

Dos Conceitos de Ciência da Religião e de Ensino Religioso: Diálogos Necessários¹

From Concepts of Science of Religion and Religious Education: Required Dialogues

Edivaldo José Bortoleto *
Rosa Gitana Krob Meneghetti **

*Para Hugo Assmann – homem da terra –
professor e amigo.
In memoriam.*

RESUMO

O texto aponta três aproximações para discutir a questão do fenômeno religioso: a primeira, de caráter histórico, considerando que desde a Antiguidade clássica até o horizonte medieval, coube à Teologia enfocar este objeto. Já na modernidade, o fenômeno passou a ser discutido pela Teodiceia e pela Filosofia da Religião, e na contemporaneidade, o fenômeno religioso passa a ser discutido no campo da Ciência da Religião. Na segunda aproximação, encontram-se os temas do contemporâneo que, aparentemente, são adversos à própria religião, quais sejam: o ceticismo, o agnosticismo, o ateísmo e a anti-idolatria. A terceira e última diz respeito ao campo específico da Educação e pergunta pelas possibilidades de diálogos no universo escolar, a partir das visões de mundo e diversidades culturais e curriculares vigentes na escola, afirmando o Ensino Religioso como área de conhecimento, sem perder suas raízes epistêmicas e sem correr o risco de tornar-se tão somente um conjunto de atividades.

¹ Recebido em 31/03/2014. Aprovado em 06/05/2014

* Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC/SP e Dr. em Educação pela Unimep/SP. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Comunitária da Região de Chapecó/SC e participante do Grupo de Pesquisa do CNPq “Desigualdades sociais, diversidades socioculturais e práticas educativas”. E-mail: ejbortol@unochapeco.edu.br

** Doutora em Educação pela Unimep/SP. Professora da Faculdade de Ciências Humanas da Unimep/SP e participante dos Grupos de Pesquisa do CNPq “Educação e Protestantismo”, e Núcleo de Educação em Ciências. E-mail: rogimene@unimep.br

PALAVRAS-CHAVE: *Ensino Religioso - Ciência da Religião – Metodologia do ensino*

ABSTRACT

The text outlines three approaches to discuss the issue of religious phenomena: The first, considering a historical perspective, understanding that from classical antiquity to the medieval horizon, theology was responsible for focusing this object. In modernity the phenomena began to be discussed by Theodicy and the Philosophy of Religion. And in contemporary the religious phenomenon begins to be discussed in the field of religious studies. In the second approach, there are the contemporary themes, that are, apparently, adverse to their own religion, namely: Skepticism, Agnosticism, Atheism and Anti-Idolatry. The third and last concerns to the specific field of Education and asks about the possibilities of dialogue in the school universe, from the worldviews and cultural and curricular diversities prevailing at the school, claiming religious education as a field of knowledge, without losing its epistemic roots and without the risk of becoming a set of activities solely.

KEYWORDS: *Religious Education - Religious Science - Teaching Methodology.*

DA INTRODUÇÃO

O Ensino Religioso e sua episteme, a Ciência da Religião, vão se impondo em seus des-caminhos na cultura brasileira como uma forma de leitura da realidade complexa do contemporâneo. Este campo de saber com seu objeto, seus métodos, seu campo semântico específico vai se constituindo e se desenhando como uma epistemologia por um lado e, por outro, como uma ação metodológica didática. Reconhecer, portanto, uma epistemologia da religião enquanto Ciência da Religião e uma metodologia e didática do Ensino Religioso desde as séries iniciais, passando pelo Ensino Fundamental e pelo Ensino Médio, é afirmar a forma de contribuição e participação do campo religioso no cotidiano da sociedade e da formação dos cidadãos.

Se é verdadeiro que há uma construção de muitas questões pertinentes a estes dois momentos – o da *epistemologia* e o da *metodologia/didática*– desenvolvidos tanto em âmbito da teoria

quanto da prática, é verdade também que há toda uma agenda de diálogos necessários que se apresenta à Ciência da Religião e ao Ensino Religioso. Três momentos são indicados e se fazem necessários na discussão do problema enquanto um diálogo nada apaziguador, os quais precisam alcançar as dimensões teórica e prática do Projeto Pedagógico da instituição *escola* passando, portanto, pelo ofício da metodologia e da didática.

A primeira direção aponta a discussão sobre os deslocamentos do objeto do fenômeno religioso. Estes deslocamentos se dão em momento diacrônico e em momento sincrônico, portanto, inseparáveis, ao longo da história da cultura. Desde o horizonte da Antiguidade clássica, passando pelo horizonte medieval, é a Teologia que olha para tal objeto. Em tempos de Modernidade, é a Teodiceia e a Filosofia da Religião, e no horizonte do homem contemporâneo, a tarefa se instala no âmbito da Ciência da Religião.

A segunda direção aponta para os temas candentes do contemporâneo que aparentemente são adversos à própria religião, quais sejam: o ceticismo, o agnosticismo, o ateísmo e a anti-idolatria. Os três primeiros são mais circunscritos ao contexto europeu, pois emergem desta realidade espaço-temporal, já o último emerge do contexto latino-americano e caribenho, sendo formulado fundamentalmente pela Teologia da Libertação e pela Filosofia da Libertação.

A terceira direção diz respeito ao campo específico da Educação e questiona acerca das possibilidades de diálogos no universo escolar, a partir das diversidades culturais curriculares vigentes na escola. Este esforço se impõe na perspectiva de construir um modo de realizar a transposição metodológica e didática necessária à implantação do Ensino Religioso como área de conhecimento, no interior da própria Escola.

I - DOS DESLOCAMENTOS DO OBJETO DO FENÔMENO RELIGIOSO

Ao estudar o conjunto das diversas manifestações religiosas, é possível ver-se em todas elas o tema do *maravilhoso*. Este tema é,

na verdade, a questão *fundante e fundamental* de todas as tradições religiosas em suas culturas respectivas. Neste sentido, pode-se afirmar que o que marca o aparecimento das religiões, e por consequência das culturas, é já o tema do *maravilhoso*. Cada tradição religiosa em sua respectiva cultura representa e apresenta o *maravilhoso* de formas múltiplas. Portanto, a forma do maravilhoso e o maravilhoso da forma por ele representada são, talvez, a primeira experiência de conhecimento vivenciada pelas culturas em suas origens, assim, uma experiência estética. Lembrando alguns textos sagrados: *no princípio era, então, o maravilhoso...*

Toda a tradição grega se firmará sobre a dimensão do maravilhoso, como de resto, todas as culturas da Antiguidade. Aristóteles em sua *Metafísica*, no livro primeiro (*Metaphysicorum liber*) reconhece na experiência do filosofar a presença do maravilhoso. Assim ele diz:

Que, depois, ela não tenda a realizar coisa alguma, fica claro a partir das afirmações dos que por primeiro cultivaram a filosofia. De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. (...). (2002, p.11).

Da tradição da cultura semita, vem uma outra experiência cultural distinta, também marcada pelo *maravilhoso*. O homem da Bíblia é tecido profundamente pelo *maravilhoso* em sua experiência cultural. Assim diz o salmista:

Eu te celebro, Iahweh, de todo o coração, enumero todas as tuas maravilhas!
Eu me alegro e exulto em ti, e toco ao teu nome, ó Altíssimo! (Salmo 9-10, 2-3).
Na inocência lavo minhas mãos para rodear o teu altar, Iahweh, proclamando a ação de graças, enumerando tuas maravilhas todas.

Iahweh, eu amo a beleza de tua casa
e o lugar onde a tua gloria habita. (Salmo 26(25), 6-8).
Bendito seja Iahweh, que por mim realizou maravilhas de amor
(numa cidade fortificada)! (Salmo 31(30), 22).

Assim, tomando-se a Bíblia do início ao fim, ver-se-á nela um livro que exalta e se estrutura a partir da ordem do *maravilhoso*. Desde a criação do mundo, de toda história da salvação e da libertação do povo de Israel, à encarnação da Palavra em uma jovem virgem, passando pela paixão, morte e ressurreição de Cristo, tem-se a realidade do maravilhoso enquanto milagre. Assim, o maravilhoso é da ordem do *miraculum*. Rudolf Bultmann, em sua *Teologia do Novo Testamento*, reconhece no conceito do *reinado de Deus*, o conceito predominante da pregação de Jesus, de seu *querigma*. Assim, para Bultmann, “a vinda do reino de Deus é um evento maravilhoso, que se realiza sem contribuição humana, unicamente por iniciativa de Deus”. (2004, p.41). Conferir as páginas seguintes nas quais o autor comenta sobre a *parábola da semente que cresce por si mesma*.

Santo Agostinho, em suas *Confissões*, dirá assim: “Tarde Te amei, ó Beleza tão antiga e sempre nova, tarde Te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu lá fora a procurar-Te! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criaste. Estavas comigo, e eu não estava contigo”. A Teologia e a Filosofia, bem como a mística de Santo Agostino, podem ser tidas como uma teologia do maravilhoso, filosofia do maravilhoso, mística do maravilhoso que narra sobre as formosuras de Deus, do Mundo e do Homem. Todo o horizonte do homem medieval latino cristão será indelevelmente marcado pelo signo do pensamento de Santo Agostinho. Bento, Boécio, Anselmo, Bernardo, Tomás de Aquino, Boaventura, Scotus etc. em suas nuances distintas, serão unânimes na maravilha que é o mundo, o homem, o mistério.

