

O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica

Walter Salles

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano III – Nº 24 – 2006

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica

Walter Salles

“Dizer algo de alguma coisa já é dizer outra coisa, é interpretar.”

Introdução

Admitir, ao menos hipoteticamente, a aproximação entre teologia e religião no contexto universitário é ter por pressuposto a possibilidade da religião ser estudada cientificamente e de a teologia possuir cientificidade comprovada para estudá-la. Entretanto, esta possibilidade não é tão evidente quanto possa parecer.

Talvez não seja nenhum exagero de minha parte afirmar inicialmente que o assunto tal como aparece formulado no título deste artigo não pode se esquivar da reflexão sobre o papel da teologia na universidade do século XXI, ao menos como pressuposto no diálogo entre as ciências que se dedicam ao estudo da religião. A pergun-

ta pelo lugar da teologia na universidade não é um mero artifício retórico, uma vez que a resposta a esta questão acaba configurando a maneira de conceber a reflexão teológica e, igualmente, porque o problema da alocação da teologia na universidade não é físico, mas epistemológico, pois supõe uma revisão de seu paradigma: Que teologia? Que maneira de fazer teologia na universidade como estudo da religião? E tudo indica que o pluralismo religioso desponta como um dos grandes desafios que se apresentam ao exercício da teologia neste início de século XXI. Uma prática religiosa que, em nosso contexto, foi traduzida de forma magistral por Guimarães Rosa em seu romance *Grande Sertão: Veredas*:

Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue (...)

Tudo me inquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca¹.

O objetivo deste artigo é, pois, mostrar que a hermenêutica teológica é o caminho que torna plausível a elaboração de um discurso teológico de validade pública e pertinência acadêmica, na medida em que se entenda que a antropologia é o lugar de toda teologia. Todavia, o novo que se preconiza no exercício da teologia, seu entendimento hermenêutico e a sua orientação antropológica, não corresponde a um discurso inaudito ou a uma prática nunca antes levada a termo. A própria história do pensamento teológico no Ocidente estaria a desmentir esta falsa pretensão. A novidade é, na verdade, provocada pelo cenário no qual se desenrola este trabalho teológico, um cenário composto pela universidade com as revisões epistemológicas pelas quais passam as ciências, o reconhecimento oficial da teologia por parte das autoridades brasileiras (MEC), o que exigirá cada vez mais da teologia um discurso de validade pública, e por fim o pluralismo religioso que desponta como um novo paradigma para o exercício da teologia.²

É este cenário que convida a prática teológica a retirar da sua tradição a novidade de seu discurso, na

certeza de que o teólogo tem que ser moderno por tradição.

Uma composição de lugar

O diálogo, ou às vezes o monólogo que caracteriza a relação entre a teologia e as ciências humanas que se dedicam ao estudo da religião, possui uma história, uma longa história, marcada por alianças e conflitos. Compor o lugar a partir do qual me situo na discussão sobre o estudo teológico da religião me obriga a discorrer por um caminho que já é em si mesmo um ato hermenêutico, uma interpretação, pois significa abandonar outros caminhos possíveis.

O caminho que desejo trilhar tem como preâmbulo a idéia de que a desqualificação e mesmo a qualificação da teologia como intérprete da religião poderia ser vítima de um juízo apressado, diante de conceitos complexos, como ciência, religião e teologia, cuja relação entre si é um campo minado por “pré-conceitos” e lugares comuns, tais como considerar a base empírica como o fundamento último de toda e qualquer atividade científica,

¹ GUIMARÃES ROSA, João, *Grande sertão: veredas*, p. 15.

² Por exercício da teologia, salvo algumas exceções, refiro-me basicamente nesta reflexão à prática da teologia cristã.

tomar a teologia somente por defensora da ortodoxia da fé eclesial e em última análise da fé cristã, bem como ver a religião unicamente sob a perspectiva cristã e como uma dimensão arcaica, pré-moderna, e portanto ultrapassada da história da humanidade.

A história do pensamento teológico no Ocidente nos ensina que a passagem da teologia patrística à teologia medieval, ou seja, seu ingresso na universidade, provocou profundas transformações na maneira de se compreender o trabalho teológico. O alcance destas mudanças somente se tornou perceptível no decorrer de um processo que tem no imperialismo da razão técnico-científica, erigida como critério único de cientificidade, uma de suas características mais marcantes e na desqualificação da teologia como ciência, uma das conseqüências mais significativas para o múnus teológico.

Historicamente, a rigor, não se pode falar de “entrar” na universidade, uma vez que a teologia foi parte integrante da construção deste marco da cultura ocidental, tornado possível graças à visão cristã e teocêntrica própria do mundo medieval, ou seja, uma visão unificada de toda a realidade em torno do nome Deus e que buscou a universalidade do saber. Neste mundo teocêntrico, Deus

era a medida de todas as coisas, e o valor de algo ou de alguém era estabelecido na relação com Ele. O espaço e o tempo “geo-gráficos” eram visto sem grandes dificuldades como espaço e tempo “teo-gráficos”, graças à contínua referência a Deus que permitia ao ser humano orientar-se e encontrar o sentido da vida.³ No interior desta cultura, uma determinada prática teológica freqüentemente se esqueceu da relatividade de suas afirmações e da historicidade da verdade, o que conduziu muitos teólogos a uma postura intransigente, marcada pela convicção de possuir definitivamente a verdade.

Com base na perspectiva histórica, pode-se afirmar igualmente que religião é um termo elaborado pelo Ocidente, em decorrência das sistematizações teóricas e dos conflitos ideológicos que marcaram um longo processo de elaboração cultural. Neste processo, a Teologia cristã teve um papel fundamental, uma vez que seu método forneceu a gramática da linguagem utilizada para dizer uma determinada visão de mundo e de Deus, que, com o passar do tempo, veio a ser hegemônica. Nesta estruturação do pensamento ocidental, a perspectiva cristã não raramente adotou uma forma hierarquizante para identificar as práticas internas da Igreja a fim de distin-

³ VÁZQUEZ, Ulpiano, *Pequenos avisos sobre a orientação espiritual*, p. 55-9.

gui-las de outras práticas religiosas. Por isso, gradativamente, tornou-se comum no Ocidente a distinção entre a verdadeira e a falsa religião, ou seja, entre o monoteísmo cristão e as outras formas de religiosidade, ditas pagãs.

Todavia, hoje, estamos distantes, e uma distância secular, daquele mundo no qual a teologia era a ciência por excelência que fornecia a gramática da linguagem usada para compreender o mundo e o ser humano, a partir da divindade. Este mundo ruiu, seu fundamento foi abalado pela mutação cultural provocada pelo antropocentrismo moderno que trouxe como consequência uma crise de identidade para a própria teologia. Da solidez de um sistema tomista, que via a realidade de forma unitária e totalizante do ponto de vista da fé cristã, a teologia passou ao desconfortante lugar no meio de uma cultura moderna fragmentada. Além disso, a passagem de um mundo a outro, do teocêntrico ao antropocêntrico, não foi apenas uma questão semântica, mas sobretudo significou, dentre tantas outras rupturas, a redução do exercício da teologia à formação dos quadros da estrutura eclesial: padres e pastores.

Todavia, hoje, a presença da teologia no contexto universitário, ao menos como ciência que se dedica ao estudo da religião, requer um distanciamento deste modelo teológico, uma vez que tal modelo não corresponde

mais ao novo contexto histórico com o qual o discurso teológico é chamado a dialogar. Um dos grandes desafios que se impõe hoje ao exercício teológico, em diálogo com outras formas de saber, é o de “dizer Deus” num contexto (pós-moderno?!) no qual se insiste em criticar a vã pretensão de se descobrir uma verdade universal por meio de esforços racionais. Para o chamado pensamento pós-moderno, não é mais possível conceber um centro de referência, seja Deus (mundo teocêntrico), seja o próprio ser humano (mundo antropocêntrico). Em outras palavras, se para a modernidade a luz da razão humana ofuscara “a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (Jo 1,9), para a pós-modernidade ambas as luzes se extinguíram.

No caso específico da teologia cristã, a diversidade da prática religiosa que encontramos hoje no Brasil questiona alguns dos fundamentos do cristianismo e, portanto, a maneira de fazer teologia sob a perspectiva cristã. Em parte, porque não parece ser mais viável o exercício da teologia sem o respeito à dignidade das outras religiões, sobretudo daquelas que não possuem a tradição judaico-cristã como matriz fundadora.

Além disso, a ligação congênita entre teologia e estudo da religião é cada vez mais questionada, uma vez que este estudo é igualmente reivindicado por outras for-

mas de saber que não raramente lançam um olhar de suspeita sobre a reflexão teológica. Não porque o pensamento moderno tenha rejeitado a religião como objeto de estudo, como assunto da ciência, mas porque, para a chamada ciência moderna, a religião não é mais um assunto teológico propriamente dito, e sim antropológico, ou seja, religião, e tudo o que a ela se relaciona, interessa à ciência como expressão cultural do ser humano: alienação, doença, projeção, degeneração, fuga da realidade, fanatismo, busca de sentido etc.

