

**UNISINOS – CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

TESE:

**FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DA RELIGIÃO
SEGUNDO PAUL TILLICH**

**PERSPECTIVAS PEDAGÓGICAS ABERTAS FRENTE AOS DISPOSITIVOS
LEGAIS VIGENTES**

ALUNO:

PEDRO RUEDELL

ORIENTADORES:

PROF. DR. LÚCIO KREUTZ E PROF. DR. BENNO JOÃO LERMEN

SÃO LEOPOLDO, 2005

DEDICATÓRIA

Non mihi, Domine, non mihi, sed nomine tuo sit gloria (Sl 113A).

*A meus familiares, vivos e falecidos,
especialmente em memória de meu pai, Theodoro,
que foi para mim inspirador de trabalho sério e honesto,
de dedicação à causa social, de busca de inovação e progresso,
sustentado por profundas convicções religiosas.*

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas e instituições que colaboraram neste trabalho. De modo especial:

- aos coirmãos da Província Lassalista de Porto Alegre, que me viabilizaram a participação neste projeto de pós-graduação;*
- aos professores e amigos Dr. Benno João Lermen e Dr. Lúcio Kreutz, pelo constante encorajamento e sábia orientação;*
- aos docentes, colegas e funcionários do Programa de Pós-graduação em educação básica da UNISINOS;*
- à Carmen Rowedder e demais membros do Grupo de Apoio ao Ensino da CNBB Sul3, pelo incentivo e ajuda;*
- aos colegas do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso, pela inspiração e estímulo ao longo de anos;*
- aos funcionários da sede da Sociedade Porvir Científico, pela atenciosa disponibilidade.*

RESUMO

Atento à problemática do ensino religioso, minha reflexão se insere num percurso histórico, do qual participo ativamente desde a década de 1960. Associando-me a outros profissionais do ensino, em âmbito estadual e nacional, refleti com eles sobre as mudanças contextuais, procurando ressignificar a compreensão do ensino religioso e reconfigurar a sua prática, dentro da realidade cambiante. Tais reflexões foram elaboradas em textos, parcialmente publicados, e levadas à prática em projetos de formação de professores e em subsídios para aulas de educação religiosa. Com esta atividade, também entrei em contato com autoridades de ensino, no sentido de promover programas de atualização dos professores na disciplina aqui em questão. Agora, no trabalho de tese, insiro-me neste processo, o qual constituí, por assim dizer, o chão de minhas considerações, que desenvolvo em três partes: 1) um olhar histórico sobre a evolução do ensino religioso, com destaque às mudanças ocorridas, visando a uma melhor compreensão do mesmo, segundo a legislação em vigor; 2) organização de elementos basilares como tentativa de ajudar a edificar um sistema coerente de sustentação para esta disciplina escolar; 3) sugestão de indicadores para o processo educativo no qual se insere a educação religiosa. Nesta tríplice perspectiva, tenho como objetivo principal ajudar a construir uma fundamentação antropológico-cultural para a religião. Movido por este intuito, dirijo meu pensamento sobre a dimensão religiosa do ser humano como *habitat* do religioso e detenho-me em seguida nas expressões religiosas que se revestem de traços culturais. Abordando estes aspectos, espero contribuir, ainda que parcamente, para o estabelecimento da pretendida base e evidenciar que o ensino religioso é um elemento indispensável para a educação integral do cidadão e para a obra de edificar uma sociedade justa e solidária. Com a intenção de dar a este trabalho uma consistência coerente e unificadora, recorro ao pensamento de Paul Tillich (1886-1965), distinguido pensador e professor, que atuou em universidades da Alemanha e dos Estados Unidos. As categorias de pensar deste autor se ajustam como alicerce à educação religiosa, considerando esta como desenvolvimento da dimensão profunda do ser humano que é a da religião. Sigo também a Tillich no método das correlações, por ele construído, e que é de índole dialética, com a particularidade de manter os pólos da realidade enfocada em tensão e na ambigüidade, no fluir constante da essência para a existência. Em tudo isto tentei identificar-me e posicionar-me de maneira a conferir às três seções a interligação de um único processo do ensino religioso como tal, no qual minha trajetória está inserida.