Mas, este horizonte não é só cristão, é também judeu, muçulmano, indígena, africano e pagão, um mundo, portanto, de cruzamentos altamente dinâmicos e híbridos, marcado por uma mistura em todas as formas de manifestação cultural. O *maravilhoso* dará forma a todo este mundo diverso de deuses, de cultura, de

organização social, de experiência cotidiana, de lutas e conflitos e de processos híbridos. Basta atentar para as sinagogas judaicas e as estruturas de pensamento com Moisés Maimônides; as mesquitas muçulmanas com suas escritas e as estruturas de pensamento com Alfarabi, Avicena e Averróis; as estruturas pagãs vindas dos povos bárbaros germânicos, principalmente com seu culto à natureza enquanto divindade. No Dicionário da Idade Média, é possível ler:

A magia e o ocultismo, frequentemente associados a religiões pré-cristãs, persistiram, porém, durante toda a Idade Média, mesmo num contexto cristão, e o Cristianismo absorveu e adaptou frequentemente locais, festividades e práticas pagãs para facilitar a conversão; a fusão inicial produziu amiúde interessantes culturas híbridas. (1997, p.285).

Este mundo do *maravilhoso*, que é o mundo medieval, constituir-se-á nas linhas fundamentais do *maravilhoso* da tradição greco-romana e judaico-cristã. O *mirandum* e o *miraculum* estarão na base cultural e de pensamento deste mundo *absconditus* que é o medievo. Tomás de Aquino irá dizer que “o filósofo se parece com o poeta porque ambos se ocupam com o maravilhoso” (*Mirandum*). É somente neste horizonte, que se torna possível compreender a relação, nada simples, mas sempre tensa, entre *fé e razão - Fides et Ratio*.

No contexto da exposição fundamental sobre a questão do *maravilhoso*, torna-se possível discutir a dinâmica do objeto do fenômeno religioso. Este processo supõe o recurso da fundamentação histórica e do desenvolvimento lógico dos deslocamentos que o objeto do fenômeno religioso sofreu e vem sofrendo. Para isso, é preciso compreender que o processo histórico e ao mesmo tempo lógico se entrelaçam, pois são dois momentos indissociáveis os quais poderão ser chamados aqui de desenvolvimento externo, o histórico e, desenvolvimento interno, o lógico.

Quanto ao desenvolvimento interno, o lógico, faz-se necessário o arcabouço da filosofia, principalmente, a teoria do conhecimento. Hessen afirma que “a teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica” (1960, p.7). Em sua obra, *Teoria do Conhecimento*, Hessen apresentará o conhecimento como um fenômeno humano. O que

nos interessa reter aqui é que o conhecimento em sua primeira manifestação dá-se na relação sujeito/objeto. A investigação fenomenológica preliminar encetada por Hessen, que toma o conhecimento humano enquanto um conceito de relação, é a via de acesso para uma teoria geral e especial do conhecimento. Na relação sujeito e objeto, há um terceiro elemento que emerge que será chamado de imagem. Assim, tem-se o seguinte esquema sintético: sujeito/objeto/imagem. Estes três momentos lógicos do processo do conhecimento só ganharão concretude no chão da história em seu processo eminentemente cultural. Desta forma, a relação tensa entre sujeito/objeto/imagem ganhará significação nos respectivos horizontes históricos enquanto formulação do homem ocidental. No oriente, estas coisas dão-se de outro modo, bem como em outras culturas que não a ocidental.

Na sociedade ocidental há três experiências históricas que podem ser reconhecidas: o horizonte do homem da Antiguidade clássica, o horizonte do homem medieval e o horizonte do homem moderno. No mundo contemporâneo, pode-se, pela interpretação, acessar aos três horizontes e reconhecê-los vivos e dinâmicos no hoje. Assim, se olha para o passado tão somente em função do presente. O passado pelo passado não tem sentido. É na *memória* do passado e em sua *narrativa* que se dá sentido ao presente e, pode-se *esperançar* e *desejar* o futuro. Assim, *memória* do passado, *esperança* e *desejo* do futuro, constituem o presente enquanto uma tensão permanente, nada apaziguadora, sem resolução, isto porque o presente é sempre uma *aporía*, ou seja, um lugar sem caminho, e o *problema*, enquanto, *pró* que é abertura, e *ballein* que é formulação, é sempre *abertura de caminho onde não há caminho*. Ora, cada um dos respectivos horizontes históricos é sempre construção de caminhos, portanto.

O horizonte histórico enquanto desenvolvimento externo, tão somente pode ser compreendido pelo movimento da lógica enquanto desenvolvimento interno. É nesta articulação dialética, portanto, do desenvolvimento externo e do desenvolvimento interno que se se torna possível compreender os deslocamentos do objeto do fenômeno religioso, bem como o momento do diacrônico (horizonte histórico) e o momento do sincrônico (a lógica).

No horizonte do homem antigo, partindo da experiência cultural grega e da experiência cultural do homem semita, encontrar-se-ão, talvez, as duas sistematizações mais arrojadas no que tange ao fenômeno religioso. Os gregos inventarão a filosofia enquanto teologia. Aristóteles, em sua *Metafísica*, ao falar das várias ciências, afirmará que todas as ciências, a física, a medicina, a matemática são melhores que a metafísica, porém a melhor é tão somente a metafísica, pois “será divina entre las ciências la que tendrá Dios principalmente, y la que versare sobre lo divino”. (1987, p.17). Os semitas, em sua experiência de um Deus terrivelmente transcendente, mas que se revela na imanência em forma de sabedoria, não formularão nenhuma dogmática como os gregos, ao contrário, ela acontecerá na vida cotidiana e na experiência do existir: “A Sabedoria é radiante, não fenece, facilmente é contemplada por aqueles que a amam e se deixa encontrar por aqueles que a buscam”. (Sabedoria de Salomão, 8, 12). Ela é a razão do mundo e do universo: “Ela se estende com vigor de um extremo ao outro do mundo e governa o universo com bondade” (8,1.). A Sabedoria é Deus para a tradição semita. Deus que cria, procria e recria incessantemente. A Palavra –*Dabar* (semita) – é sempre palavra criadora. Já a palavra –*Logos* – em grego, é sempre ordenadora.

Estas duas concepções e imagens de Deus enquanto palavra *Dabar* e palavra *Logos* encontrar-se-ão no fim da Antiguidade clássica, nos últimos seiscentos anos deste horizonte – do século I ao século VI – e fundir-se-ão em uma nova problemática: o nascimento de um pensar em uma ambiência profundamente religiosa: a Patrística oriental e a Patrística ocidental. Aproximar e articular estas duas formas de estruturas de pensamento será a marca deste período que irá influenciar da maneira mais indelével toda a tradição ocidental latina e toda a tradição oriental grega. A Patrística, portanto, sem se perder, mas subsumida pelo homem do horizonte medieval latino ocidental, irá possibilitar o nascimento de uma alta forma de pensamento que se denominará Escolástica. A estrutura da Escolástica, pensamento construído na universidade medieval, salvará a tensão entre fé e razão, entre verdade sobrenatural e verdade natural, entre a *Dabar*

semita e o *Logos* grego. Mas, a Escolástica não será tão somente cristã, mas também judaica e islâmica. Então, para o homem da antiguidade clássica e do medievo, o objeto, enquanto realidade determinante, entendido como Deus, impor-se-á sobre o sujeito. A imagem de Deus, tanto na tradição grega quanto na tradição semita, será tecida respectivamente pela compreensão da linguagem dada pelo *Logos* e pela *Dabar*. O processo de ajuste destas duas imagens na Escolástica, enquanto salvaguarda da tensão entre Fé e Razão – *Fides et Ratio* –, será tarefa imperiosa, não só da cultura cristã ocidental, mas também das tradições judaica e islâmica. A salvaguarda desta tensão, portanto, tem a ver com a salvaguarda de um horizonte de mundo tecido no critério de verdade que é Deus.

Mas, tanto o homem oriental – judeu, muçulmano e cristão também – quanto o ocidental – o homem latino ocidental cristão – sairão da Idade Média com experiências muito próprias e distintas de Deus. O Oriente sairá com Deus e o Ocidente sairá sem Deus¹. No horizonte da Modernidade nascente, a do homem ocidental, o objeto do fenômeno religioso será agora formulado a partir de uma outra estrutura de conhecimento que não mais a Escolástica. Esta, é verdade, continuará presente tanto na Modernidade quanto na contemporaneidade, sob as formas de Segunda Escolástica e Terceira Escolástica, respectivamente. No entanto, o horizonte do homem moderno ocidental será marcado por, pelo menos, duas perspectivas de pensamento filosófico: uma a da Ilustração e, a outra, a da Escolástica. No horizonte moderno, estas duas perspectivas caminharão em paralelo, separadas, portanto. Somente na contemporaneidade, entre os séculos XIX e XX, ambas as perspectivas se encontrarão. Alguns nomes, neste sentido, poderão ser sinalizados, como, por exemplo, Bernhard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917), Cardeal Mercier Désiré (1851-1926), Joseph Marechal (1878-1944), Edith Stein (1891-1942), Leonardo Van Acker(1896-1986), Cláudio Henrique de Lima Vaz (1921-2002),

¹ Para compreensão desta questão, conferir o artigo *O Quinto Impossível – ou quando Deus é impossível e a impossibilidade do ofício do teólogo*. IN: *IMPULSO – Revista de Ciências Sociais e Humanas. Religião em Diálogo*. Volume 14, 2003.

como sendo aqueles que fizeram esta aproximação em diálogo da tradição da Escolástica e da tradição da Ilustração.