Ainda que o percurso desta reflexão esteja delimitado pelo papel da teologia no estudo da religião, não podemos esquecer que, para além desta fronteira, existe uma discussão anterior e mais abrangente: O que vem a ser ciência no contexto acadêmico? A resposta a esta questão é de grande importância, pois a pertinência do discurso teológico e a sua validade pública dependem em parte da noção de ciência que venha a ser usada como parâmetro para definir quem merece ou não o status científico no estudo da religião.

Historicamente, a inadequação científica da teologia aos olhos da ciência moderna está em parte no recurso à imaginação e à experiência religiosa que não se exau-

re na visualização e na sistematização das análises do objeto estudado. A questão é que este recurso não é somente uma condição prévia da tarefa teológica, mas fundamento da narratividade que lhe é própria, caracterizada por uma linguagem construída com base em mitos, ritos, símbolos e práticas religiosas. Nem sempre, porém, a prática teológica, teve plena consciência deste seu fundamento e, por vezes, deixou-se seduzir por um discurso cujas bases estavam firmadas em uma metafísica essencialista da tradição filosófica ocidental, discurso que tomou Deus por verdade ontológica e que começou a ruir sob o impacto do pensamento moderno. Ao desmoronar a metafísica tradicional, diante do tremor sísmico provocado pela modernidade, com ela veio abaixo parte do edifício teológico alicerçado na tradição cristã.⁴

A história do pensamento ocidental mostra-nos que a relação entre a ciência moderna, empírico-formal, e a fé religiosa evoca automaticamente a história de um longo conflito e nomes como os de Galileu, Darwin, Hume, vêm freqüentemente à memória. Uma mentalidade de corte positivista, ainda presente em diversos contextos acadêmicos, tende a apresentar ciência e fé como posições irreconciliáveis, a ver a relação entre ambas

⁴ GEFFRÉ, Claude, *La crise de la raison métaphisique*, p. 465-83.

sempre sob a ótica do conflito. Talvez o choque inicial entre ambas fosse inevitável, haja vista que a irrupção da ciência moderna no mundo ocidental significou uma grande mudança de paradigma cultural.⁵

Aos poucos, os imensos benefícios proporcionados pelos avanços tecnológicos fizeram a ciência moderna posicionar-se como via obrigatória para a apreensão do real desde a sua estrutura empírico-formal, a tal ponto que muitos passaram a acreditar que fora dos paradigmas desta ciência reinava o mito, a cultura infantil, a fantasia, o irreal, o irracional, o não-objetivo.⁶ Em outras palavras, para a ciência moderna não há mistérios, mas problemas a serem claramente formulados, investigados e resolvidos. Para este tipo de mentalidade, os enunciados da fé religiosa e da teologia não possuem consistência por carecerem de uma base empírica, eliminando da fé a razoabilidade e conseqüentemente a possibilidade do conhecimento.

A oposição a esta nova mentalidade não vinha somente do âmbito religioso, mas foi sem dúvida na religião, mais propriamente em instituições poderosas como as igrejas cristãs que viam seu poder, sua legitimidade e a

verdade de seus enunciados colocados à prova, que a resistência aos novos valores trazidos pela ciência moderna tornou-se maior e às vezes mais violenta. Entretanto, esta rejeição da religiosidade e a imposição de um determinado modelo epistemológico ignora o fato de que tanto a fé religiosa como a religião são experiências antropológicas que se expressam por meio de um outro tipo de linguagem que não aquela das ciências modernas, e que nem por isso falseiam a realidade. Em outras palavras, a fé e a religião interpretam a realidade e dizem-na por meio de uma linguagem simbólica, metafórica.

Não é meu intuito entrar nos pormenores desta história, mas sim, baseado nas conseqüências do encontro com a ciência empírico-formal, buscar uma melhor compreensão do trabalho teológico na interpretação da experiência religiosa, notadamente da religião cristã, a fim de mostrar que, para além do conflito que durante séculos caracterizou a relação entre a teologia, a ciência (moderna) e a religião, as ciências humanas que se dedicam ao estudo da religião, inclusive a teologia, possuem uma dimensão antropológica de base fiducial que as aproxima e que reclama um constante ato de interpretação.

⁵ Sobre este tema ver a obra de Thomas Khun, intitulada *A estrutura das revoluções científicas*.

⁶ RAHNER, Karl, *Teologia e ciência*, p. 38.

Como nos lembra a história da evolução do pensamento científico no Ocidente, a crise da modernidade européia é também a crise do paradigma que coloca como o único fundamento do saber científico a capacidade de medir, observar e quantificar o objeto de estudo, ou seja, a delimitação do que é científico ao campo visual (esquema, lista, diagrama). Assim sendo, a distinção básica que possibilita a classificação de uma forma de saber em científica ou não-científica está em permitir ou não a abertura a outros sentidos além da visão.⁷ Hoje, esta circunscrição do saber científico a basicamente um sentido é profundamente questionada. Questiona-se, por exemplo, a idéia de que qualquer forma de saber que não seja capaz de observar, medir e quantificar o seu objeto de estudo não possa ser qualificada como ciência. Ou ainda, que o discurso da chamada ciência experimental seja o único método capaz de se aproximar da realidade em detrimento de outros discursos (poesia, mito, crenças...), que são constantemente reduzidos à insensatez, à falta de sentido.

Como sabemos, constava do projeto iluminista a superação da religião em nome do progresso da humanidade, progresso este que se manifestava, em parte, na

autonomia e na tolerância universal. Todavia, a crença no progresso ilimitado da humanidade, fruto das inúmeras conquistas proporcionadas pelo desenvolvimento das ciências experimentais, com o passar do tempo mostrou-se ambíguo. Guerras, conflitos sociais, o abismo entre países ricos e pobres, a desigualdade no interior das próprias nações e o fato de boa parte da humanidade ser muito mais vítima do que beneficiária do progresso técnico-científico colocaram a racionalização ocidental sob suspeita. Por mais que ilumine a nossa razão, a racionalização ocidental não é de todo evidente e sensata para toda e qualquer razão, ou seja, trata-se de uma racionalização que possui seus limites. Afinal, a sua evidência está vinculada a contextos históricos e culturais bem determinados, e, como tal, não pode ser compreendida por toda a humanidade.

Além disso, a modernidade que combatera a fé religiosa em nome da razão, que a destituíra de sua dimensão social, reduzindo-a a esfera do privado, do mito, do mágico ou a uma etapa infantil da humanidade, considerando-a resquício de um atraso cultural e de contradições econômicas, não conseguiu, por sua vez, instaurar o paraíso sobre a terra mediante a imposição de uma raciona-

⁷ WESTHELLE, Vítor, *Outros saberes*, p. 264.

lidade instrumental e prática como baluarte de toda verdade. Estes limites impostos à racionalidade moderna não nos devem fazer esquecer que a religião igualmente é chamada a reconhecer seus limites e suas patologias, deixando-se purificar e organizar novamente seu universo conceitual à luz da razão humana, a qual não se restringe à racionalidade ocidental, técnico-científica. Desse modo, a discussão acerca dos fundamentos da religião, como ato humano ou desumano, não pode limitar-se ao universo cristão e tampouco a uma determinada tradição racional, que, durante séculos, se impôs culturalmente na história do Ocidente.

Em resposta a estes questionamentos, o postulado hermenêutico ganha espaço na pesquisa científica, ou seja, a ciência passa a ser vista como um ato construtivo de interpretação da realidade. Esta forma de conceber a ciência encontra-se em íntima relação com a suspeita que se abate sobre a centralidade outrora concedida à mediação empírica, ao dogma da objetividade e à pressuposição da neutralidade do pesquisador na análise de seu objeto de estudo. O ato de pesquisar é interpretativo, situado num contexto histórico e atende a interesses determinados. Em outras palavras, a pesquisa científica não se restringe aos aspectos formais, supondo igualmente aspectos existenciais, por estar inserida num quadro

referencial que pressupõe complexos processos culturais, formados por jogos ideológicos e por interesses pessoais e sociais.

Este quadro referencial requer um processo hermenêutico que não se esgota na mediação empírica, na objetividade da pesquisa e tampouco na neutralidade do pesquisador, como referenciais absolutos. Por isso, o locus hermenêutico de quem se dedica ao estudo da religião, por exemplo, não indica rigor ou falta de rigor, mas somente esclarece desde onde se interpreta esta realidade. Além disso, o estudioso da religião deve estar ciente de que está diante de uma realidade profundamente complexa, que escapa à abordagem de uma única ciência.

Do ponto de vista teológico, esta dimensão hermenêutica coloca-nos diante da necessidade de se distinguir entre uma teologia confessional voltada principalmente para os interesses eclesiais e uma teologia igualmente confessional, todavia dedicada à compreensão da religião, das manifestações espirituais da cultura e do papel das práticas religiosas no contexto social, sempre em diálogo com outras ciências que estudam a religião. Tal distinção não significa que uma teologia seja mais científica do que a outra, mas apenas que uma e outra naturezas teológicas possuem interesses e objetivos diferentes. O discurso teológico sobre a religião estaria, pois, para

além das definições dogmáticas, na contínua busca de perceber as dinâmicas da linguagem religiosa no cotidiano, nos códigos vitais que ajudam a dar sentido à existência humana, no interior da cultura. Contudo, estar para além das definições dogmáticas não significa abandonar o dogma, mas sim a postura dogmática que nada mais faz do que buscar na Escritura e na Tradição a confirmação do que já fora previamente definido pelo magistério eclesiástico.