Palavras-chave: Religião. Dimensão religiosa. Antropologia. Cultura. Processo educativo. Ensino religioso. Legislação.

ABSTRACT

Having in mind the problem with the religious teaching, my reflection is inserted in a historical course of which I have been participating actively since the 1960's. By associating myself with other professionals of the teaching, in both state and national field of action, I reflected with them about the contextual changes, trying to give a new meaning to the understanding of the religious teaching and to reshape its practice within the changeable reality. Such reflections were elaborated in texts, partially published, and taken into practice in projects of formation of teachers and in subsidies for classes of religious education. With this activity, I also got in touch with teaching authorities, in the sense of promoting programs of the updating of the teachers in the subject of this matter. Now, in the work of thesis, I insert myself in this process, which constitutes, so to say, the ground of my considerations that I develop in three parts: 1) a historical look on the evolution of the religious teaching, pointing out the occurred changes, aiming at a better understanding of it, according to the current legislation; 2) organization of basic elements as a try of helping build a coherent system of sustainability for this school subject; 3) suggestion of indicators for the educative process in which the religious education is inserted. In this triple perspective, I have as main objective to help build anthropologic-cultural fundamentals for the religion. Induced by this intention, I direct my thought on the religious dimension of the human being as the *habitat* of the religious, and I linger afterwards in the religious expressions that arm themselves with cultural features. Broaching these aspects, I hope to contribute, although so little, for the establishment of the intended basis and to evidence that the religious teaching is an indispensable element for the integral education of the citizen and for work to build a society based on justice and solidarity. With the intention to give this work a unified and coherent consistency, I have recourse to the thought of Paul Tillich (1886-1965), a distinguished thinker and professor who acted in universities of Germany and of the United States. The categories of thinking of this author adjust themselves as a foundation to the religious education, considering it as development of the profound dimension of the human being that is the dimension of the religion. I also follow Tillich in the method of the correlation, built by him, and that is of dialectic character, with the particularity of maintaining the poles of the focused reality in tension and in ambiguity, in the constant flow of the essence for the existence. In all of this, I tried to identify myself and to take stand in the way of conferring the three sections the interconnection of a unique process of religious teaching as such, in which my trajectory is inserted.

Key words: Religion. Religious dimension. Anthropology. Culture. Educative process. Religious teaching. Legislation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	08
2 REALIDADE HISTÓRICO-LEGAL DO ENSINO RELIGIOSO.....	29
3 ENSAIO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DA RELIGIÃO.....	49
3.1 Dimensão religiosa do ser humano.....	52
3.2 Expressão cultural da religião.....	79
3.2.1 Cultura e religião.....	81
3.2.2 Relação entre cultura e religião.....	97
3.3 Forma e Conteúdo.....	109
3.4 Autonomia, Heteronomia e Teonomia.....	116
3.5 Auto-integração – Autocriatividade – Autotranscendência.....	122
4 ENSINO RELIGIOSO: ELEMENTO BÁSICO DE EDUCAÇÃO.....	130
4.1 A legislação atual do ensino religioso em cotejo com a fundamentação antropológico-cultural.....	132
4.2 Dimensões pedagógicas do ensino religioso.....	139
4.2.1 Educação para o diálogo e a paz.....	140
4.2.2 Promoção da vida em sua multidimensionalidade.....	147
4.2.3 Desenvolvimento da personalidade ética.....	154

4.2.4 Favorecimento de práticas religiosas em grupos organizados e releitura das mesmas com critérios humanizadores e ecossistêmicos.....	163
5 CONCLUSÃO.....	171
REFERÊNCIAS.....	174

1 INTRODUÇÃO

Dentro do campo da educação no mundo de hoje, esta minha reflexão se situa na área específica da educação religiosa formal, com enfoque direcionado para o ensino religioso escolar redimensionado pela legislação em vigor. Deixo claro de saída de que se trata de um ensino religioso bem diferente do que era oferecido tradicionalmente nas escolas públicas e particulares. Aliás, sua ministração nas instituições oficiais era muitas vezes contestada por motivo de crença ou filiação religiosa diferentes da que era veiculada nas aulas, ou por razão da laicidade dos organismos governamentais, com base na separação entre Igreja e Estado legalmente instituída em nosso país desde a proclamação da República.

