-105.

OTTO, R. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2007 (Originalmente publicado em 1917).

OTTO, S. Patrística. In: DICIONÁRIO DE TEOLOGIA. Conceitos fundamentais de teologia atual V. 4. São Paulo: Loyola, 1970, p. 159-168.

PAINE, Scott Randall. Filosofia da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 101-113.

PAIVA, Geraldo José de. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 347-366.

PALÁCIO, Carlos. Que lugar e função da teologia hoje?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 72, 1995, p. 155-167. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1162/1571> Acesso: 12/12/2014.

\_\_\_\_\_. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 25, n. 70, 1994, p. 311-339.

\_\_\_\_\_. Da 'humani generis' à 'fides et ratio' uma leitura de 50 anos de teologia, na comemoração dos 50 anos de fundação da faculdade de teologia do CES. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.31 n. 83, 1999, p. 11-43. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/issue/view/391> Acesso em: 12/12/14.

\_\_\_\_\_. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica. In: ANJOS, Márcio F. dos, (org.) *Teologia aberta ao futuro*. SOTER/LOYOLA, São Paulo, 1997. 77-97

PANNENBERG, W. *Teologia sistemática* V. 3. Santo André: Academia Cristã / Paulus, 2009.

PASSOS, João Décio. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica. In: ANJOS, Márcio F. dos, (org.) *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: SOTER/LOYOLA, 1997, p. 77-97.

\_\_\_\_\_. Teologia e diretrizes curriculares: contradições e desafios. In: FREITAS, Carmelita de Freitas (org.). *Teologia e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2006. P. 167-195.

\_\_\_\_\_. A construção do conhecimento legítimo. Percursos e reconhecimento da teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, São Paulo, n. 41, v. 25, jul./dez. 2011; p. 57-76.

PASSOS, João Décio Passos et SOARES, Afonso Maria L. (orgs.). *Teologia Pública. Reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001

PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank. Introdução Geral. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 17 – 29.

PAULY, Wolfgang. A era do iluminismo e seus efeitos até a revolução francesa. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 155-184.

\_\_\_\_\_. O século XIX: a descoberta da historicidade. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 185-225.

\_\_\_\_\_. -1- História da história da teologia. In: PAULY, Wolfgang (Org.) *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 1- 8

PERSPECTIVA TEOLÓGICA. *Teologia e Ciências da Religião*. Belo Horizonte, n. 39, 2007, p. 159-164. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/issue/view/115> Acesso em 12/12/2012.

PICH, Roberto H. Religião como forma de conhecimento. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 153-160.

PINTO, Ênio Brito. Ciência da Religião aplicada à psicoterapia. In: PASSOS, João Décio &

PORTELA, Bruno de Oliveira S. O conceito de religião no pensamento de Carl Gustav Jung. In: *SACRILEGENS*. Revista dos alunos do programa de pós-graduação em ciência da religião da UFJF, Juilz de Fora, v.10, n.1, jan-jun/2013, p. 46-41. Disponível em: [www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf](http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/01/10-1-5.pdf) acesso em 21/08/2015. Acesso em: 15/10/2015

PORTELLA, Rodrigo. Reflexos no espelho: reflexão sobre as ciência(s) da(s) religião(ões) nos programas de pós-graduação brasileiros. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011, p. 15-22.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. Apresentação do programa. Disponível