Além dessa distinção, uma questão de outra natureza se impõe à prática teológica, visto que seu problema não é somente o confinamento eclesiástico, mas diz respeito igualmente a uma herança que coloca as ciências sob o juízo da teologia, dentro da Igreja. Hoje, a teologia é convidada a justificar a sua pertinência ao lado de outros saberes que igualmente exigem a sua cidadania acadêmica. A teologia é chamada a ser um saber ao lado de outros saberes e não mais “a” ciência diante da qual todas as outras têm que se justificar. No que diz respeito ao estudo da religião, a teologia é um dos olhares que a vêem de uma perspectiva particular.

Assim como nenhuma perspectiva esgota o que porventura se possa dizer da religião, a experiência religiosa, por sua vez, não se diz totalmente numa única forma histórica de religião e institucionaliza-se em torno de mo-

tivos transreligiosos que nos reenviam, apesar de sua textura religiosa, a motivos mais globalmente humanos. Todas as religiões tomam estes motivos e os inscrevem nas organizações que lhes são próprias em função de registros comuns, o que equivale dizer que as religiões não se constituem somente como um conjunto organizado dos fenômenos religiosos, mas se estruturam também de uma relação determinada com o cultural e o social. Em outras palavras, a religião possui uma dimensão eminentemente antropológica e como doadora de sentido é um convite à interpretação feito a distintos pontos de vista, pois, na linguagem religiosa, símbolos e metáforas se entrelaçam como fios de uma trama que tecem o texto de uma cultura fundamentado em um contexto histórico e em uma tradição determinada.

Dois projetos de teologia: F. Schleiermacher e J. L. Segundo

Uma vez realizada a composição de lugar com base na qual me situo para discorrer sobre o papel da teologia no estudo da religião, gostaria de abordar de forma sucinta dois projetos teológicos que, a meu ver, fornecem um significativo referencial teórico a esta reflexão. Proje-

tos que marcaram profundamente a prática teológica, um no contexto protestante, inicialmente europeu, e outro no ambiente católico, notadamente latino-americano. Todavia, trazer para o espaço desta reflexão a contribuição de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e de Juan Luis Segundo (1925-1996) comporta um duplo perigo: para os que conhecem seus métodos teológicos, temo ser repetitivo e superficial; para quem ambos os projetos são desconhecidos talvez o que se dirá a seguir seja demasiadamente abstrato. Todavia, vale o risco, sempre o risco da interpretação.

A princípio, aproximar-se do pensamento teológico de Schleiermacher pode parecer algo estranho se levarmos em conta a distância secular que nos separa deste teólogo protestante. Entretanto, a atualidade de seu pensamento se mostra algo fecundo para a reflexão sobre a atual relevância do estudo teológico da religião. Em parte, porque seu método teológico tem como pano de fundo o diálogo com pessoas eruditas, acadêmicas ou não, que estavam imbuídas do espírito iluminista e que, devido a esta postura, menosprezavam a religião e conseqüentemente desdenhavam da tarefa teológica. Além disso, por ser intenção de seu projeto teológico manter e

ampliar o lugar da religião, da fé cristã e da teologia na cultura moderna ilustrada. Não menos significativo é a definição de religião proposta por Schleiermacher, profundamente arraigada na natureza humana e intimamente ligada à idéia de autonomia proposta pelo Iluminismo, e ainda hoje reivindicada pela cultura ocidental.

Um dos aspectos relevantes do projeto teológico de Schleiermacher leva-nos a repensar a tendência tipicamente moderna – inclusive de algumas perspectivas teológicas – de estudar a religião, colocando entre parênteses a experiência do Sagrado (do Infinito) que a constitui. A não-aceitação deste deslocamento ou a consideração da ação do Infinito na realidade finita representa a expressão consciente de uma re colocação da teologia numa cultura moderna em transição (séculos XVIII e XIX) que acreditava ter alcançado a maioria pelo uso da razão e que, portanto, se atrevia a pensar baseada em si mesma, nas experiências e nos valores humanos. Nesta cultura parecia não haver mais lugar para Deus, e pensadores ligados ao idealismo alemão, como, por exemplo Fichte, colocavam sérias dúvidas quanto à possibilidade de existir um lugar para a teologia na universidade.⁸ Por isso, a importância de Schleiermacher para o contexto teológico

⁸ DREHER, Luis H, *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*, p. 37.

consiste, de certa maneira, no fato de ele ter sido um dos pioneiros na tarefa de repensar o empreendimento teológico num contexto marcado pela hostilidade oriunda do pensamento ilustrado.

Em sua obra *Sobre a religião*, Schleiermacher começa o seu discurso sobre “A essência da religião” com uma pergunta ampla e abrangente: O que é religião? Tal indagação lhe permite fazer uma primeira advertência:

A religião(...)há de recusar a tendência a estabelecer seres e a determinar naturezas, a perder-se em uma infinidade de razões e deduções, a investigar as últimas causas e a formular verdades eternas (...)A religião(...)não deve servir-se do universo para deduzir deveres, ela não deve conter nenhum código de leis⁹.

Essa perspectiva teológica toma distância dos teóricos que procuram indagar sobre a natureza do Universo e a essência de um Ser supremo, afasta-se igualmente dos práticos que colocam a vontade de Deus como algo fundamental na religião, e opõe-se à redução da religião ao âmbito de doutrinas racionais e morais acerca de Deus. Isso porque a religião não é ciência e tampouco é

moralidade, sendo seu solo natural o ser humano, mais precisamente seus sentimentos. A rejeição da postura de metafísicos e moralistas, abre um outro caminho que leva a definir a religião como intuição e sentimento.¹⁰

Esta definição que tem por pressuposto a presença do Infinito, na realidade finita, ou ainda, a possibilidade da ação de Deus no ser humano, o que se configura em uma nítida rejeição da tentativa de tornar a idéia de Deus cativa dos novos paradigmas oriundos da noção de ciência moderna que provocou o deslocamento da religião para o âmbito da razão especulativa e da moral. Na ótica de Schleiermacher, este deslocamento significava renunciar ao específico da religião que não se confunde nem com a moral, nem com a metafísica, e não só não se confunde como é independente de ambas, afinal a religião não quer explicar o universo (metafísica) e tampouco deseja aperfeiçoá-lo (moral), mas sim intuí-lo. Assim, chamar de religião a uma mescla de opiniões sobre o Ser supremo ou acerca de obrigatoriedades relativas à vida humana, opiniões quase sempre definidas pelas autoridades eclesásticas, é tomar um caminho que nos afasta da essência mesma da religião.

⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião*, p.29-30. O que hoje freqüentemente se entende por religião, nos escritos de Shleiermacher equivale à expressão religião positiva, ao passo que experiência religiosa se aproxima da sua idéia de religião.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 33.

Schleiermacher estava convencido da possibilidade de o Infinito atingir nossos afetos e, portanto, provocar em nós o sentido e o gosto por ele. Essa perspectiva valoriza o humano, sem se tornar cativa do pensamento moderno e ao mesmo tempo percebe a religião como autoconsciência imediata da presença do Infinito no finito. É nesta faculdade particular do espírito humano, o sentimento, que surge a religião como algo constitutivo de toda a vida humana. A experiência do Infinito é, pois, sentimento que implica consciência da absoluta dependência de Deus, é a experiência de não se sentir a origem de si mesmo, uma vez que na religião o ser humano tem consciência de suas próprias limitações, da facticidade e da relatividade da sua existência e de vincular todos os afetos a Deus. Este sentimento torna-se parte integrante de toda a autocompreensão (autoconsciência) humana, afinal a dimensão absoluta da dependência de Deus diz-nos que esta relação não define a pessoa somente em um determinado aspecto de sua existência, mas a pessoa como um todo. Do ponto de vista antropológico (cristão), essa é a relação fundamental que abarca as demais relações humanas e que ajuda a melhor definir o ser humano. A religião é, pois, concebida como a autoconsciência de um “ser-em-relação”, relação do finito com o Infinito e essa relação, como algo constitutivo do ser humano, diz

respeito ao todo de sua existência. Uma relação que é na verdade um dado, uma oferta, e não uma mera conquista humana, especulativa ou prática. Todavia, a absoluta dependência não significa total passividade ou total ausência de liberdade, pois da parte do ser humano significa acolher livremente algo que lhe é ofertado, mas que pode ser rejeitado.

Embora seja uma realidade infinita, incomensurável, a religião deve possuir um princípio de individualização que possibilite a sua manifestação de diferentes maneiras, por meio de figuras mutáveis e historicamente situadas, o que alguns chamam de religiões positivas. A história das religiões continua em movimento, podendo produzir novas formas positivas da religião que transformariam o cristianismo histórico em algo do passado. Por isso, a religião cristã não pode pretender uma exclusividade única e tampouco um caráter definitivo que abarque todos os tempos. Para Schleiermacher, a antipatia cultivada em sua época era na verdade muito mais uma aversão a qualquer Igreja ou a qualquer forma de organização religiosa que tivesse a intenção de transmitir a religião como sua propriedade exclusiva, do que pela religião em si mesma.

Segundo Schleiermacher, o problema religioso fundamental para a modernidade é que a religião foi in-

terpretada como saber, como conhecimento da divindade. Todavia, para ele, religião está na ordem da experiência imediata de Deus como disposição inata do ser humano para a relação com o Infinito, percebido da nossa finitude. A religião é, pois, afeição e receptividade, imediatidade e auto-experiência, e no que diz respeito ao estudo da religião, somente podemos compreender a nossa relação com Deus, e não a realidade transcendente de Deus em si mesma.