A atual disciplina curricular do ensino religioso tem base antropológico-cultural, isto é, atende à necessidade fundamental de todo homem e mulher de se desenvolverem plenamente, de buscar sentido e valores que dêem orientação precisa e arrimo seguro a sua existência. Para isto, abrem-se e relacionam-se adequadamente com os semelhantes e demais seres. Sentem-se impulsionados por desejos profundos e aspirações infindas que emergem da profundidade de seu ser. Construindo-se destarte, de forma individual e coletiva, também se abrem a realidades além da história que intuem ou mesmo acreditam existir num assim chamado mundo divino, ao qual se acede pela fé segundo a revelação fundante específica de cada denominação religiosa. Todo este dinamismo procede da dimensão religiosa do ser humano que, em linguagem simbólica, é a sua realidade profunda e íntima. Mas as expressões dessa

religiosidade, assim como se mostram no fenômeno religioso, são sempre ambíguas, muitas vezes desfiguradas e mesmo pervertidas. Desta maneira, a dimensão religiosa, como todas as dimensões constitutivas do ser humano, necessita de cuidado para se desenvolver e de oportuna e indispensável correção em vista de se constituir em elemento indispensável e fundamental de realização individual e social de homens e mulheres e de verdadeira reverência ao ser divino, culto este que também eleve e dignifique os humanos e todo o universo existente.

Este ensino religioso abre novas perspectivas dentre as quais merece ressaltar que ele pode ser desenvolvido respeitando-se os posicionamentos e convicções religiosas de todas as pessoas e grupos. Está a serviço das aspirações humanas profundas, com abertura total ao mundo. Canaliza e orienta as energias que procedem do íntimo profundo de todos os homens e mulheres no sentido de se construírem no relacionamento recíproco e de edificarem sociedades em que se busca a predominância de paz, progresso, justiça, solidariedade, em harmonia com toda a natureza e na abertura ao mundo divino. Este ensino religioso tem como tarefa e metodologia básicas a prática do diálogo no mundo plural de hoje em rápida transformação, a convivência na alteridade e o respeito ao diferente. Também está especialmente voltado a sanar as ambigüidades e distorções da religião em geral e de determinadas expressões religiosas em particular, aberrações que hoje infelizmente verificamos em conflitos, guerras e ações terroristas. Nesta mesma perspectiva, é tarefa fundamental deste ensino religioso ajudar a definir critérios e referenciais de autenticidade religiosa pelos quais as pessoas possam discernir nas múltiplas exteriorizações religioso-culturais o que há de verdadeiro e legítimo em coerência com o sentido profundo dos seres humanos e das coisas, para poderem contribuir substancialmente na educação para a cidadania e a construção de sociedades mais humanas.

Trata-se de uma temática importante para ser pesquisada, tanto aqui no Brasil quanto nos diversos quadrantes de nosso planeta. Atenta a esta necessidade, a UNESCO levou a efeito e publicou recentemente uma pesquisa sobre Educação e Religião, em junho de 2003.¹ A diretora-chefe da Equipe Editorial dessa revista, Cecília BRASLAVSKY, ao apresentar esta edição, assevera que sempre se procurou um componente curricular que pudesse propiciar sentido ao mundo em que vivemos e esclarecer o papel que nos cabe realizar. Além do mais, segundo ela, dentro da globalização em curso e diante de conflitos que afetam todo mundo, requer-se o desenvolvimento de valores, tais como tolerância, paz e respeito aos direitos humanos, através de atitudes e práticas do diálogo. Enfocando tais necessidades e a busca correspondente de soluções, a autora situa a crescente valorização da educação religiosa, que se verifica hoje tanto em sistemas antes fechados à religião como naqueles em que ela era predominante no currículo escolar mas que agora tal educação passa por uma revisão de métodos no sentido de torná-la relevante e tolerante dentro do mundo plural inter-relacionado dos diferentes povos e culturas.²