A experiência do homem no horizonte da Modernidade ocidental nascente terá como via de acesso à realidade, à verdade, o próprio sujeito. Assim, não é mais o objeto que se impõe ao sujeito como nos respectivos horizontes da Antiguidade e da medievalidade, mas, agora, será o sujeito a propor um objeto, uma realidade, uma verdade. Neste contexto, de virada, de ressignificação da relação sujeito/objeto, a imagem do mundo não mais será a mesma. O mundo moderno será marcado, agora, por uma imagem de mundo aberto, infinito e homogêneo, enquanto o mundo dos horizontes anteriores tinha por imagem um mundo fechado, finito e hierárquico. A modernidade, então, é marcada pelo signo da ciência, da ciência matemática e da ciência da geometria, portanto fundada em outra ordem de racionalidade que não a da *Fides et Ratio*. A racionalidade do homem moderno agora é o *Cogito*. Se antes o homem se ajoelha diante do Mistério, agora o Mistério é *reductio* ao homem. A razão é a via de acesso às coisas do próprio homem, do mundo e de Deus. Aqui, então, tem-se outro deslocamento do objeto do fenômeno religioso para outro campo de saber que vai se constituindo. Nasce agora a Teodiceia. Ela nasce das mãos de um filósofo e matemático Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Régis Jolivet, em sua *Metafísica*, assim diz:

Leibniz foi o primeiro que usou a palavra Teodiceia para designar um tratado consagrado a defender a justiça divina contra os objetos tirados da existência do mal. Pouco a pouco, a palavra Teodiceia foi empregada para designar o conjunto das questões filosóficas relativas à existência e à natureza de Deus. É isto exatamente o que Aristóteles entendia sob o nome de Teologia e os Escolásticos sob o nome de Teologia natural, isto é, a ciência de Deus obtida somente pelos recursos da razão natural. O termo Teodiceia que, em si mesmo, é ambíguo, pode entretanto ser conservado sem inconveniente, por efeito da convenção que de agora em diante faz dele o sinônimo da Teologia natural. Ele tem até a vantagem de afastar qualquer confusão entre a teologia natural e a que toma seus princípios na Revelação. Definiremos então Teodiceia como a ciência filosófica de Deus. Devemos, porém, precisar esta definição e para isto situar a Teodiceia no contexto ou prolongamento da Metafísica. (1972, p.321).

Desta forma, a experiência da Revelação de Deus ficará circunscrita à Escolástica moderna, principalmente em Portugal e Espanha e Itália, enquanto a Ilustração, por sua vez, inaugurará uma via racional de acesso a Deus. Theobaldo Miranda Santos diz que a *Teodiceia* representa, portanto, uma ciência racional porque se baseia nos recursos naturais da inteligência humana. Distingue-se da *Teologia* que estuda Deus à luz dos dados da Revelação. (1952, p.293). Pierre Secondi, em sua *Philosophia perennis: atualidade do pensamento medieval* (1992), também articulará sentidos próximos ao visto até o momento sobre a Teodiceia.

O signo da *Teologia*, por sua vez, encontra seu ápice no horizonte do homem medieval e tem lugar, a partir do século XIII, na universidade. Tendo em sua constituição o pensamento grego e a sabedoria judaico-cristã, sob a forma do pensamento patrístico, enquanto herança da antiguidade clássica, a Teologia encontra seu status científico sob a forma do pensamento escolástico. Também, como já anteriormente sinalizado, tanto o horizonte do homem antigo quanto o horizonte do homem medieval são constituídos pelo objeto que se impõe ao sujeito. Aqui se está no horizonte da esfera ontológica.

O signo da *Filosofia da Religião* dar-se-á no século XVIII circunscrita às três tradições filosóficas da Ilustração. O signo da *Teodiceia*, por seu turno, encontrar-se-á no século XVII, enquadrada sob uma forma de perspectiva filosófica que é a Metafísica moderna, juntamente com a Crítica ao Conhecimento e à Ontologia. As partes de que se constitui a Metafísica são a Crítica do Conhecimento, a Ontologia e a Teodiceia, e como já sinalizado anteriormente, este horizonte é o da subjetividade, o homem, em suas dimensões sensitiva, racional e volitiva que, agora, constituem-se no critério de verdade. No processo do conhecimento, é o momento onde o sujeito propõe um objeto, um mundo, uma realidade desde suas formas empíricas, racionais e volitivas de representação. Aqui se está no horizonte da esfera psicológica.

A modernidade nascente então, inaugurará uma outra forma de acesso a Deus, não mais pela via da fé, da revelação e da teologia.

Agora, a via de acesso a Deus se faz mediante e a partir do critério de verdade que será o homem mesmo. Desta maneira, poder-se-á encontrar, pelo menos, três tradições de pensamento que serão formuladas pela via da subjetividade, entendida em sua forma racional ou empírica nos três estados que impor-se-ão de forma dominante na Europa moderna nascente: a Inglaterra, a França e a Alemanha. Aqui estarão formuladas as três tradições de pensamento moderno: a tradição anglo-saxônica, a tradição francesa e a tradição germano-prussiana.

Cada uma destas três tradições constituirá uma forma própria de entender o homem, o mundo e Deus pela via do critério antropológico da Ilustração. O movimento das luzes encontrará características específicas em cada uma destas três tradições: Tradição Anglo-Saxônica: *The Enlightenment* – que será deísta. Tradição Francesa – *La Lumière* – que será ateuísta (leia-se aqui o ateísmo também enquanto um fenômeno religioso). Tradição Alemã – *Die Aufklärung* – que será teísta. Vale perguntar aqui qual a forma de Ilustração teria constituído Portugal, Espanha e Itália, principalmente? A Escolástica foi uma forma, assim pode-se dizer, também de Ilustração, sem perder, no entanto, a tensão entre *Fides et Ratio*. Mas há que se reconhecer que as tradições anglo-saxônica, francesa e germano-prussiana se impuseram de forma dominante na modernidade ocidental europeia. Compreender as razões pelas quais, a Ilustração Ibérica e Italiana não foram subsumidas na formação do pensamento ocidental europeu moderno é algo que se faz fundamental, pois esta tradição se desenvolveu, pelo menos a Ibérica (Espanha e Portugal) em suas colônias no Novo Mundo, nas Américas Lusa e Hispânica. Assim, o Novo Mundo, que nasceu moderno, além das influências autóctones, indígenas, portanto, e africanas em suas diversas etnias que para o Novo Mundo vieram, também foi formulando uma leitura do fenômeno religioso que ainda não foi de todo compreendido, estudado e sistematizado.

As três tradições das Luzes, *The Enlightenment* (Anglo-Saxônica), *La Lumière* (Francesa) e *Die Aufklärung* (Germano-Prussiana) em seus desdobramentos subsequentes configurarão,

de formas incongruentes, três leituras do fenômeno religioso que inaugurarão três formas distintas de saberes para se compreender outro deslocamento do fenômeno religioso agora sistematizado por aquilo que será chamado de Filosofia da Religião. Assim, encontra-se uma Filosofia da Religião desde a tradição anglo-saxônica, uma outra desde a francesa (mesmo que sendo no processo da negação do fenômeno religioso) e outra, desde a tradição germano-prussiana.

Não há como, no espaço deste artigo, demonstrar o modo como as três tradições das Luzes foram sendo desenvolvidas, principalmente no âmbito da tradição do pensamento filosófico moderno, mas as três formas desembocarão no horizonte do homem contemporâneo instaurando outro deslocamento do fenômeno religioso em pelo menos outras três formas de leituras: a da Ciência da Religião, nascida da tradição germano-prussiana, a do Ateísmo, nascida da tradição francesa e a da Filosofia Analítica, nascida da tradição anglo-saxônica. Estas três formas são predominantes no horizonte do homem contemporâneo. Carlos Palácio, ao discutir a Teologia em seus deslocamentos, bem como os processos de mutações do cristianismo assim diz:

A teologia não pode deixar de ser moderna e positiva quando utiliza, por exemplo, os métodos histórico-críticos. Mas também não pode diluir-se na lógica inerente a esses métodos. A questão não é puramente teórica, porque acaba configurando o tipo de presença da teologia na universidade. Foi o que aconteceu no século XIX, quando as chamadas ‘ciências da religião’ – equiparadas às ciências humanas – ocuparam o lugar deixado pela teologia ao ser expulsa da universidade. E não por acaso hoje vemos proliferar novos curso de “ciências da religião” também nas universidades católicas. O fenômeno mereceria uma análise mais atenta. Trata-se de um estratagema para ter um estatuto oficial reconhecido ou estamos diante de uma sutil metamorfose do modo como é entendida a teologia? (2001, p.53).

O signo da *Ciência da Religião* se configura no século XIX e no XX, período de nascimento das Ciências Humanas. Aí a Teologia está deslocada das universidades, permanecendo circunscrita aos muros dos seminários e conventos, adstrita à formação dos clérigos.

O conceito de Ciência da Religião – neste sentido, como afirmam Filoramo e Prandi – vai para além das formulações feitas pela Teologia e pela Filosofia sobre a religião. Assim, pode-se dizer que a Ciência da Religião rejeita o preconceito da superioridade da revelação cristã e apresenta o mundo das religiões procurando abolir qualquer fronteira entre o mundo cristão e o mundo não cristão. (1999, p.28). Neste cenário, a questão do conhecimento se constitui de forma muito especial, pois o sujeito e o objeto, ambos, são determinados pela imagem. Ou seja, a linguagem constituir-se-á o critério de verdade. Nenhuma religião se imporá mais como a verdadeira. Todas elas portarão sua linguagem uma verdade. Então, no horizonte do homem contemporâneo, a Ciência da Religião se configurará agora *no e pelo* campo semântico da linguagem, pois este é horizonte da Linguística, da Semiologia, da Semiótica, da Lógica. Este é o horizonte da esfera lógica.