A maneira de compreender a religião para Schleiermacher é aquela de uma unidade indissolúvel com a humanidade, sem, contudo, proceder de uma concepção reducionista da humanidade que nega a transcendência na religião. A experiência do Infinito no finito faz da religião uma característica fundamental do ser humano, jamais captada por completo, que o remete para além de si mesmo ou de uma “simples” relação contingente. Isso porque a religião é fundamentalmente relação com o Transcendente que se passa no humano, não sendo a religião, para essa perspectiva teológica, um estado passageiro no ser humano, pretérito de uma cultura, e tampouco totalmente estranho ao ser humano, mesmo que essa

experiência comporte sempre uma novidade. Essa inclinação natural expressa um profundo otimismo antropológico que, ao contrário do pensamento moderno, entende a experiência religiosa como desdobramento da experiência humana, na qual se revela uma realidade transcendental e se produz determinada consciência da divindade.¹¹ Na medida em que é elevada a conceito, essa experiência produz um discurso teológico, uma reflexão sobre o discurso humano que fala de Deus.

Assim, o exercício da teologia consiste em oferecer uma descrição clara e vivificante de uma experiência interior comum, ou seja, a teologia é a clarificação de uma experiência existencial concreta: o ponto de partida do trabalho teológico é a experiência de fé de diferentes pessoas em distintas situações. No lugar de uma teologia dos tratados, temos uma teologia que parte das experiências humanas e essa maneira de se conceber a teologia toma distância do aprisionamento monolítico que ameaçava a reflexão teológica, ao se atrelar a teologia aos dogmas e aos interesses particulares dos representantes eclesiais. Para Schleiermacher, mesmo que a teologia tenha por ponto de partida as experiências humanas dos cris-

¹¹ Por isso, um século e meio mais tarde, em continuidade a este pensamento, Karl Rahner fez a pergunta sobre as estruturas antropológicas que possibilitam o ser humano acolher a automanifestação de Deus.

tãos, dificilmente uma reflexão teológica poderá perceber o valor de tais experiências, caso ela continue cativa de uma linguagem e de um conteúdo previamente definidos pelas autoridades eclesiais.

Ao tomar a experiência religiosa como desdobramento da experiência humana e como a experiência que fornece o instrumental lingüístico para a tarefa teológica, Schleiermacher propõe um critério profundamente antropocêntrico que se distingue metodologicamente da metafísica que parte de um conceito de Deus e de uma ética teológica, que tem por fundamento a idéia de lei de Deus. Além do que, esta opção metodológica se aproxima do *ethos* do Iluminismo ao trabalhar com a idéia de autonomia e humanidade no interior da religião. Autonomia, porque a religião é apresentada como uma realidade inicialmente autônoma ante a razão, as leis e as autoridades eclesiais. Humanidade, no sentido de que a religião brota do interior do próprio ser humano, como aquilo que o constitui.

Esta aproximação entre a teologia e a religião passa inevitavelmente pela compreensão daquilo que se

convencionou chamar de “arte e técnica da interpretação”: a hermenêutica.¹² E para Schleiermacher interpretar é na verdade o modo de ser humano, algo que não se restringe somente a uma dimensão da vida, mas diz respeito à vida como um todo. Insatisfeito com o estado da hermenêutica em sua época, Schleiermacher propôs-se a organizar as regras da hermenêutica a fim de fazer dela uma “arte verdadeira”. Para ele, a hermenêutica é uma ciência geral, sendo seu projeto contextualizar as hermenêuticas regionais numa hermenêutica geral, destacando o caráter universal da interpretação. Para esta concepção, a hermenêutica não se caracteriza como uma disciplina auxiliar de algumas ciências, e sim como a arte de compreender em geral.

Apesar de alguns aspectos da obra teológica de Schleiermacher não se aplicarem à atual reflexão sobre o estudo da religião, o seu projeto teológico, no final do século XVIII, deu início a uma nova era tanto para os estudos teológicos quanto para a interpretação científica da religião. Talvez não seja nenhuma imprecisão afirmar que uma de suas grandes contribuições para o estudo teológi-

¹² Schleiermacher nunca deu uma forma sistemática a seus escritos sobre hermenêutica. Todavia, em 1959, Heinz Kimmerle, sob a orientação de H-G Gadamer, publica um livro intitulado *Hermenêutica (Hermeneutik)*, no qual reúne os escritos de Schleiermacher que abrangem o período entre 1805 e 1833. O desenvolvimento de sua reflexão sobre a arte da interpretação confere a Schleiermacher o título de fundador da hermenêutica moderna.

co tenha sido o fato de haver deslocado a compreensão da religião do contexto de uma mera construção cultural para a dimensão antropológica, concebendo a religião como uma estrutura fundamental que faz parte de toda a vida humana. Em outras palavras, a religião existe por si mesma e não por permissão ou benevolência da ciência, sendo o seu estudo dinamizado pela atitude hermenêutica que caracteriza tanto a teologia como as demais ciências humanas. É justamente este caráter antropológico e o empreendimento hermenêutico da teologia que um século e meio mais tarde, num outro contexto, tomado por diferentes problemas, fundamentariam a reflexão de um outro teólogo: Juan Luis Segundo.

Em sua obra intitulada *O dogma que liberta*, Segundo define de forma sucinta o seu trabalho teológico:

o que de mim se exigia era a progressiva formação de um modo cristão e global de pensar que pudesse lançar luz sobre uma realidade complexa, na qual a fé de um grupo (preferentemente) de leigos se achasse comprometida.¹³

Dessa forma, a teologia surge como a busca de sentido para a existência humana, ou ainda, consiste em ajudar o ser humano a ser mais humano, falando-lhe de Deus, do Deus que se revela. A teologia deve, pois, aju-

dar o fiel a melhor compreender a sua fé em sintonia com a sua vida e a sua história, ou dito em termos neotesamentários, deve ajudar as pessoas a darem razão de sua esperança (1Pd 3,15).

Uma das riquezas da reflexão teológica de J.L. Segundo está no esforço em demonstrar a impossibilidade de uma ciência neutra, afinal toda ciência está a serviço de uma escala de valores, e isso é profundamente humano. Não existe pesquisa, por mais objetiva que pretenda ser, que não seja realizada fundamentada em um horizonte de interesses. Conhecer é sempre interpretar, e a estrutura hermenêutica de toda forma de saber faz-nos entrar com nossos paradigmas e categorias na interpretação do objeto de nossa experiência ou pesquisa. O ser humano não é pura razão, pois está inserido numa história, sendo movido por interesses pessoais e coletivos. Todos nós precisamos de um sistema de referencialidade para organizar nossos valores e orientar nossa existência, o que exige inicialmente um ato de fé, entendido como uma dimensão antropológica fundamental, quer se tenha uma religião ou não. À semelhança de Schleiermacher que concebe a religião como uma experiência fundamentalmente antropológica, J.L. Segundo faz da fé

¹³ SEGUNDO, Juan Luis, *O dogma que liberta*, p. 26.

religiosa caso particular de uma dimensão antropológica universal.

Nesta visão antropológica, as informações que aceitamos como válidas sem uma verificação empírica imediata é o que podemos denominar de dados transcendententes. Trata-se de informações não demonstradas empiricamente que nos chegam por via testemunhal e que aceitamos como verdadeiras por atenderem às nossas expectativas e também por serem transmitidas por alguém em quem confiamos. E isso vale para todo cientista, quer ele tenha uma fé religiosa ou não.¹⁴ Esses dados são transcendententes não porque falam de Deus ou por se tratar de uma linguagem estritamente religiosa, ou ainda, por se referirem a uma dimensão ou ser que transcenda a realidade, mas sim porque são dados a serem considerados como válidos ainda que a sua comprovação empírica não nos seja possível num primeiro momento. Assim, “pode-se ser honrada e coerentemente ateu e, não obstante, sempre será mister estabelecer como válidos dados que não se podem verificar empiricamente”¹⁵. Algo inerente até mesmo às chamadas ciências experimentais que têm a mediação empírica como uma dimensão central de sua estrutura epistemológica.

Isso porque não existe um saber puramente desinteressado ou livre de ideologias. A ciência moderna constituiu-se num ato reconstrutivo de interpretação da realidade, ao qual está associado um sistema referencial elaborado baseado em jogos ideológicos, conflitos de interesses, crenças e convicções pessoais, objetivos formais e existenciais, bem como em condicionamentos históricos do método empregado no processo de produção científica. Esse sistema referencial não está voltado somente para verdades formais, mas, sobretudo, para afetos construídos na relação com princípios herdados, uma vez que inicialmente aceitamos tais princípios pelo fato de serem transmitidos por pessoas com as quais estabelecemos uma relação fiducial, por pessoas nas quais temos fé, no sentido antropológico do termo. É esta fé antropológica que nos permite acolher ou rechaçar determinado mundo de valores que tomam corpo em pessoas que, por sua vez, se apresentam a nós como testemunhos referenciais.