em <http://www.pucsp.br/pos-graduacao/mestrado-e-doutorado/ciencias-da-religiao> Acesso em 05/04/2014.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA. Apresentação do programa. Disponível em <http://www.ufjf.br/ppcir/> Acesso em 11/11/2013.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS. Apresentação do programa. Disponível em [http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id\\_secao=106&id\\_unidade=7](http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/home/secao.asp?id_secao=106&id_unidade=7) Acesso em 09/11/13.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Apresentação do programa. <http://www.pucminas.br/pos/religiao/index-link.php?arquivo=curso&pagina=4100&codigo=51> Acesso em 24/07/2016.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Apresentação o programa. Disponível em <http://www.unicap.br/home/doutorado-em-ciencias-da-religiao/> Acesso em 24/07/2016.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO. Apresentação do programa. Disponível em <http://www.metodista.br/posreligiao/posreligiao/sobre> Acesso em 10/11/2013.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA. Apresentação do programa. Disponível em <http://www.ce.ufpb.br/ppgcr/?secao=1acesso> Acesso em 24/07/2016.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA DA ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA. Apresenta os objetivos, as áreas de concentração, linhas de pesquisa e respectivos projetos de pesquisa, bem como a grade curricular. Disponível em: <http://www.est.edu.br/pos-graduacao/doutorado/linhas-de-pesquisa-e-disciplinas> Acesso em 10 / mar/ 2014.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA DA FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Apresenta os objetivos do programa, área e linhas de pesquisa. <sup>1</sup> Disponível em [http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_conteudo&tela=149&subtela](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=149&subtela) Acesso em 11/ mar/2014.)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA DA FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA. Apresenta os grupos de pesquisa. Disponível em [http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo\\_noticia&tela=131&vw=20&sub](http://www.faculdadejesuita.edu.br/index.php?pagina=grupo_noticia&tela=131&vw=20&sub) = Acesso em:29/03/2016

PROGRAMA DE PÓS GRADUÇÃO EM TEOLOGIA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ. Apresenta os objetivos, as áreas e linhas de pesquisa com respectivos projetos. Disponível em: <http://www.pucpr.br/posgraduacao/teologia/apresentacao.php> Acesso em: 29/03/2016

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA DA PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO. Apresenta os projetos de pesquisa referentes à linhas de pesquisa e áreas de concentração. Disponível em [http://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/progteo-projetos\\_pesq.html](http://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/progteo-projetos_pesq.html) Acesso em 10/03/2014.

PUDDEFOOT, J. Ciências da Natureza. In: LACOSTE, Jean Yves (Dir). DICIONÁRIO crítico de teologia, São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 384-396.

PUSHPARAJAN A., “A contribuição de Gandhi para uma compreensão transreligiosa de Deus”. In CANTONE Carlo (org.), *A reviravolta planetária de Deus. Da “experiência religiosa” à “experiência secular”*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 301-334

PYE, Michael. Estudos da Religião na Europa: Estruturas e Projetos. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 4, n. I, 2001, p. 1-31. Disponível em <http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/841/726>. Acesso 22/05/2015.

QUEIROZ, Ana Maria Cassu. *A interdisciplinaridade nas Ciências da Religião*. 3º Congresso nacional da ANPTECRE. Ciência da Religião, teologia e Ciências da Religião. Interfaces. 2011, Mídia eletrônica ISSN-2175-9685. GT 12 – Teorias da religião. p. 1-9. (Não há texto impresso)

QUEIROZ, José J. *A hermenêutica na interface entre a teologia e a(s) ciência(s) da religião*. 2º Congresso Nacional da ANPTECRE. Ciência da Religião, Fenomenologia e Hermenêutica do Religioso. 2009, Mídia eletrônica ISSN-2175-9685. GT 4 – Teorias da religião. p. 13-33). (Não há texto impresso)

QUEIRÓZ, Maria Isaura Pereira de. Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. *Estudos avançados*. São Paulo, n. 8(22), 1994, p. 28-42. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0103-40141994000300023&lng=en&nrm=iso&tlng=PT](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0103-40141994000300023&lng=en&nrm=iso&tlng=PT). Acesso em: 26/06/2015.

QUINTELA, Marcelo V. Garcia. *George Dumézil (1898-1986)*. Madrid, Ediciones del Orto, 1999. Disponível em: [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SQNQ79u2EakJ:webspersoais.usc.es/export/sites/default/persoais/marco.garcia.quintela/configuration/pdfs/1999\\_Dumezil\\_Quintela.PDF+&cd=9&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SQNQ79u2EakJ:webspersoais.usc.es/export/sites/default/persoais/marco.garcia.quintela/configuration/pdfs/1999_Dumezil_Quintela.PDF+&cd=9&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br) . Acesso em: 04/10/2014.

RATZINGER, J. *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona: Ed.Herder, 1985.

\_\_\_\_\_. *Natureza e missão da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

RODRIGUES, Marcel Henrique et GROppo, Luis António. Freud, Jung e a Religião: embates e diálogos entre Ciência e Religião nos clássicos da Psicanálise. *Revista lusófona de ciência das religiões* Lisboa, ano X, nn. 18-19, 2013, p. 335-348. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4499/3032>. Acesso em: 28/06/2015.