Em sua dinâmica natural, ao longo de todo este percurso, estes saberes vão se deslocando juntamente com o objeto do fenômeno religioso e vão ganhando – objeto e formas de leituras do objeto – em significação e sentido, e se constituindo em saberes próprios e específicos. É possível constatar uma sutil e complexa metamorfose em todos os campos de saberes, bem como no próprio objeto do fenômeno religioso.

II – DOS DIÁLOGOS URGENTES COM O CONTEMPORÂNEO

No horizonte do contemporâneo, estes saberes convivem e persistem em suas formas específicas, ou seja, a Teologia, a Teodiceia, a Filosofia da Religião e a Ciência da Religião. Estabelecer uma arqueológica destas formas de saberes e suas correlações torna-se imperativo, pois um enorme campo para investigação do fenômeno religioso se estabelece por estas vias de reflexão. Por outro, alguns desafios se impõem, como por exemplo, o diálogo com a tradição do ateísmo, juntamente com suas duas outras formas correlatas, o agnosticismo e o ceticismo. Estas formas se desenvolvem na tradição

do pensamento da Ilustração moderna europeia, principalmente na tradição de *LaLumière* francesa².

O diálogo com a Filosofia Analítica, que pode ser circunscrita no âmbito da tradição do *The Enlightenment* anglo-saxônica, encontra seu lugar no empirismo, no positivismo e no neopositivismo. Pode-se dizer que o neopositivismo é a Filosofia do Círculo de Viena e, nesta perspectiva, o neopositivismo não é uma doutrina, mas, sim, a atividade clarificadora da linguagem. Nesta tradição, contemporaneamente se inscrevem Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970), Ludwig Wittgenstein (1889-1952), para citar alguns nomes dentre vários outros no contexto europeu. Já no contexto norte americano, tem-se Alvin Plantinga, Richard Swinburne e John Foster. No contexto brasileiro, existem as pesquisas desenvolvidas por Giuliano Tommansini Casagrande. Pode-se dizer que esta vertente de pensamento retoma uma certa perspectiva da Filosofia da Religião³. A revitalização dos estudos sobre a religião nesta perspectiva filosófica ganha mais importância justamente porque, em se movendo no horizonte das questões da linguagem, formula critérios outros que não se podem ignorar, ao pensar e investigar os problemas religiosos. Assim, Battista Mondim diz em *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*:

(...) No campo da semântica, os filósofos do “Wiener Kreis” (Círculo de Viena) – Schlick, Neurath, Reichenbach, Carnap, o primeiro Wittgenstein e outros – fizeram três reivindicações análogas às que fizera Comte para a ciência experimental: a) os problemas filosóficos só podem ser resolvidos com a análise da linguagem; b) só as proposições experimentais ou factuais ou científicas têm sentido e,

² Conferir sobre o ateísmo e o agnosticismo: BORTOLETO, E. J. O Quinto Impossível – ou quando Deus é impossível e a impossibilidade do ofício do teólogo. IN: *REVISTA IMPULSO*. Volume 14 – 2003. Também vale conferir: BORTOLETO, E. J. e MENEGHETTI, R. G. K. Ensino Religioso e a Legislação da Educação no Brasil. IN: POZZERA A. et alii. *Diversidade Religiosa e Ensino no Brasil: Memórias, Propostas e Desafios*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

³ Conferir: TALIAFERRO, Charles. Filosofia da Religião. IN: BUNNIN, N. e TSUI-JAMES, E. P. (Orgs.). *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Também vale conferir: CASAGRANDE, Giuliano Tommasini. Deus, a alma imaterial e a dúvida global: as “Meditações” Cartesianas à luz da crítica de Schlick e Carnap aos enunciados metafísicos. Dissertação de Mestrado. Campinas-SP: UNICAMP, 2013.

portanto, só elas têm o poder de exprimir a verdade das coisas; c) as proposições da metafísica, como também as da estética, da religião e da moral, não têm um conteúdo objetivo, pois todo conteúdo objetivo provém da experiência sensível e, por isso, todas essas proposições são desprovidas de sentido. Graças a esses três postulados, os filósofos do Círculo de Viena rejeitam completamente o caráter objetivo de todos os valores absolutos. Os valores da moral, da religião e da metafísica não podem ter caráter objetivo porque não conseguem passar no exame da “verificação experimental” (que consiste na tradução de qualquer afirmação, que pretende ser objetiva, numa série de proposições empíricas). (1997, p.158).

O debate proposto pelo ateísmo, herdeiro da tradição da Ilustração do pensamento francês (*La Lumière*) e o debate proposto pela Filosofia Analítica, herdeiro da tradição da Ilustração do pensamento anglo-saxônico (*The Enlightenment*), se apresentam como fundamentais, pois obrigam, necessariamente, o estudioso a ir para além de uma leitura “apologética” e “fundamentalista”, e reconhecer que o campo no qual se circunscrevem os estudos do objeto do fenômeno religioso, ou seja, a Ciência da Religião, bem como, o espaço onde se dá o seu ensino, as Universidades e as Escolas, precisam ser agravados, justamente para não se tornarem realidades fetichizadas e ideologizadas.

Nesta perspectiva é que se encontra no Continente latino-americano e caribenho, um modo muito próprio e singular de formulação para o enfrentamento de tal questão, que, para além de uma visão eurocêntrica de compreensão do fenômeno religioso, mas sem deixar de subsumi-la, aponta para um modo inédito de crítica: a anti-idolatria.

Esta formulação que emerge desde uma realidade empobrecida e marcada pelo signo da exploração gerando o conceito de mundo das vítimas – leia-se mundo latino-americano e caribenho, bem como o asiático e o africano – será articulada por um modo de pensar os continentes desde suas realidades constituidoras, o que começa a ser formulado a partir da década de 70. Tanto a Filosofia da Libertação quanto a Teologia da Libertação tomam no gesto da compaixão e da misericórdia, as vítimas do Continente como sujeitos desta reflexão.

O pensamento, que desde o ponto de partida – o Continente – se formula, é um pensamento profético, no sentido de colocar em discussão as questões estruturais de dominação, de exploração e de morte da vida em todas as suas dimensões. E a religião não poderá ficar à margem desta analítica crítica e compreensiva, pois ela é também uma forma de dominação, de opressão e de antívida. Assim, Pablo Richard em *a Luta dos Deuses*, assim diz:

Na América Latina de hoje, o problema central não é a questão do ateísmo, o problema ontológico da existência ou não existência de Deus. Ser ou não ser, não é essa a questão. A discussão não se dá no âmbito metafísico que tradicionalmente a caracterizava, o âmbito ontológico, universal e abstrato. E também não versa sobre o problema do ateísmo, ligado ao secularismo e à crise própria da modernidade ocidental europeia. O problema central está na idolatria como culto aos falsos deuses do sistema de opressão. Mais trágico que o ateísmo é o problema da fé e da esperança nos falsos deuses do sistema. Todo sistema da opressão caracteriza-se precisamente por criar deuses e gerar ídolos sacralizadores da opressão e da antívida. (1985, p.7).

Filósofos da Libertação, como Enrique Dussel (1934 -) e Teólogos da Libertação como Hugo Assmann (1933-2008) e Franz J. Hinkelammert (1931 -) formulam perspectivas fundamentais que apontam justamente para a necessidade de tomar a crítica à América Latina e Caribenha pela crítica da religião e ao sistema que subsume e traveste-se de sistema religioso se apropriando dos campos semânticos da religião, principalmente do Cristianismo. No âmbito da Filosofia da Libertação, Enrique Dussel apresentará em sua obra *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana: Uma Filosofia da Religião Antifetichista*, uma arqueologia latino americana, fundando assim uma Filosofia da Religião que fará o primeiro discurso latino americano à lógica do sistema que se divinizou. Diz Dussel:

Uma vez que o “sistema” se divinizou, é possível em nome do direito divino oprimir o fraco, a mulher, a criança, o ancião. É por isso que a “lógica da alteridade”, o método das “escolas proféticas” são bemno seguinte discurso ou curso racional: “Não terás outros deuses diante de mim... Não matarás... Não roubarás...” (Dt. 5, 7-19). (S/d, 153).

No âmbito da Teologia da Libertação, Assmann e Hinkelammert mostram em *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*, no entrelaçamento da Economia e da Teologia, como é possível eleger um modo para enfrentar os problemas humanos na dimensão eminentemente prática e existencial. Assim dizem os autores:

(...) Nossa questão é um pouco diferente: se falamos em idolatria e “perversas teologias”, presentes na economia, é porque nos preocupa o sacrifício de vidas humanas legitimado por concepções idolátricas dos processos econômicos. É de supor que todo economista seja sensível a esse problema, mesmo se tiver chegado à visão “realista” de que não todas as vidas humanas podem ser integralmente protegidas de ameaças de destruição. Provavelmente concordará que vale a pena preocupar-se com a preservação do maior número possível de vidas humanas. (1989, p.12).