Assim sendo, podemos dizer que todo ser humano necessita de testemunhos referenciais para articular seu mundo de valores, os quais são oferecidos pela sociedade e exigem um ato de fé, pois não podemos experimentar até as últimas conseqüências todos os valores que irão

¹⁴ Idem, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 31; 92.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 215.

fundamentar a nossa existência antes de nos decidirmos por eles. Não sabemos por experiência própria o quão satisfatório será o caminho por nós escolhido, pois a nossa escolha implica uma aposta, sendo a idéia de um caminho satisfatório construída das experiências alheias, não comprovadas previamente por nós¹⁶. A fé como uma dimensão antropológica significa que ela é constitutiva do ser humano, representando uma aposta existencial e fazendo da sua verificabilidade última uma instância escatológica. Assumo algo como verdadeiro ainda que não o possa verificar empiricamente, por enquanto. Trata-se de uma reapropriação pessoal de valores simbolicamente manifestos no ambiente cultural por outras pessoas.

Por isso, tanto o ateísmo como o teísmo, de certa maneira, ultrapassam aquilo que pode ser comprovado científica e empiricamente, ou seja, se crer em Deus é uma aposta, igualmente o é a negação da sua existência. Mesmo o materialismo, sobretudo o histórico, necessita de elementos da fé antropológica que não podem vir da própria ciência. O sucesso da análise marxista da realidade, por exemplo, não está somente no seu rigor científico, mas também no sentimento de esperança suscitado nos

leitores de Marx, e este sentimento não pode ser comprovado só por meio do método empírico-formal. A esperança numa sociedade justa é uma aposta e leva-nos a acreditar em algo que de imediato ultrapassa a comprovação empírica.

O ponto de partida da fé antropológica é a pessoa individual, mas ela somente pode ser elaborada do tecido social no qual estamos inseridos e na reapropriação pessoal de valores simbolicamente manifestos no ambiente cultural por outras pessoas que nos servem de referência. Isso leva a fé antropológica a uma aposta existencial que não se confunde com um passo cego no escuro, pois a opção que tal fé comporta somente é possível graças ao testemunho de pessoas que nos ajudam a valorar, a dar sentido à própria vida. Assim, a fé antropológica, antes de se expressar no campo religioso e de se exprimir no campo conceitual da teologia, traz em si mesma uma estrutura fiducial que fundamenta nossas escolhas, as quais limitam e realizam nossa liberdade: todos nós, crentes ou não, construímos nossa escala de valores, inicialmente confiando em outras pessoas.¹⁷

¹⁶ Idem, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 117.

¹⁷ Idem, *A libertação da teologia*, p.115.

É esta fé antropológica, que, sem deixar de sê-la, transforma-se em fé religiosa. A religiosidade desta dimensão antropológica nos diz que pessoas como nós viveram determinados acontecimentos históricos como revelação de Deus, querendo distingui-los de outros acontecimentos ordinários, e encarnam valores que dão sentido à existência humana¹⁸. Por isso, por meio da fé religiosa, não se trata de declarar a aceitação de normas e dogmas, e sim aceitar uma proposta existencial apresentada e encarnada numa pessoa concreta. A fé cristã é a aceitação dos valores que Deus propõe na pessoa de Jesus Cristo, e isso acontece pelos caminhos da história, marcada por conquistas, esperanças e dilemas humanos.

A fé religiosa determina, pois, valores fundamentais naqueles que a aceitam, e na religião cristã esses valores ganham maior visibilidade com a proximidade do Reino de Deus proclamado por Jesus Cristo, proximidade que provoca uma metanóia, uma modificação radical na escala de valores (Mc 1, 14-15). A fé religiosa edificada da fé antropológica surge como fonte de uma nova estrutura significativa e deve dar soluções humanas a questões humanas, desde um processo que J.L. Segundo cha-

ma de aprender a aprender: “depositamos a fé humana naqueles que souberam manter certos valores, basicamente semelhantes aos nossos, aprendendo a realizá-los apesar de mudanças, incertezas e fracassos”¹⁹. Aprender a aprender com pessoas que vivem esses valores em determinadas situações que são tidas como revelação de Deus.

Do ponto de vista cristão, é a revelação que converte a fé antropológica em fé religiosa, a qual continua a desempenhar a mesma função básica, qual seja, estruturar uma escala de valores que dá sentido à existência humana. A revelação de Deus não cai do céu, mas brota das experiências humanas cuja textura é sempre um apelo à interpretação, e esta concepção de revelação nos afasta da idéia de que a fé se tornaria religiosa quando abandonássemos as testemunhas humanas para apoiar-nos exclusivamente na autoridade de Deus, ou seja, deixar os sinais dos tempos para fixar nossos olhos nos sinais dos céus (Mt 16,1-4).

Do ponto de vista cristão, podemos afirmar que Deus, em sua liberdade infinita, decidiu revelar-se por meio de sinais dos tempos e não de sinais dos céus, o que

¹⁸ Idem, *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 79.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 96.

faz do trabalho teológico abertura aos problemas mais urgentes da humanidade. Não podemos crer em Deus se não a partir de um compromisso com a história humana, suas vicissitudes, seus dramas, suas alegrias, suas esperanças. E crer em Jesus como o Cristo supõe que tenhamos fé naqueles que o conheceram, interpretaram e nos transmitiram sua crença nele, uma vez que não possuímos um acesso direto à sua vida e à sua palavra. O “eu creio” da fé pessoal supõe o “nós cremos” da tradição, e os relatos sobre Jesus são sempre atos interpretativos e não testemunhos objetivos.

Crer em Deus é uma experiência profundamente humana que não anula a nossa liberdade. Crer é interpretar, é decidir, é assumir determinadas posturas na complexidade do real, de maneira razoável. Daí que tanto a fé religiosa de um fiel quanto a fé antropológica de um ateu possuem uma estrutura antropológica comum: a busca por sentido, a organização da vida em torno de uma escala de valores e a necessidade de testemunhos referenciais.

Apoiado na dimensão antropológica da fé religiosa e na perspectiva hermenêutica inerente à própria revelação divina, o discurso teológico configura-se na possibili-

dade de afirmarmos o valor da vida humana sob a perspectiva da fé cristã. Esta postura metodológica conduz a teologia a não ter Deus por objeto material, isto é, a não partir de Deus para falar do humano, ao contrário, a mensagem divina ser interpretada com base em toda e qualquer realidade humana. E ao se inserir no chamado antropocentrismo teológico, J.L.Segundo entende que a presença de Deus na história não é uma concorrente ou rival do ser humano, mas uma graça que fundamenta a sua ação criadora como construtora de história. E mais, as verdades de fé existem hoje somente da interpretação e da aplicação que o crente (o fiel) faz na sua vida: “...a pretensão de somente conservar o depósito da revelação é uma das melhores maneiras de lhe ser infiel, de corrompê-lo, de traí-lo. Porque é uma maneira por demais cômoda de ser fiel”²⁰, ou, como afirmava Schleiermacher, querer conservar a todo custo inalterada uma doutrina, dissociada de um processo hermenêutico, é transformá-la numa falsa ortodoxia.

À semelhança de Schleiermacher, apesar da distância de mais de um século de história, a orientação antropológica e o empreendimento hermenêutico surgem para J.L.Segundo como dois pilares fundamentais para a

²⁰ Idem, *O dogma que liberta*, p. 13.

edificação de um projeto teológico minimamente razoável. É, pois, nesta dupla dimensão do trabalho teológico, antropologia e hermenêutica, que vejo a possibilidade da perspectiva teológica ser portadora de um discurso de validade pública e pertinência acadêmica no estudo da religião.

A teologia como antropologia e como hermenêutica

A reorientação antropológica do estudo da religião exige uma maneira nova de conceber o exercício da teologia, devido aos laços estreitos que a aproxima da religião. O discurso teológico, para ter validade pública no diálogo com a cultura contemporânea, há de trabalhar com uma definição de religião que esteja arraigada na natureza humana e profundamente ligada à idéia de autonomia. A teologia, em sua aproximação hermenêutica da religião, há de considerar a religião como uma dimensão antropológica antes de concebê-la como uma estrutura eclesial, uma dimensão humana que guarda autonomia diante de qualquer forma de discurso e de leis e de autoridades eclesiásticas. Autonomia entendida como sendo diferente de individualismo, pois não se trata de tomar a própria experiência como instância absoluta, mas sim como fundamento em oposição à aceitação de

uma verdade baseada unicamente em autoridades externas (instituições, hierarquia, dogmas..).

Por isso, a teologia no seu diálogo como a comunidade acadêmica, deve ter como ponto de partida o positivo da relação entre Deus e o ser humano, vale dizer, o empírico, que é diferente do empírico-formal das ciências exatas e experimentais, tomando, porém, distância de uma tentativa meramente especulativa de compreender esta relação. A dimensão humana e, portanto, verificável da experiência religiosa, fundamenta-se no fato de que desta experiência emana um discurso religioso que se constitui em respostas humanas a perguntas concretas, respostas caracterizadas por sua referência a Deus. A experiência religiosa não está acima de outras experiências humanas e muito menos fora do humano.

Por sua vez, o discurso religioso que acompanha a experiência religiosa é uma interpretação da realidade que é comum a todos, pois se trata de uma experiência humana e não sobrenatural, no sentido de que não é uma experiência que esteja para além da própria humanidade, num recôndito ao qual somente alguns privilegiados ou mais instruídos têm acesso. Ou ainda, a fé em Deus não é anterior à experiência humana, crer em Deus é algo que nasce da maneira como se experimenta a própria existência humana. Portanto, a fé religiosa ou a des-

crença aparecem respectivamente ao crente e ao ateu como a melhor maneira de interpretar o mundo comum a todos nós.