REDYSON, Deyve. *A filosofia oriental na perspectiva de Max Müller*. Anais do III congresso nacional da ANPTECRE. teologia e Ciências da Religião: interfaces.GT 19. São Paulo: 2011.

Texto 1. Disponível em: <http://www.anptecre.org.br/3anptecre/gts/gt19.html>. Acesso: em 30/06/2015.

RODRIGUES, Elisa. Insights teóricos a partir de dois clássicos das Ciências Sociais da Religião: Durkheim e Weber. *Estudos de Religião*, São Paulo: v. 26, n. 42 Edição Especial, 2012, p. 156-171 Disponível em: <http://previstas.pucsp.br/index.php/preverissueview995showToc>. Acesso em: 02/10/2015

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Teologia e Ciências Humanas: um casamento perfeito?. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 129-139, jul./dez. 2009

\_\_\_\_\_. (Org). *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários* São Paulo: Paulinas, 2012

RIBEIRO, Flávio Senra. Estudos de ciência(s) da(s) religião(ões) e teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. In: *REVER*, São Paulo, v. 15, n. 2, 2015, p. 197-214.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação*. O discurso e o excesso de significação. Edições 70, Lisboa, Portugal, 1976. Trad. Artur Mourão.

\_\_\_\_\_. *O discurso da ação*. Lisboa – Portugal: Ed. 70 Ltda, 1978.

\_\_\_\_\_. *A metáfora viva*. Res editora ltda., Coimbra, 1983.

\_\_\_\_\_. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*. Paris : Seuil, 1986

\_\_\_\_\_. Herméneutique de l'idée de Révélation. In : *La Révélation*. Bruxelles, Facultés universitaires de Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

\_\_\_\_\_. *O conflito de interpretações. Ensaios de hermenêutica*. Porto: Res, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tempo o Narrativa*. Tomo I. Campinas – SP, Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Leituras 3: nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Réflexion faite. Autobiographie Intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995.

\_\_\_\_\_. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Ed. 70, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le mal. Um défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève, 2004. Troisième édition.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O si - mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RODRIGUES, Cátia Cilene L. et GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias Clássicas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 333-345.

ROSADO, Maria José. Parte II. Ciências sociais da Religião In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 187-190.

RUBENS, Pedro. O método teológico no contexto da ambigüidade religiosa atual. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 37, n. 104, 2006, p. 11-34. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/312> Acesso em 11/11/2015.

SALLES, Walter. O “mundo do texto” e a construção da identidade religiosa no islamismo. *Teocomunicação*. Vol. 40, n. 3, 2010, p. 358 -377. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo> Acesso em 04/11/2016.

SANCHIS, Pierre. As ciências da religião no Brasil. Debates do NER, Porto Alegre, v. 1, n. 11, p. 7-20, jan. jul. 2007. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2784/1399> Acesso em 07/09/2012.

SCHADFFLER, Richard. *Filosofia da Religião*. Rio de Janeiro: Edições 70 Ltda. 1983.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelación y teología*. Salamanca: Ediciones Siguime, 1968.

SCHLAMELCHER, Jens. Teorias econômicas no estudo da religião In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 257-274.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph A teologia e as Outras Ciências. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, 36(3):250-253, 1996. Disponível em [www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/issue/view/68](http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/68) Acesso em 12/05/2013.

SCHREIJÄCK, Thomas. Teologias não européias. In: PAULY, Wolfgang. *História da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2012, p.267-285

SHULTZ, Adilson. O irrenunciável papel da teologia nos estudos de religião. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 39, n. 108, ano 2007, p. 213-238. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/perspectiva/issue/view/115> Acesso em: 24/03/20116.

SILVA, Maria Eliane Azevedo da. Psicologia do desenvolvimento e religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 411-422.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, jul./dez. 2011 p. 225-234. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872013000100003&script=sci_arttext) . Acesso em: 28/06/2015

SINNER, R. von . Diálogo inter-religioso: Dos 'cristãos anônimos' às teologias das religiões. *Cadernos Teologia Pública* (UNISINOS), v. 2, n.9, p. 5-22, 2005. Disponível em



<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/009cadernosteologiapublica.pdf>  
f Acesso em 17/04/2014.