É de fundamental importância e de urgência necessária recepcionar as contribuições da Filosofia Analítica (a Linguagem), da Filosofia da Libertação (a Religião Antifetichista) e da Teologia da Libertação (Idolatria do Sistema) para uma crítica compreensiva do fenômeno religioso no âmbito da América Latina e Caribenha, e porque não dizer da África, considerando-se que as populações indígenas já estão contidas no conceito de América Latina e Caribenha. Mais ainda, parece que aí se encontram já os elementos para a formulação de uma Ciência da Religião latino-americana e caribenha, tarefa esta que está por ser feita, de forma criativa, crítica e coletiva. Da mesma forma, faz-se necessário subsumir as mesmas questões como analíticas estruturantes das experiências pedagógicas e didáticas referentes ao Ensino Religioso.

Ainda no horizonte do Continente Latino-Americano e Caribenho, faz-se necessário e fundamental fazer mais alguns acenos breves e possíveis, ao diálogo sobre o fenômeno religioso, para se formular, a partir daí, também uma arquitetura e uma epistemologia da Ciência da Religião, sem deixar de lado, uma Ontologia, uma Axiologia, uma Antropologia e uma Estética.

Desta forma, é preciso trazer à memória os três primeiros séculos da história deste continente, desde a chegada dos primeiros

européus que aportaram neste *Paradisus Terrestris*. Nestes primeiros trezentos anos, uma estética foi sendo tecida, saída do resultado do encontro e das confluências das várias etnias: as autóctones, a europeia, advinda principalmente da Península Ibérica, espanhóis e portugueses, trazendo também toda cultura moura para cá, bem como as africanas. Desta mistura tensionada e marcada pela força da violência emerge uma estética, a Estética Barroca, que constituir-se-á no contra-discurso à tradição europeia, em tudo diferente já do Barroco europeu apaziguador e consoante ao poder absolutista. Das mãos, então, de Frei Bartolomé de Las Casas (1474 – 1566), de Sor Juana Inês de La Cruz (1648 – 1695), de Antônio Vieira (1608 – 1697), de Gregório de Mattos (1636 – 1696), de Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho (1738 -1814) e do Pe. José Maurício Nunes García (1767 – 1830), para citar tão somente alguns, encontrar-se-á, desde a prosa, a poesia, a pintura, a arquitetura, a música os elementos sígnicos os mais perenes constitutivos da civilização ainda em processo que é o continente *Abconditus* Latino-Americano Caribenho. Toda a Estética Barroca será potencializada em uma forte Teoria Neobarroca saída das mãos de José Lezama Lima (1910 – 1976), de Alejo Carpentier (1904 – 1980), de Severo Sarduy (1937 – 1993), de Haroldo de Campos (1929 – 2003), de Samira Chalhub, servindo como nosso contra discurso, principalmente à acumulação do mercado capitalista e auxiliando na formulação do *real maravilhoso latino-americano caribenho*.

No século XIX no Brasil, Raimundo de Farias Brito (1862 – 1917), pensador cearense, ligado à e, ao mesmo tempo, independente da Escola do Recife, irá elaborar a primeira formulação de uma Filosofia da Religião em sua obra *Finalidade do Mundo – Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista* – 1º. Volume. Gilberto Freyre em *Ordem e Progresso* assim diz a respeito de Farias Brito: “Quanto a filósofo, a época só produziu Farias Brito. Nada, porém, de desprezar-se o que há de pensamento vivo em ensaios como Joaquim Nabuco, Sylvio Romero, Eduardo Prado, José Veríssimo, Euclides da Cunha, Gilberto Amado”. (2000, p.79). Ora, no processo de transição da Monarquia à República, Raimundo de Farias Brito, será a estrela

solitária no campo da Filosofia, formulando primeira Filosofia da Religião no Brasil.

Próximo de Raimundo de Farias Brito, mas mais à frente, agora na Argentina, não se pode deixar de fazer uma alusão a Francisco Romero (1891- 1962). Em sua obra *Relaciones de la Filosofía*, (1958), Francisco Romero, desde a Fenomenologia, irá também, formular de maneira muito original uma leitura da religião em diálogo com a Filosofia e com outros campos de saberes. Pode-se, então, afirmar que tanto Raimundo de Farias Brito quanto Francisco Romero, estão, ambos, formulando uma *Filosofia do Espírito* no Continente Latino Americano Caribenho. É desde esta Filosofia do Espírito que se pode encontrar os alicerces de uma base filosófica para uma Ciência da Religião com feições mais próximas do homem e da cultura latino americana caribenha.

Desde a perspectiva da Filosofia da Interculturalidade, mais recentemente, dois nomes, dentre outros, são essenciais, pois são os que vêm em nível de América Latina Caribenha, mas, também em nível de Continente Europeu, na perspectiva de um diálogo Norte/Sul, formulando esta outra maneira de filosofar onde, o primado das questões do *cultural*, do *outro* e do *diálogo* se instalam com maior fecundidade. Isto porque a Filosofia da Interculturalidade supõe uma interpenetração cultural, enquanto práxis decisiva e fundamental no sentido de aprender e apreender o outro em sua diferença de ser, sentir, pensar, desejar, querer, amar etc. Assim, a práxis intercultural implica uma *disposição ao outro*. Raúl Fonet-Betancourt em *Interculturalidade: Críticas, Diálogos e Perspectivas* diz algo fundamental:

“Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e re colocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’, para ler e interpretar o mundo”. (2004, p.13).

Antônio Sidekum em *Alteridade e Multiculturalismo*, por sua vez, na perspectiva da interculturalidade, põe a *questão do outro*, portanto

da *alteridade*. Ao colocar a questão da alteridade, como uma questão ética, evoca Levinas. Diz ele que quando “constatamos que a tragédia contemporânea acentua-se, mais ainda, pela ausência da experiência do sagrado na vivência do face a face com a alteridade do outro que se revela como mestre, altitude, mandamento e nova linguagem”. (2003, p.11). Assim, nesta perspectiva da interculturalidade, tem-se as bases para se construir uma visada enquanto um *que fazer*, de uma outra leitura do fenômeno religioso, tanto no que se refere ao Ensino Religioso quanto à epistemologia da Ciência da Religião, onde as questões da cultura, do outro e do sagrado se colocam como imperativos categóricos.

Ao se recepcionar as contribuições da *Filosofia Analítica* (a Linguagem), da *Filosofia da Libertação* (a Religião Antifetichista), da *Teologia da Libertação* (Idolatria do Sistema), da *Estética Barroca e Neobarroca* (o tema da Beleza do outro e do Sagrado), da *Filosofia do Espírito* (Religião em diálogo com a Filosofia e outras Áreas do Saber) e da *Filosofia da Interculturalidade* (a Cultura, o outro e o Sagrado como imperativos categóricos) para uma crítica compreensiva do fenômeno religioso no âmbito da América Latina Caribenha quer-se trabalhar com a hipótese que atravessa o itinerário que se construiu até aqui: há no continente Latino-Americano Caribenho a possibilidade de formulação de uma *teoria da religião diferente*. Seus pressupostos são que a América Latina Caribenha é um *texto aberto* e um *problema sem resolução*, sem *síntese*, que aponta para um itinerário possível para uma Ciência da Religião com expressão não europeia, mas em diálogo com ela e com outras expressões de outros continentes. Inegavelmente, uma marca fundamental do Continente Latino-Americano e Caribenho é a sua *recepção e abertura* ao outro, portanto, seu movimento de *simpatia* e de *empatia* ao outro, para utilizar um tema caro à Fenomenologia de Edith Stein (2002). Esta é a atitude ontológica e epistemológica que a América Latina e Caribenha tem na contribuição ao pensamento e à cultura universais. Mais ainda: aí se encontram os elementos para a formulação de uma Ciência da Religião Latino-Americana Caribenha, tarefa esta que está por ser feita, de forma criativa,

crítica e coletiva. Falta apenas formulação e sistematização. Destas proposições subsumidas como elementos estruturantes, vale refletir sobre as possibilidades pedagógicas e didáticas referentes ao Ensino Religioso.

III – DA ESCOLA E DA DISCUSSÃO SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO

A partir de toda a fundamentação apresentada até o momento envolvendo o conceito de Ciência da Religião, torna-se fundamental compreender e afirmar que esta discussão, no âmbito da escola de Ensino Fundamental e Médio, conforme a legislação nacional brasileira assume a perspectiva do formato curricular de Área de Conhecimento e da terminologia de Ensino Religioso, e como tal, implica múltiplos diálogos no espaço escolar. Assim, o ER é o elemento correspondente da Ciência da Religião no ambiente escolar.

Em se tratando de formação escolar, isto é, escolaridade formal e formação dos sujeitos, a indagação é recorrente: como traduzir para os estudantes, crianças e jovens, no campo das questões existenciais, o modo como a humanidade foi fazendo ao longo da sua história, as suas procuras e as suas compreensões sobre o fenômeno da religiosidade sem, no entanto desenvolver junto aos alunos, práticas inibidoras da liberdade pessoal, sem manipular as consciências e sim, ao contrário, criando possibilidades de discussão sobre o tema, ao lado de todos os outros temas que são abordados na escola? Como dosar a parcela de informação necessária e a almejada construção do conhecimento sobre o fenômeno religioso, sem ferir estruturas culturais e experiências de vida pessoal, e sem desrespeitar compreensões e vivências familiares que, normalmente, acompanham e constituem a vida das crianças e dos jovens? Como participar da construção de um conhecimento junto aos alunos que, mais do que um saber racional que precisa ser processado como aprendizagem significativa pelos estudantes, diz respeito à experiência pessoal de cada um e passa, portanto, pelas entranhas

de sua individualidade? Como não perder o foco da objetividade curricular e, ao mesmo tempo, manter os canais da sensibilidade abertos para a *audição atenta* das histórias de vida e depoimentos subjetivos sobre a experiência com o Maravilhoso internalizado em cada um?