Entretanto, se compreendermos a experiência religiosa como uma disposição inata e particular do ser humano para se relacionar com o Infinito, ou ainda, se tomarmos o ser humano como ponto de partida da compreensão da religião, sem contudo reduzi-la ao humano, isso nos exigirá o esforço de pensá-la teologicamente para além de uma humanidade auto-suficiente, em contraposição à cultura ilustrada que não aceita a religião como algo inerente ao ser humano e que igualmente nega a relação com o Transcendente, como abertura ao Infinito. Isso faz do chamado giro antropológico na teologia um ponto de partida e não um fim em si mesmo.

Se me refiro à experiência religiosa como uma realidade humana antes de ser eclesial, a fim de ressaltar sua autonomia ante a determinadas estruturas eclesiais, é preciso dar um passo a mais e dizer que tal experiência é igualmente uma realidade pré-teológica. A experiência religiosa constitui-se, pois, como ato primeiro, sendo o discurso teológico um discurso sobre uma realidade anterior, autônoma, a qual pode ou não vir a institucionalizar-se de forma eclesial e mesmo ser elevada a conceito como discurso sistematicamente estruturado.

Para dizer o mesmo com a linguagem de Schleiermacher, afirmar que a teologia é “filha da religião” equivale a dizer que o discurso teológico é elaborado com base em uma experiência religiosa que o precede, a qual não é tomada necessariamente por uma instituição eclesial, mas como experiência, sentimento da ação do Infinito no finito. Por isso, o método teológico, ao considerar o estudo da religião, deve ter por fundamento um necessário e inevitável antropocentrismo que encontramos presente em diversas reflexões teológicas do ponto de vista do chamado giro antropológico e fundamentados no qual podemos falar da religião como uma experiência profundamente humana. Além disso, a particularidade da experiência religiosa fornece o mapa linguístico para que se possa interpretar a realidade, sendo este instrumental linguístico o objeto de estudo da teologia como discurso interpretativo de uma realidade que a precede, e que, portanto, é pré-teológica, e da qual a experiência cristã é apenas uma experiência específica, singular, e não a única possível e verdadeira. Esta especificidade da experiência religiosa cristã como ponto de partida para o exercício da teologia requer, no entanto, o conceito genérico de religião como dimensão constitutiva do ser humano, dimensão pré-teológica e pré-eclesial.

Esta aproximação entre teologia e religião coloca-nos inevitavelmente diante da questão sobre a verdade no contexto plural no qual vivemos: existe uma única religião verdadeira, plenitude das demais expressões históricas da relação com o Sagrado, com o Transcendente? Provavelmente, não. Mas uma resposta negativa a esta questão não deve ser precipitadamente identificada com o menosprezo que, por vezes, caracterizou o discurso teológico no que diz respeito à força e à importância da institucionalização da experiência religiosa, ou ainda, à sua capacidade de nos situar no mundo e ajudar a estruturar a própria vida. Entretanto, o risco desta institucionalização está em ligar a verdade religiosa a uma instituição como tal, ou ainda, compreender a verdade religiosa do momento histórico fundador que a legitima, momento mediado por uma instituição historicamente situada, portanto limitada.

A religiosidade que caracteriza o ser humano é a matriz antropológica que pode dar corpo a formas institucionais, mas pode também possibilitar ou dar lugar a formas não-institucionais que alguns chamam de “religiosidade errante”²¹. Nessa perspectiva, a religião diz mais do

que ela mesma na relação com o Sagrado, pois permite o surgimento da religiosidade que transcende as suas próprias fronteiras.

Este pluralismo religioso exigirá tanto dos teólogos como de outros estudiosos da religião a abertura a uma maior multiplicidade de temas, interesses e perspectivas que se situam para além das fronteiras da religião cristã e das diversas teologias que ela produz. Assim, a interdisciplinaridade deixa de ser uma intriga entre diversas disciplinas que procuram se apropriar do objeto religião e assume a noção de uma cooperação entre diversas formas de saber que compreendem não serem proprietárias exclusivas do objeto que pesquisam.

Qual seria, no entanto, a importância da experiência religiosa na tarefa teológica? O que a teologia acrescenta à experiência religiosa que ela já não possui em si mesma? Uma experiência religiosa quase sempre necessita de ritualidade. Uma pessoa de fé religiosa, por vezes, precisa de um mestre espiritual. Em ambos os casos, porém, nem sempre existe a necessidade de um discurso teológico. Todavia, a presença da teologia se faz necessária quando a experiência religiosa se insere num con-

²¹ Esta perspectiva é desenvolvida por Pierre Gisel em seu texto “Le New Age. Entre institutionalization de la religion et religiosité vagabondante. Un regard de théologien”.

texto histórico diferente, na medida em que acontece a inevitável descontinuidade de formas e representações do mundo religioso.

Desse modo, a teologia seria a descrição ordenada e metódica que clarifica a fé por meio de uma linguagem mais elaborada, sem contudo tender a um estudo sistemático sobre Deus como verdade ontológica, e sim a uma hermenêutica da linguagem religiosa como afirmações humanas sobre Deus e comportamentos humanos diante dele. Hermenêutica aqui entendida não somente como técnica de interpretação de textos, mas acima de tudo como “decifração da vida no espelho do texto”²² na possibilidade de compreender o sentido da vida no sentido segundo, velado pelo sentido primeiro oferecido pelos símbolos da linguagem religiosa. É no equilíbrio instável entre a linguagem simbólica e o discurso racional que se constrói o discurso teológico sobre a religião, o qual deve estar estruturado de tal modo que a sua validação aconteça na recepção de uma tradição que implica numa verdadeira produção de sentido.

Por isso, conceber a teologia como hermenêutica teológica, tem por pressuposto a idéia de que não existe

discurso teológico sobre a religião que não seja uma tentativa de interpretá-la. Além disso, a hermenêutica denuncia a ilusória pretensão de um saber desinteressado, centrada num “Eu” neutro, na medida em que todo processo interpretativo supõe um sistema referencial que organiza uma determinada escala de valores, a partir da qual nos debruçamos sobre uma determinada realidade. Este deslocamento do ser humano com relação a toda falsa subjetividade central constitui-se num evento de verdade fundamental de nosso tempo.²³

O exercício da teologia torna-se um constante ato interpretativo e considerá-lo dessa maneira é levar em conta a historicidade da verdade. O caráter hermenêutico da teologia está intimamente relacionado à sua dimensão antropológica, uma vez que somente podemos compreender textos históricos, como é o caso dos textos religiosos, se tivermos em conta as questões que movem a própria existência humana. No caso concreto do cristianismo, qualquer afirmação sobre Deus somente é possível segundo a interpretação da linguagem da fé por meio da qual se dizem as diversas formas da relação com Deus na história. A afirmação de que Deus é criador está entra-

²² RICOEUR, Paul, *O conflito das interpretações*, p. 322.

²³ GEFFRÉ, Claude, *Como fazer teologia hoje*, p.35.

nhada de questões sobre a origem e o destino do ser humano que indaga sobre a sua condição de criatura ou sobre a sua finitude, ou ainda, sobre o problema do mal no mundo.

Com o decorrer da história, uma teologia com orientação hermenêutica tornou-se paulatinamente o destino da razão teológica, significando hoje esta nova orientação teológica tomar distância da metafísica clássica e das filosofias do sujeito para considerar o ser humano segundo a dimensão lingüística que o constitui. Na medida em que este distanciamento ganha espaço na reflexão teológica, podemos falar de uma “virada” na prática teológica:

....compreender a teologia como hermenêutica é tomar a sério a historicidade de toda verdade, inclusive da verdade revelada, e tomar a sério também a historicidade do homem como sujeito interpretante(...) A teologia é sempre atividade hermenêutica, pelo menos no sentido em que ela é interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens de fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem mesmo a do Novo Testamento²⁴.

No contexto da experiência religiosa cristã, a conversação entre o sujeito interpretante e o texto supõe

uma condição prévia: o ato de fé, vale dizer, um prejuízo favorável com relação ao texto que é recebido da tradição, tendo-o como palavra de Deus. Diálogo realiza-se sempre com base no chamado círculo hermenêutico: a inter-relação entre a riqueza dos questionamentos que surgem da realidade e aquela da tradição, relação capaz de produzir uma nova interpretação da Escritura. Neste círculo hermenêutico, temos a busca por um equilíbrio entre a experiência pessoal e a tradição, a valorização da pessoa dentro de um processo de relação interpessoal. Trata-se da apropriação e da reapropriação da tradição por parte do indivíduo, ou seja, o enraizamento das manifestações particulares da fé numa determinada tradição e a capacidade desta tradição de fornecer elementos para a construção e reformulação da fé pessoal. E isso para além das fronteiras da teologia.