SOARES, Afonso Maria Ligório. Prefácio. In: USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Ed Paulinas, 2006, p. 5-7).

\_\_\_\_\_. teologia e Ciência da Religião: diálogo possível. In: TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (org.). *A teia do conhecimento. Fé, Ciência, transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. 163-198

\_\_\_\_\_. Ciência da Religião aplicada a teologia. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 649-661.

\_\_\_\_\_. Introdução a parte V. Ciência da Religião Aplicada. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 573-576.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião*. O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. Petrópolis: Vozes, 1989.

STEIL, Carlos Alberto. Antropologia e teologia, retomando o Debate. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo – RS, 36(3), 1996, p. 206-212. (página da internet com problemas técnicos para o acesso em 25/01/2017)

STIVER, Dan. R. One philosophy, many theologies. A hermeneutical spiral from Ricoeur to theology. In: VERHEYDEN J. – HETTEMA T. L. –VANDECASTEELE P. *Paul Ricoeur. Poetics and religion*. UITGEVERU –WAPOLE, MA – 2011, p. 66-79.

SUSIN, Luiz Carlos. Fazer teologia em tempos de globalização. Nota sobre método em teologia. *Perspectiva Teológica*, v.31, n. 83, 1999, p. 97-108. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/841/1270> Acesso em 03/05/2013.

\_\_\_\_\_. (Org). *Mysterium Criationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: SOTER / PAULINAS, 1999, p. 85-102.

\_\_\_\_\_. Teologia na teia do conhecimento. Problemas de epistemologia e metodologia. In: TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (org.). *A teia do conhecimento*. Fé, Ciência, transdisciplinaridade. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 75-96

TABORDA, Francisco. A missão do teólogo, comunicar sabedoria: uma lição com Tomás de Aquino. *REB*, Petrópolis, v. 67, fasc. 267, 2009, p. 885-913.

TAVARES, S. S. Teologia e complexidade. Um diálogo incipiente. In: TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (org.). *A teia do conhecimento*. Fé, Ciência, transdisciplinaridade. São Paulo: Paulinas, 2009. 227-240

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

\_\_\_\_\_. Ciência da Religião e teologia. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 175-183.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. História das religiões In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 217-229.

TORRES-QUEIRUGA, Andres. *O dialogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia crista e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006

TSWORUSCHKA, Udo. Ciência Prática da Religião: Considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 573-588.

USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião*. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Ed Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 51-62.

USARSK, Frank. Os enganos do sagrado. Uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. In: *REVER*. n. 4, 2004, p. 73-95. Disponível em [www.pucsp.br/rever/rv4\\_2004/p\\_usarski.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf) Acesso em 09/08/2016.

VALE, Edênio. Ciências Cognitivas e fenomenologia: um debate contemporâneo. Ilo Congresso da ANPTECRE, 2009, ISSN 2175-9685. (Não há texto impresso).

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência (s) da religião no Brasil*. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-248

WACHS, Manfredo C. teologia e Outras Ciências: Interdisciplinaridade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 36(3):246-249, 1996. (Página da internet com problema de acesso em 25/01/2017)

WELTE, Bernhard. *Filosofia de la religión*. Barcelona, Herder, 1982.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo, Paulinas, Paulus, 2013, p. 129-142.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *Psico*, Porto Alegre, v. 37, n. 2, maio/ago. 2006, pp. 183-189. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/revistapsico/ojs/index.php/revistapsico/article/view/1433/1126> . Acesso em: 05/11/2015.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Do Estatuto Acadêmico da Teologia: pistas para a solução de um problema complexo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 47, n. 2, 2007, p. 67-87. (Página da internet com problemas de acesso e 25/01/2017)

ZANGARI, Wellington et all. Estados alterados de consciencia e religião. In: PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank (ORGS). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 423-438.

ZEKIAN, Stéphane. Si loin, si proche: Paul Ricoeur, l'herméneutique des traditions et l'histoire littéraire. In : DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *Paul Ricoeur et les sciences humaines*. Éditions La découverte, Paris, 2007, p. 57-76.

ZILLES, Urbano. Situação atual da filosofia da religião. *Rev. Trim.* Porto Alegre v. 36, Nº 151, Mar. 2006 p. 239-271. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/fo/ojs/index.php/teo/article/view/1676/1209> Acesso em 02/09/2015.