Considerando o cenário latino-americano e caribenho já apresentado, como formular uma metodologia – um modo, um caminho, um método, um jeito latino de apreender o objeto em questão, que não seja transplantado de outras culturas e que não mutile o sujeito que formula aprendizagens e nem altere a substância do objeto a ser aprendido?

No espaço do contemporâneo, marcado tanto pelas experiências do não crer, do não ser, do não refletir e pela fragilidade dos modelos escolares e de relações, como participar da construção do universo social de modo positivo e produtivo sem, contudo, manipular consciências e influenciar na tomada de decisões das pessoas que são em si, conforme Paulo Freire, *universos* para dentro e para fora de si mesmas? De que forma o trabalho que se faz no espaço das salas de aula do Ensino Religioso pode contribuir na formação deste imenso conjunto de estudantes que frequentam as inúmeras escolas espalhadas pelo país, guardando tanto os princípios éticos, fundamentais, do respeito, da inclusão e do acolhimento e, ao mesmo tempo, solidificando a formação educativa humanística dos estudantes?

Para organizar esta breve reflexão sobre a escolaridade do Ensino Religioso, seguem-se algumas anotações relativas a aspectos relevantes que tangenciam a questão e que, longe de esgotá-la, pretendem apenas focalizá-la mais com a contribuição de novas reflexões.

O *primeiro aspecto – o histórico e legal* – a considerar é que o Ensino Religioso, desde 1998, posição reafirmada recentemente pela Resol. CEB/CNE no. 4/2010 é considerado como uma área de conhecimento entre as dez que constituem o conjunto da base comum⁴ do currículo da Educação Fundamental. O conceito de área

⁴ Ver MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. *A pertinência pedagógica da inclusão do Ensino Religioso no currículo escolar*. In: GUERREIRO, Silas (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas. 2003. (Coleção estudos da ABHR).

de conhecimento, na estrutura curricular, não pode ser entendido como apenas mais um *tema* que se agrega a um conjunto de outros temas, tão somente, e sim como um sólido bloco de investigação que se mantém, na estrutura do conhecimento humano e que perpassa as gerações alcançando os dias atuais. Este é o caso da Matemática, das Ciências Naturais, da Língua materna, da História e também do Ensino Religioso, entre outros. Considerando os aspectos históricos, já bastante desenvolvidos em outros trabalhos acadêmicos de diversos autores pesquisadores, a trajetória do Ensino Religioso com este lugar de destaque é bastante recente, o que pode levar a pensar que os próprios docentes, com uma formação nem sempre específica na área, ainda não se apropriaram da força e da importância do ER, assim como de seu significado, na estrutura do currículo escolar. Esta situação referente aos docentes não deve causar estranheza em virtude de que, embora reconhecida como área de conhecimento nos textos legais, as diversas instâncias do sistema educacional brasileiro ainda não atenderam às necessidades desta nova episteme. Ou seja: os sistemas de ensino, tanto no âmbito estadual quanto municipal têm, ainda em sua grande maioria, que implantar a disciplina na estrutura curricular das escolas de Ensino Fundamental, de maneira efetiva, legalizada, isto é, nomeando professores para responder pela atividade e, naturalmente, estimulando a criação de cursos específicos de licenciatura para formação de professores em Ciência da Religião, publicando editais de concursos públicos para provimento de cargos, construindo bases para o reconhecimento da profissão e ampliando as possibilidades de participação de professores que desejem, por exemplo, mediante a formação em uma segunda licenciatura, migrar de uma área de conhecimento para outra (de acordo com a política do PARFOR, por exemplo), optando pela realocação de seu cargo público na área de Ensino Religioso.

Não é excesso refletir sobre o fato de que o Ensino Religioso, faceta escolar do conceito de Ciência da Religião apresentado nesta discussão, de caráter não proselitista, conforme o texto legal (art. 33 da Lei 9394/96), apresenta-se na forma das três dimensões apontadas por Moaci Alves Carneiro (2010, p. 266):

a) Dimensão antropológica: aqui há uma face humana a ser trabalhada, aclarada, conhecida e, enfim, educada; b) dimensão epistemológica: aqui, há uma área específica de conhecimento com autonomia teórica e metodológica (...); c) dimensão política: aqui, há uma responsabilidade dos sistemas de ensino e, não, como equivocadamente pensam alguns, das confissões religiosas, uma vez que se trata de campo de conhecimento que não pode ser visto como exceção epistemológica e pedagógica, ficando fora do alcance gnoseológico de quem estuda e aprofunda os conhecimentos científicos.

O segundo aspecto – conteúdo adaptado à realidade brasileira e latino-americana – torna-se de fundamental importância, considerando a natureza do objeto de estudo do ER, qual seja o fenômeno religioso. Assim, na concepção da Ciência da Religião, os elementos do fenômeno religioso relacionam-se com aspectos da cultura, com aspectos da subjetividade dos sujeitos e com aspectos da alteridade que caracterizam as relações sociais.

Ao buscar por uma pedagogia latino-americana e caribenha os pesquisadores, de forma geral, constatam a quase inexistência de textos autóctones, produzidos a partir da realidade da América Latina e por autores representativos deste repertório cultural. Naturalmente há esforços isolados, estudos de casos localizados e tentativas de implantação de concepções pedagógicas na maioria das vezes transplantadas e adaptadas e que não chegam a constituir uma visão predominante sobre o papel da educação em terras deste continente. Neste contexto, sobressai-se a obra de Paulo Freire⁵ que aponta para uma visão que parte das classes populares e que busca sentido e significado para aquilo que ele chamará de “leitura do mundo”. No entanto, enquanto em inúmeros países ao redor do mundo suas idéias e práticas foram incorporadas aos sistemas nacionais de educação, no Brasil, em muitos cursos de Pedagogia, a leitura e o estudo de sua obra é ainda opcional... Por que Paulo Freire nesta discussão? Porque é dele o texto que se segue:

Na verdade, porém, não é a conscientização que pode levar o povo a “fanatismos destrutivos”. Pelo contrário, a conscientização, que lhe

⁵ Entre outros autores que discutem e produzem sobre o tema estão: Maria Teresa Nidelcoff e Emília Ferrero, na Argentina, José Carlos Libâneo e Miguel Gonzales Arroyo, no Brasil, Isabel Hernández no Chile, e outros.

possibilita inserir-se no processo histórico, como sujeito, evita os fanatismos e o inscreve na busca de sua afirmação (1978, p.21).

Em se tratando da América Latina e Caribenha, cenário caracterizado pela multiculturalidade de tantas etnias e constituído pelas mais perversas diferenças de classe, a noção de educação como espaço de desenvolvimento de senso crítico e de conscientização política é fundamental, especialmente, em se tratando de um conteúdo – Ensino Religioso – que se alicerça na tríade cultura-sujeito-alteridade.

O *terceiro – relacionado à gestão administrativo-pedagógica* – refere-se à inserção da contribuição do Ensino Religioso na organização dos Projetos Políticos Pedagógicos das escolas, considerando-se, especialmente, que a área de conhecimento transita nos espaços do diálogo com as diferentes compreensões sobre o Transcendente, e que esta característica lhe oferece, em princípio, uma habilidade significativa para contribuir na formulação do documento maior de gestão da escola⁶. Todos os elementos que constituem a estrutura do trabalho realizado pelo ER – desenvolvimento de uma compreensão mais ampliada e complexa da realidade, princípios éticos, preocupações com a formação integral dos estudantes incluindo-se as questões ecológicas, étnicas e relacionadas aos direitos humanos, ênfase no desenvolvimento de práticas de compromisso social e interferência na comunidade – são, entre tantas outras, possibilidades de contribuir com a gestão do processo do cotidiano escolar, portas de entrada para o diálogo, modos de envolver-se com os demais conteúdos e, portanto, de construir, junto com as outras áreas de conhecimento, uma apropriada leitura do mundo a partir das realidades onde as comunidades escolares estão vinculadas. Todo este conjunto de elementos faz parte do Projeto Político Pedagógico das unidades escolares e participar dele melhora a qualificação tanto do ER quanto do PPP.

Em *quarto lugar – aspecto metodológico* – o problema se volta para a necessidade de construir um modo para realizar a transposição

⁶ Ver MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. *As contribuições do Ensino Religioso para a formulação do Projeto Político-Pedagógico da Escola*. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Ensino Religioso e sua relação pedagógica*. Petrópolis. Edit. Vozes. 2002.

didática necessária à implantação do Ensino Religioso, como área de conhecimento, no interior da própria Escola. Ou seja: como deslocar a discussão feita no início deste texto, com estrutura altamente teórica, para o campo do *fazer escolar*, permeado por diversidades culturais, por diferentes expectativas quanto ao papel da escola na vida das pessoas, por afetos e desafetos, por questões existenciais bem ou mal resolvidas, por opções religiosas nada ou pouco reconhecidas e respeitadas, pelos preconceitos, pelas homofobias, pelo despreparo das famílias para lidar com o tema, pelas dificuldades do corpo docente, dos gestores, das lideranças religiosas, enfim, pelo universo escolar como ele, efetivamente, é?