É justamente a presença da dimensão hermenêutica em toda esfera do saber que, na minha opinião, possibilita estabelecer um diálogo entre a teologia e as outras formas de saber no estudo da religião. Todavia, há de se considerar que a ciência hermenêutica é diferente da noção de ciência aristotélica que possibilitou a reivindicação da suposta neutralidade e objetividade na pesquisa

²⁴ Idem, *Como fazer teologia hoje*, p. 18.

científica, o que marcou profundamente a história da cultura ocidental. E a diferença está em que hoje cada vez mais se acentua o caráter interpretativo de todo conhecimento humano. Não existe acesso imediato à realidade, pois todo acesso à realidade é feito por meio da linguagem que já é necessariamente uma interpretação, a qual não se configura como uma espécie de criação do nada. A interpretação é uma retomada, é uma apropriação daquilo que dizem os textos da nossa predileção e as pessoas que se nos apresentam como testemunhos referenciais, para utilizar a linguagem de Juan Luis Segundo.

Além disso, colocar a interpretação como apropriação criativa de uma determinada tradição é considerar o risco que está presente em todo ato interpretativo:

O risco da interpretação – nunca devemos esquecer-lo – é o risco da deformação, da distorção e do próprio erro. Mas quando se trata do cristianismo, é também o risco puro e simples da própria fé... (e) a fé só é fiel ao seu impulso e ao que lhe é dado crer se levar a uma interpretação criativa do cristianismo. O risco de, por falta de au-

dácia e lucidez, só transmitir um passado morto não é menos grave do que o do erro²⁵.

Este risco da interpretação que na verdade significa o arriscar-se numa nova maneira de ser, possibilitada pela interpretação da textualidade da vida, tem por pressuposto que o sentido do texto não está atrás do texto, na consciência do autor, na reconstrução do contexto no qual o texto foi tecido ou na primeira recepção do texto, e tampouco se encontra no próprio texto. O sentido está diante do texto, na possibilidade da fusão de horizontes que a apropriação interpretativa do texto nos propicia: o horizonte do texto e o novo horizonte de compreensão. A questão em torno da interpretação de um texto foi objeto de uma longa querela e de numerosos debates. Não me é possível e nem cabível, neste momento, entrar nos pormenores desta história, mas apenas supô-los²⁶.

Em todo o caso, se o sentido não está antes e nem por baixo, mas diante do texto, então “...ler não é decifrar um sentido antecedente, mas produzir um sentido, dei-

²⁵ Idem, *Como fazer teologia hoje*, p. 5-6.

²⁶ RICOEUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, p. 39-118. Ao falar da interpretação como apropriação do texto, Ricoeur diz que ela é “todo contrário da contemporaneidade e congenialidade; ela é compreensão pela distância e compreensão na distância” (p.116). É nesta distância que nós, leitores e intérpretes, podemos habitar o mundo do texto e nele compreendermos a nós mesmos. Assim, como afirma o próprio Ricoeur, “Hermenêutica é decifrar a vida no espelho do texto”.

xando-se governar pela cadeia de significações”²⁷. E na leitura de um texto, como ato interpretativo, aquilo do que nos apropriamos é uma proposição de mundo que está desdobrada, desvelada, diante do texto. Por isso, compreender passa a ser entendido como compreender-se diante do texto, sendo que a apropriação do mundo do texto conduz a novas produções de sentido na ordem da linguagem e na ordem da práxis: a hermenêutica centrada no mundo do texto conduz a reinterpretação da prática, não se prendendo a uma mera interpretação textual. A apropriação do mundo do texto aponta para uma nova possibilidade de existência, de fazer existir um mundo novo. Por isso, para Paul Ricoeur, a hermenêutica é acima de tudo “decifração da vida no espelho do texto”²⁸.

Assim, a tradição não se configura apenas e nem sobretudo como uma transmissão de valores e conceitos válidos de uma vez por todas, mas principalmente como produção de sentido. E a apropriação de uma tradição mediada pelo mundo do texto leva a novas produções, tanto na ordem da linguagem como na prática. Portanto, o cristianismo é tradição enquanto vive de uma origem primeira que é dada, mas também é tradição porque esta origem somente pode ser redita historicamente segundo

uma apropriação criativa da mesma, apropriação que é sobretudo interpretação da tradição num novo contexto cultural, ou seja, interpretação criativa da linguagem da fé e da existência cristã.

Neste processo interpretativo que caracteriza o trabalho teológico, o *intellectus fidei* é algo diferente da razão especulativa que se move por meio do esquema sujeito-objeto. A intelecção da fé implica o ato hermenêutico que se distingue de um simples ato de conhecimento e identifica-se com um modo de ser no qual a compreensão do passado é indissociável da compreensão de si mesmo, sem contudo cair numa espécie de psicologismo ou numa mera hermenêutica existencial. Compreender é considerado menos como ação da subjetividade e muito mais como inserção num processo de transmissão. Processo que, na linguagem de Juan Luis Segundo, se chama aprender a aprender. Por isso,

A revelação atinge sua plenitude, seu sentido e sua atualidade somente na fé que a acolhe(...) A fé, em seu aspecto cognitivo, é sempre conhecimento interpretativo marcado pelas condições históricas de uma época. E a teologia, enquanto discurso interpretativo, não é somente a expressão diferente de um conteúdo de fé

²⁷ GEFFRÉ, Claude, *Como fazer teologia hoje*, p. 37.

²⁸ RICOEUR, Paul, *O conflito das interpretações*, p. 322.

sempre idêntico, que escaparia à historicidade. Ela é também a interpretação atualizante do próprio conteúdo da fé²⁹.

Do ponto de vista hermenêutico, os textos bíblicos são revelação, na medida em que desdobram diante de nós a possibilidade de um ser novo e não porque foram escritos sob o ditado de Deus. Um ser novo segundo o qual podemos nos compreender, podemos decifrar a vida. Por isso, a apropriação do texto implica uma nova possibilidade de existência associada à vontade de fazer existir um novo mundo. Não há revelação sem conversão nem sem um comportamento ético.

A apropriação do texto é igualmente a possibilidade de um novo discurso. E todo discurso é em si mesmo algo provisório, relativo, não se confunde com um saber constituído, acabado, imutável, é linguagem interpretativa, sempre relativa à perspectiva que o produziu. E esta interpretação é possível graças à alteridade do texto, à distância que possibilita novos sentidos desde o nosso presente de leitor. Todavia, no caso concreto do trabalho teológico, “o teólogo recebe o texto de uma comunidade, a Igreja. E é porque esta comunidade está em continuidade

de com a comunidade primitiva, que produziu esse texto, que ele não pode fazê-lo dizer qualquer coisa”³⁰. Esta visão da teologia suscitou diversas críticas, a saber: a teologia hermenêutica nada mais seria que uma teologia da palavra, preocupada somente em propor uma nova interpretação teórica do cristianismo, deixando de lado a prática histórica dos crentes e da Igreja; a teologia tomaria a hermenêutica somente como método de leitura de texto; a hermenêutica no trabalho teológico seria expressão do pensamento metafísico e de técnica de leitura.

Estas críticas talvez digam mais respeito a uma atitude dogmática na teologia que apresenta as verdades da fé de maneira autoritária, tendo por garantia unicamente o magistério da Igreja. Para uma atitude dogmática de olhar a realidade, como me referi acima, o ponto de partida da teologia seria o ensinamento atual do magistério, aparecendo a Escritura como prova daquilo que já estava estabelecido pelo magistério. Em outras palavras, uma atitude dogmática busca nas Escrituras e na tradição a legitimação de uma decisão já tomada.

Contrariamente a esta postura, a hermenêutica teológica no estudo da religião leva a sério a historicidade da

²⁹ GEFFRÉ, Claude, *Como fazer teologia hoje*, p. 18.

³⁰ Idem, *ibidem*, p.23.

verdade e a historicidade do intérprete da mensagem cristã que busca atualizá-la para a sua realidade, o que faz da teologia um fenômeno de reescritura com base em escrituras anteriores. Neste processo, temos a compreensão do passado e a atualização criativa direcionada para o futuro, perpassando a compreensão de si no presente. Por isso, é igualmente tarefa da hermenêutica discernir a experiência histórica que fundamenta as formulações teológicas que se transformam em definições dogmáticas³¹.

A teologia como hermenêutica é diferente da chamada teologia positiva, que privilegia a pesquisa histórica dos dados da fé e é distinta também da teologia especulativa, que enfatiza a explicação radical dos dados da fé. A teologia como hermenêutica procede a uma releitura dos “objetos textuais”, procurando decifrá-los para hoje, e desta nova leitura realiza uma nova escritura. A teologia hermenêutica é interpretação da palavra de Deus e das experiências históricas, o que faz da teologia um discurso necessariamente plural, não sendo este pluralismo na teologia e mesmo na confissão de fé uma exigência dos tempos modernos ou pós-modernos,

mas exigência da identidade hermenêutica própria ao discurso teológico.

O empreendimento hermenêutico da teologia não significa, contudo, o fim do dogma, mas sim o fato de se tomar como ponto de partida o engajamento na leitura criativa dos textos da tradição, em sintonia com a apreensão da realidade que, por sua vez, gera novos conceitos. No empreendimento hermenêutico, considera-se sempre a posse relativa da verdade no plano humano, a qual aponta para uma verdade inacessível inerente ao mistério de Deus. Se o erro do historicismo foi identificar a verdade do cristianismo com a reconstrução dos fatos históricos, o erro do racionalismo teológico foi a ruptura entre os enunciados dogmáticos e os fundamentos escriturísticos e históricos. Além do que, a concepção metafísica da verdade e a concepção de verdade do historicismo são herdeiras de uma mesma problemática de fundo: a idéia de correspondência, de adequação entre sujeito e objeto, segundo uma relação imediata na origem identificada com a plenitude do ser ou com um fato histórico³². Por isso, não é inútil lembrar que todo relato histórico é dito no seio da história e como interpretação dessa história.