É importante dizer que o conteúdo do Ensino Religioso tem uma pertença dupla, isto é, um respiro interno que se reflete em duas direções: por um lado, está diretamente vinculado àquilo que há de mais pessoal na vida de cada um, à subjetividade da vida das pessoas, às escolhas que dizem respeito ao seu universo interior, enfim, à sua espiritualidade mais interna, à sua experiência pessoal com a dimensão da transcendência. Paralelamente, este sujeito que vive esta experiência no espaço da sua interioridade primeira é, também, o mesmo sujeito que só se percebe plenamente *si mesmo* quando se descobre diante e junto do outro, no milagre da alteridade. O ser humano é ele mesmo à medida que possui maior experiência do outro na vivência social. A partir dessa afirmação, faz-se necessário pensar a sala de aula como cenário para o diálogo entre o *ser para si* e o *ser para o outro* e isto, evidentemente, não pode ser feito de maneira isolada, unilateral, fragmentada no conjunto das ações escolares.

Deste modo, tem-se aqui, no que se relaciona ao Ensino Religioso, dois caminhos a serem ainda explorados na literatura sobre o tema: o primeiro, entender a dimensão pedagógica do Ensino Religioso, pois o conteúdo, pela sua própria natureza, é *ensinador*. Ensina porque está vinculado à procura mais antiga e mais profunda feita pelo ser humano, que é o sentido da sua própria existência e da relação com o *Maravilhoso*. O segundo caminho é entender a dimensão didática com que o Ensino Religioso pode ser apresentado em situação de sala de aula, considerando as faixas etárias, os níveis de desenvolvimento

de crianças e jovens, a cultura escolar das Unidades de Ensino, as possibilidades e recursos disponíveis, as motivações constatadas entre os alunos, o preparo adequado dos professores, os desejos e interesses de ambos e as possibilidades oferecidas pela comunidade na qual a escola se insere.

É importante, também, lembrar que as questões relacionadas às estratégias e recursos não podem ser entendidas aqui como pressupostos já estabelecidos que objetivam e garantem o alcance dos resultados. Ao contrário, a concepção didática para a construção do conhecimento numa determinada área surge sempre da estrutura da matéria da própria área e da visão pedagógica que se estabelece no espaço escolar e que se viabiliza mediante o compromisso com a comunidade da escola. Ou seja: é preciso escutar a comunidade escolar, conhecer os estudantes e compreender suas necessidades para alçar o vôo do planejamento didático que envolva a metodologia mais apropriada em relação à idade dos alunos, à cultura e prática religiosas da comunidade e outros, na intenção de melhor e mais adequadamente responder às indagações dos estudantes que, por constitutivo, são seres humanos pensantes, criativos, aprendentes e determinados pela afetividade.

IV - DAS CONCLUSÕES EM FORMA DE ABERTURA DE HORIZONTES

Parece-nos necessário, depois da exposição dos três momentos que se seguiram, quais sejam, a discussão feita sobre os deslocamentos do objeto do fenômeno religioso, a discussão feita a partir dos temas candentes do contemporâneo com os quais faz-se necessário dialogar e, a discussão a partir do campo específico da Educação e do campo específico do Ensino Religioso e sua episteme, a Ciência da Religião e sua transposição didática e pedagógica como área de conhecimento no interior da própria Escola, formular algumas perguntas para deixar em aberto pesquisas e investigações ulteriores, e para manter assim o termômetro do agravamento das questões apresentadas até o momento.

Há, hoje, entre os que investigam o tema da contemporaneidade, um consenso sobre a crise em que ela se encontra. No campo da Filosofia, inúmeras são as leituras sobre tal questão. Assim, ao falar da crise, os filósofos o fazem em forma de crítica. Crise e crítica portam um parentesco. É neste sentido que Heidegger sinalizará que a Filosofia não torna as coisas mais fáceis, mas, sim, as agrava. É pela crítica, então, que devemos prosseguir na marcha do pensamento, agravando todas as coisas, pois elas todas passam pelo crivo do pensar: viver e pensar o viver, necessidades imperiosas que se impuseram ao longo de toda história da Filosofia, principalmente, em âmbito da tradição ocidental e que continuam vitais hoje.

Assim, pensar o fenômeno religioso no contexto da crise contemporânea supõe-se pensar que a religião é um fenômeno da cultura. Aqui, duas teses se apresentam. Uma, postula que pensar a religião supõe ter no horizonte a origem religiosa da cultura bem como da natureza. Para esta tese se reconhece um núcleo mítico-ético constitutivo e originário da cultura, portanto, da cultura em plural. Cada cultura tem seu núcleo mítico-ético fundante e fundamental, como afirmam Paul Ricoeur e Enrique Dussel. Por outro, a outra tese, vai em direção contrária no sentido da negação deste núcleo mítico-ético fundante e fundamental da cultural. Desta forma, todas as perspectivas materialistas da história e da cultural afirmam este enunciado. Teria, então, a cultura sua origem religiosa ou não?

Ora, no contemporâneo esse debate se apresenta de maneira intensa, principalmente quando se move no processo de secularização da cultura ocidental. Assim, seguem-se alguns pontos para serem considerados como forma de conclusão.

Primeiro ponto, as Ciências da Religião se seguem à morte de Deus. Com Deus ou sem Deus, o que é possível fazer a partir de então é um estudo das religiões, enquanto fenômeno humano e, portanto, cultural. Com Nietzsche, a contemporaneidade ocidental começa com a *morte de Deus*. Max Weber, a partir do poeta Schiller, irá falar do *desencanto* do mundo moderno. O conceito Deus entra no horizonte da modernidade ocidental nascente, deslocando-se até o horizonte da contemporaneidade. Desde então, este conceito passa

pelo crivo da crítica, da suspeita e de sua eliminação do mundo da cultura. Como Nietzsche, Marx, Freud, Darwin, Proudhon e Comte movem-se na perspectiva de um pensamento de infraestrutura de todos os dados constitutivos da cultura, como a História, a Economia, a consciência, a ciência, a moral, os valores tomando a religião sempre como via de acesso ou, dizendo de outra maneira, a crítica à religião é a forma primeira de crítica à cultura.

Segundo ponto, a Ciência da Religião se constitui em uma *invenção* da Ilustração e do Protestantismo, não do Catolicismo. Ora, o primeiro momento desta discussão se propôs justamente a demonstrar, na esteira da Ilustração, em suas três formas de apresentação na modernidade ocidental. Assim, na tradição anglo-saxônica com *The Enlightenment* (deísta), na tradição francesa com *La Lumière* (ateísta) e na tradição alemã *Die Aufklärung* (teísta) ter-se-ão as três grandes formulações sobre a religião na modernidade ocidental, portanto, as três grandes possibilidades de análises do fenômeno religioso. A tradição alemã *Die Aufklärung* (teísta) de Kant a Hegel, de inspiração teológica luterana, irá impulsionar o nascimento da Ciência da Religião. O Catolicismo, por sua vez, não impulsionou este nascimento da Ciência da Religião, pois, permaneceu e permanece circunscrito no âmbito do melhor da tradição escolástica e da teologia mística. Assim, a tradição escolástica e a tradição mística advindas do Catolicismo, justamente por causa da salvaguarda do *transcendente*, para além da experiência *transcendental*, na qual se constituiu a Ciência da Religião, afirmarão a dimensão meta-histórica do Maravilhoso e do Sagrado.

Terceiro ponto, a Ciência da Religião é precedida pela Teologia, pela Teodiceia e pela Filosofia da Religião. Assim, compreender a Ciência da Religião por dentro e por fora, ou seja, no seu desenvolvimento lógico interno e no seu desenvolvimento cultural externo, supõe-se um *détour*, um atravessamento lógico e histórico para compreendê-la. A Ciência da Religião não é uma *creatio ex nihilo*, assim, o diálogo com os saberes que a prepararam como a Teologia, a Teodiceia e a Filosofia da Religião por um lado, faz-se fundamental, pois, é desde aí que se constitui seu desenvolvimento

lógico interno. Por outro lado, a Ciência da Religião também supõe o diálogo com outras ciências (Humanas, Naturais e Lógicas) e saberes (Literatura, Arquitetura, Popular etc.), pois ela não se constitui na única forma de dizer o fenômeno religioso e é desde aí que se constitui seu desenvolvimento externo. Dessa forma, no interior da Escola, o Ensino Religioso e sua episteme, a Ciência da Religião instauram uma outra visão e concepção de Currículo enquanto uma área de conhecimento que está em diálogo com outras áreas de conhecimentos respectivamente.

Quarto ponto, a Ciência da Religião se dá no pós-cristianismo, no pós-moderno, no pós-metafísico. Ora, a crise da cristandade ocidental se funda na crise da própria Metafísica ocidental. A partir de Kant, a Metafísica deixou de ser um saber *conclusivo e integrador*. Habermas (1990), em *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*, caracteriza quatro motivos pelos quais a contemporaneidade rompe com a tradição: “pensamento pós-metafísico, guinada linguística, modo de situar a razão e inversão do primado da teoria frente à prática, ou seja, superação do logocentrismo”. (1990, p.14). Ora, falar no Cristianismo como uma das religiões constitutivas do mundo ocidental, supõe fundamentalmente uma Metafísica. Falar em Religião na contemporaneidade ocidental supõe também uma Metafísica. Assim, a crise de nosso tempo passa pela crise abissal na qual a Metafísica está imersa. Assim, é possível falar e abarcar o fenômeno religioso sem uma Metafísica? É possível fazer Ciência da Religião sem uma Metafísica? É possível, desde a ontologia fenomenológica a que a Filosofia contemporânea em seus múltiplos deslocamentos está sendo submetida, sustentar um discurso *sobre e apartir* do fenômeno religioso? Portanto, é possível falar do Maravilhoso e do Sagrado sem a Metafísica?

No coração da modernidade pós-cristã, pós-moderna e pós-metafísica, três faróis luminares se levantam ao que tange à questão da Metafísica: Martin Heidegger (1889-1976), Edith Stein (1891-1942) e Emmanuel Levinas (1905-1995).

Para Heidegger, o tempo é o horizonte no qual o ser é compreendido. Sua Metafísica, desde o horizonte da imanência dos entes e da

linguagem como morada do ser, recoloca a contemporaneidade ocidental na experiência originária dos gregos. Assim, o tema do Maravilhoso e do Sagrado é pensado desde a tradição do mito. No Brasil, Vicente Ferreira da Silva e Dora Ferreira da Silva são representantes desta perspectiva (César, s/d).

Para Edith Stein, o primado está no Ser Absoluto. Ele é a fonte que ilumina o ser finito. Assim, sua Metafísica está na relação analógica entre Ser Finito e Ser Eterno. Edith Stein formula o tema do Maravilhoso e do Sagrado desde a tradição da Escolástica Católica e da Mística barroca hispânica, portanto, é na Ciência da Cruz que o Maravilhoso e o Sagrado se revelam. Em Portugal, Eudoro de Sousa e no Brasil Adolpho Crippa, subsumem esta perspectiva desde o Cristianismo (César, s/d). No Brasil também, Henrique Cláudio de Lima Vaz salvaguarda na tradição hegeliana e na tradição tomasiana esta perspectiva.

Já, para Emmanuel Levinas que tem a gênese de seu pensamento e o método fenomenológico em Husserl e em Heidegger, o tema primeiro de seu pensamento passa pela questão do outro, portanto, o primado do bem e da ética insurgem-se com força em seu pensamento. O outro, para Levinas, é o *imperativo categórico*, o rosto do outro, o face a face. É nesta experiência que o Maravilhoso se revela como o Infinito que irradia o Sagrado. O outro, assim, mais que “meu inferno” supõe-se a partir do auto-sacrifício, ou seja, a Metafísica do desejo do outro, para Levinas, é uma Metafísica do Amor. Assim, a Metafísica desse filósofo, que parte da imanência do rosto do outro, se encaminha em direção ao transcendente numa perspectiva que se origina na tradição judaica, portanto, semita. Na América Latina e Caribenha, Enrique Dussel salvaguarda esta tradição na formulação de sua Filosofia da Libertação.

Quinto ponto, assim, como desdobramento de todos os pontos, uma pergunta faz-se fundamental e necessária: é possível fazer a experiência de Deus, portanto do Maravilhoso e do Sagrado na Ciência da Religião? Heidegger na retomada do Maravilhoso e do Sagrado desde a tradição grega, Edith Stein na retomada do Maravilhoso e do Sagrado desde a tradição cristã católica e Emmanuel Levinas, na retomada do Maravilhoso e do Sagrado desde a tradição semita,

formulam possibilidades à Metafísica. Portanto, três Projetos Metafísicos distintos, mas que emergem em um mesmo cenário, três Projetos Metafísicos que afirmam a experiência originária da cultura na religião. Como a Ciência da Religião enceta, então, o diálogo com a Metafísica ou será possível uma Ciência da Religião sem uma Metafísica?

A Religião se apresentando como “objeto não-objetualizável” às ciências (História, Psicologia, Pedagogia, Sociologia, Linguística, Antropologia etc.), nos obriga a repensar o conceito de *objeto* e de *sujeito*, pois o “objeto não-objetualizável” que é o *Deus absconditus*, constitui tanto o polo do *objeto* quanto o polo do *sujeito*: Homem, Mundo e Deus *absconditus sunt*. Métodos e linguagens necessariamente precisam ser repensados. Assim, a Ciência da Religião pode religar as ciências ao Maravilhoso e ao Sagrado? O Ensino Religioso e sua episteme no interior da escola podem religar o mundo da cultura ao Maravilhoso e ao Sagrado? O Ensino Religioso e sua episteme no interior da escola e em seu cotidiano de prática escolar estarão na eminência de restituir o *encanto* ao mundo contemporâneo *desencantado*? O Ensino Religioso e sua episteme, a Ciência da Religião, nas transposições didático-pedagógicas poderão contribuir com o mundo da cultura e da natureza na forma do *thauma* (admiração) primeiro dos primeiros pensadores gregos, e na perspectiva do *miraculum* (milagre) primeiro daqueles que se colocaram por primeiro à escuta do Maravilhoso?

Ao encaminhar as reflexões conclusivas deste trabalho, considerando os deslocamentos do objeto do fenômeno religioso ao longo da história do pensamento humano e a necessidade dos diálogos urgentes com o contemporâneo em suas inúmeras faces, apresentam-se os primeiros sinais de construção de uma filosófica e de uma pedagógica Latino-Americana e Caribenha, subsidiados pelas discussões realizadas no interior da Ciência da Religião.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición Trilingüe por Valentin García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1987.

ASSMANN, Hugo e HINKELMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1989.

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e Religiões: Uma leitura fenomenológica*. Bauru-SP: EDUSC, 1998.

BÍBLIA de JERUSALÉM, Nova Edição, revista e ampliada. 3a Impressão. São Paulo: PAULUS, 2004.

BORTOLETO, Edivaldo José e MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. Ensino Religioso e a Legislação da Educação no Brasil. IN: POZZER, A. et Alii (Orgs). *Diversidade Religiosa e Ensino Religioso no Brasil: Memórias, Propostas e Desafios*. São Leopoldo-RS: Editora Nova Harmonia, 2010.

BORTOLETO, Edivaldo José. O Quinto Impossível – ou quando Deus é impossível e a impossibilidade do ofício do teólogo. IN: *IMPULSO – Revista de Ciências Sociais e Humanas*. Volume 14 – no. 34. 2003.

BRITO, Raimundo de Farias. *Finalidade do Mundo: Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista*. 2º. Volume. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1957.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

BUNNIN Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (Organizadores). *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CARNEIRO, Moaci Alves. LDB Fácil. Leitura crítico-compreensiva, artigo a artigo. 17ª. Edição atualizada e ampliada. Petrópolis. RJ. Vozes. 2010.

CASAGRANDE, Giuliano Tommazzini. *Deus, a alma imaterial e a dúvida global: as “Meditações” cartesianas à luz da crítica de Schlick e Carnap aos enunciados metafísicos*. Dissertação de Mestrado. Campinas-SP: UNICAMP, 2013.

CÉSAR, Constança Marcondes. *O grupo de São Paulo*. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Estudos Gerais. Série Universitária, s/d.

DUSSEL, Enrique D. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana. Uma Filosofia da Religião Antifetichista*. Volume V. São Paulo: Edições Loyola: Piracicaba: Editora UNIMEP: S/d.

FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FONAPER, Caderno Temático 02 – *Ensino Religioso – Culturas e Tradições Religiosas*. 2001.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo-RS: Nova Harmonia, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 6ª. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso: Processo de Desintegração das Sociedades Patriarcal e Semipatriarcal no Brasil sob o Regime de Trabalho Livre: Aspectos de um Quase Meio Século de Transição do Trabalho Escravo para o Trabalho Livre; e da Monarquia para a República*. 5ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

GADOTI, Moacir. *Paulo Freire: uma biobibliografia*. São Paulo. Cortez. Instituto Paulo Freire. Brasília, DF; UNESCO, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

JOLIVET, Régis. *Tratado de Filosofia III – Metafísica*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1972.

HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

KÜNG, Hans. *Existe Deus? Respuesta al problema de Dios em nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomás de Aquino*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

LOYN, H. R. (Organização). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MENEGHETTI, Rosa Gitana Krob. *As contribuições do Ensino Religioso para a formulação do Projeto Político-Pedagógico da Escola*. In: JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. *Ensino Religioso e sua relação pedagógica*. Petrópolis. Edit. Vozes. 2002.

_____. *A pertinência pedagógica da inclusão do Ensino Religioso no currículo escolar*. In: GUERREIRO, Silas (Org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas. 2003. (Coleção estudos da ABHR).

- MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.
- PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da Teologia, Mutações do Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- POZZER, A. et alii. *Diversidade Religiosa e Ensino Religioso no Brasil: Memórias, Propostas e Desafios*. São Leopoldo-RS: Editora Nova Harmonia, 2010.
- RICHARD, Pablo et Alii. *A Luta dos Deuses*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- RICOEUR, Paul. *LEITURAS 3: Nas Fronteiras da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROMERO, Francisco. *Relaciones de la Filosofia*. Buenos Aires: Editorial Perrot, 1958.
- SANTOS, Theobaldo Miranda. *Manual de Filosofia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952.
- SECONDI, Pierre. *Philosophia perennis: atualidade do pensamento medieval*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.
- SENA, Luzia (Organizadora). *Ensino Religioso e Formação Docente*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SIDEKUM, Antônio (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2003.
- STEIN, Edith. *Ser Finito y Ser Eterno: ensayo de una ascensión al sentido del Ser*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- _____. *Escritos Filosóficos: Etapa Fenomenológica (1915-1920)*. Obras Completas, II. Vitória, Madrid, Burgos: Co-Editores: Editorial de Espiritualidad; Editorial Monte Carmelo; Ediciones El Carmen, 2002.
- TEIXEIRA, Faustino (Organizador). *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.
- ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulus: 1991.