³¹ Idem, *Crer e interpretar*, p. 50.

³² Idem, *ibidem*, p. 75.

O trabalho hermenêutico na teologia significa, pois, o esforço constante para tornar mais audível e inteligível a linguagem da fé religiosa. A linguagem teológica supõe uma verdade que é fundamentalmente histórica, recebida por via testemunhal, e o testemunho no exercício da teologia supõe sempre distância e interpretação. Portanto, não há acesso imediato à verdade, uma vez que a verdade dos enunciados da fé somente é atingida pela linguagem teológica numa perspectiva histórica. A verdade cristã para a linguagem teológica é sempre um “devir” entregue ao risco da história e da liberdade criativa do crente, sob a moção do Espírito (Jo 14,26).

Um pressuposto fundamental neste debate hermenêutico que envolve o estudo da religião, do ponto de vista cristão, é o fato de que o testemunho da comunidade primitiva tornou-se um texto, ou seja, a teologia trabalha com um texto que já é em si mesmo um ato de interpretação. Na verdade, a Escritura é um ato de interpretação, e a distância que nos separa dos textos bíblicos é a possibilidade de a teologia realizar um ato de reinterpretação da existência humana por meio da linguagem religiosa. E neste empreendimento hermenêutico a teologia encontra nos textos da Escritura, na tradição e

no conteúdo das nossas experiências históricas, critérios fundamentais para avaliar a pertinência da atual interpretação da mensagem cristã.

A reflexão sobre a dimensão hermenêutica da teologia no estudo da religião, com base na noção de texto, pode ser considerada como um paradigma apropriado ao objeto das ciências humanas, enquanto a metodologia da interpretação de textos, um paradigma geral no contexto das ciências humanas³³. Isso permite considerar as ciências humanas como ciências hermenêuticas, uma vez que o objeto de estudo de tais ciências é semelhante a um texto sempre aberto à interpretação. E entender-se como ciência hermenêutica já em si mesma uma abertura ao outro, ao diferente, abertura que possibilita o diálogo entre a teologia e as ciências humanas no estudo da religião. Isso porque o caráter hermenêutico nos afasta de uma postura dogmática, enquanto a noção de “mundo do texto” nos distancia de uma interpretação subjetivista da realidade. Tanto a teologia como as ciências humanas, que se dedicam ao estudo da religião, interpretam a textualidade da vida com base nas tramas e nas urdiduras que tecem o texto da história humana.

³³ RICCEUR, Paul, *Du texte à l'action*, p.183.

Conclusão

Com base na problemática, anunciada ao longo desta reflexão, algumas consequências para uma teologia cristã do pluralismo religioso merecem destaque³⁴.

Inicialmente, é preciso dizer que o passo inicial para ultrapassar a oposição entre a ciência e a fé religiosa nos conduz a uma concepção de fé religiosa que possui uma dimensão antropológica razoável de ser e estar no mundo, bem como a uma ampliação do conceito de razão para não nos tornarmos cativos de uma visão unilateral e racionalista do pensamento moderno, hoje profundamente questionada. Não obstante o valor de todas as dimensões da racionalidade moderna, técnico-científica, a fé religiosa não deixa de ser uma instância razoável. Ela não é racional porque não se fundamenta na evidência (empírico-formal) da verdade crida, mas é razoável na medida em que se coaduna à estrutura racional humana: acreditar, amar, confiar. Esperar é humano e ultrapassa a lógica ou a racionalidade puramente verificativa e quantitativa das ciências modernas, e crer, como ato humano, está além da razão (moderna), porém jamais contra ela e nunca sem ela.

Em seguida, é importante lembrar que uma hermenêutica teológica do pluralismo religioso não tem como preocupação primeira a formação de padres ou de pastores, e sim ajudar o fiel a melhor compreender a sua fé, a sua experiência religiosa, fazendo-a ser um processo de amadurecimento, isto é, de humanização do ser humano. Ajudar a experiência religiosa a iluminar a existência humana, procurando responder às questões que tocam profundamente o coração humano.

É igualmente importante ressaltar que a mudança de lugar da teologia hoje não comporta necessariamente o deslocamento físico que deu origem à universidade no período medieval, quando a teologia deixou as escolas de grandes mestres para “entrar” num novo universo do saber: a universidade. É da própria universidade que se busca uma nova perspectiva teológica, novidade que parece encontrar no estudo da religião um paradigma emblemático. Todavia, este novo na teologia há de considerar a superação de um modelo teológico acentuadamente eclesiástico e clerical. Eclesiástico, porque sua função principal consiste em encontrar na Escritura e na Tradição fundamentos para o ensinamento do magistério. Clerical, porque é exercida exclusivamente por padres e pas-

³⁴ Fundamento-me sobretudo nos escritos do teólogo francês Claude Geffré.

tores, e para a sua formação. Esta superação significa a passagem para uma teologia que busca, sobretudo, ser intérprete da linguagem religiosa como doadora de sentido de vida.

Daí que a pluralidade das grandes religiões não-cristãs se configura no desafio maior para a Teologia cristã neste início do século XXI. Se o ateísmo foi o horizonte desde o qual, a partir da segunda metade do século XX, a teologia reinterpretava as grandes verdades da fé cristã, o pluralismo religioso configura-se como o horizonte do saber teológico no século XXI. Trata-se de uma questão incontornável para o exercício da teologia que está a exigí-la inter-religiosa. Assim, tomar o diálogo inter-religioso como horizonte da teologia para este século significa também colocar em discussão o conceito de verdade subjacente à teologia cristã, ou seja, reinterpretar as verdades da fé cristã à luz das verdades contidas nas outras tradições religiosas.

O pluralismo religioso aponta para um significativo deslocamento teológico, uma vez que o reconhecimento teológico do valor da diversidade religiosa coloca obrigatoriamente a pergunta pelo lugar das religiões no projeto salvífico de Deus. Numa teologia do plura-

lismo religioso, busca-se um discurso teológico que considere o valor positivo da historicidade das religiões no que diz respeito à sua relação com o Absoluto, ou seja, considerar positivamente a alteridade das outras tradições religiosas em sua diferença irreduzível, ou ainda, de uma forma mais radical, pensar o pluralismo religioso como algo querido por Deus. Esta teologia deve considerar a diversidade religiosa como um pluralismo de direito e não como uma mera contingência histórica, isto é, o pluralismo não é uma cegueira culpável do ser humano e tampouco um fracasso da missão da Igreja, mas algo que misteriosamente faz parte dos desígnios de Deus.

Enfim, cabe dizer que a reaproximação entre a teologia (cristã) e a religião no contexto acadêmico brasileiro aponta para uma nova maneira de conceber o exercício da teologia dentro da universidade. Novidade em gestação desde uma orientação antropológica que pretende levar a sério a dimensão hermenêutica de toda e qualquer ciência, o que colabora com a inteligência da religião como dimensão constitutiva do ser humano e, ao mesmo tempo, permite o diálogo entre a teologia e as outras formas de saber no mundo acadêmico.

Referências Bibliográficas

DREHER, Luís Henrique. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal-IEPG, 1995.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. La crise de la raison métaphysique et les déplacements actuels de la théologie dogmatique. In: KAPLAN, F.; VIELLARD-BARRON, J.L. (ed.). *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 1989. p.465-43.

_____. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GISEL, Pierre. Le new Age. Entre institutionalization de la religion et 'religiosité vagabonde'. Un regard de théologien. In: *Revue de théologie et de philosophie*, n. 130, p. 52-64, 1998.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

RAHNER, Karl. *Teologia e ciência*. São Paulo: Paulinas, 1971.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *Du texte a l'action..* Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*. Discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Fé e ideologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *O dogma que liberta*. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 2000.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. Pequenos avisos sobre a orientação espiritual. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, Itaiç, n. 18, p.55-9, 1994.

WESTHELLE, Vitor. Outros saberes. Teologia e Ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, n. 35, p. 258-78, 1995.



Walter Ferreira Salles (1963) é natural de Rio de Janeiro/RJ. Desde 2001, é professor na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). É graduado em Filosofia, 1991, e em Teologia, 1995, pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (CES). Concluiu o mestrado em Teologia, 1997, pelo Centre Sèvres – Institut Supérieur de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus, França, com a dissertação *Une nouvelle vie en Jésus Christ* (Uma nova vida em Jesus Cristo). É doutor em Ciências da Religião, 2006, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Sua tese de doutorado intitula-se *A teologia e o estudo da religião. A hermenêutica teológica como reinterpretação da linguagem da fé e da existência cristã*.

Algumas publicações do autor

Antropologia, lugar de toda teologia. In: *VV.AA. Teologia e modernidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

Deus está morto! Nietzsche e o «fim» da teologia. In: *Reflexão*, v.83-84, p.37-49, 2003.

O drama da criação. A primeira semana dos Exercícios Espirituais. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 40, p.5-23, 2000.

Jesus Cristo, Princípio e Fundamento. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 36, p.5-18, 1999.