É deveras de muita relevância que a Unesco, mediante um de seus órgãos que é o Bureau Internacional de Educação, tenha realizado, de forma representativa das diferentes realidades culturais do mundo, um estudo sobre a temática da educação religiosa. Como justificativa deste exame, a mesma Braslavsky declara que o ensino religioso é um meio de ajudar os alunos a se encaminharem para uma vida com sentido e isto em âmbito mundial.³ Os autores, cujo pensamento e experiência são publicados nesta edição, além de originários dos diversos cantos da terra, também procedem de diferentes crenças e sistemas religiosos. Assim eles fazem perfilar diante dos olhos e propor à mente do leitor informações e análises da educação religiosa na América Latina, em Israel, no Paquistão, na França, na Federação

¹ UNESCO / Agência Internacional de Educação. *Education and Religion: the paths of tolerance*. Prospects, revista quadrimestral de educação comparada, número 126, vol. XXXIII, n.º.2, jun 2003.

Russa, nos países da Comunidade Européia, em Serra Leoa e na Índia. À grande variedade de culturas e de situações contextuais corresponde igual variedade de configurações que a educação religiosa assume. Uma das pesquisas, que enfoca o tempo destinado a este ensino no horário escolar, traz o elenco de 142 países em que o mesmo é levado a efeito.

Se, pelo visto, o ensino religioso é de tanta importância, qual é, então, a problemática que o envolve, particularmente em nosso país? Quais as questões que poderiam servir de eixos articuladores de minha pesquisa? Um cuidadoso exame me leva a definir quatro problemas axiais, cuja solução me parece de relevância. Trata-se de questões relacionadas com a contextualização do ensino religioso. A enumeração não quer indicar nenhuma ordem de importância, aliás, as quatro realidades se interpenetram.

Problema 1: Estado laico e ensino religioso. Como já é do conhecimento geral, o pensamento liberal se difundiu e recebeu implementação nos sistemas político-econômicos dos Estados modernos do Ocidente, promovendo a autonomia de pensamento e de ação em relação ao predomínio da religião e suscitando progressos científicos e tecnológicos. Ao atingir diretamente as instituições religiosas, este movimento liberal provocou tensões e atritos. No Brasil, juntando-se a influxos positivistas, esta influência marcou a instauração da República em 1889, levando seus próceres a oficializar a separação entre Igreja e Estado⁴ e a declarar o Estado como laico⁵, estendendo esta laicidade ao ensino público⁶. Em relação ao ensino, a laicidade recebeu dupla interpretação. Rui Barbosa, autor principal da primeira constituição republicana, inspirando-se nos Estados Unidos da América da Norte, apregoava a liberdade religiosa para indivíduos e grupos e se posicionava favoravelmente pelo ensino religioso nas escolas públicas. Outros líderes, entre os quais notadamente Saldanha Marinho,

² Id. *ibid.* p.129-130

³ Id. *ibid.* p. 130, §2º.

⁴ Decreto 119^A de 07 de janeiro de 1890.

⁵ Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891.

⁶ *Ibid.* art. 72, §6º.

tomando em referência a França e uma ala maçônica, eram favoráveis à liberdade religiosa dos indivíduos, mas se declaravam contra o ensino religioso e as práticas religiosas oficiais. Esta última interpretação predominou e se arraigou em nosso país, mesmo após a reintrodução do ensino religioso na legislação na década de 1930. Tal concepção laicista do ensino público perdura ainda hoje, particularmente em ambientes acadêmicos e políticos, e aparece em textos legais.

Resposta 1: De forma geral, na consciência comum, existe um conhecimento superficial do fenômeno religioso que é visto maiormente em suas manifestações e em relação com organismos eclesiais e movimentos, ignorando-se sua origem e fonte. Por isto, torna-se necessário fazer a devida distinção entre religião como dimensão e elemento constitutivo do ser humano e religião como instituição produzida pelo homem. A primeira se expressa em múltiplas formas culturais; não pode ser extinta, mas sim, abafada e desfigurada em suas expressões. A segunda, como criação humana, é questionável; requer análise crítica em vista de sua finalidade institucional e de seu papel social. É em relação a esta instituição eclesial que vários pensadores expressaram severas críticas e que os Estados modernos, na maioria das vezes, se têm declarado laicos. O ensino religioso, em sua implementação tradicional esteve geralmente referenciado a esta segunda acepção. Agora, com as diretrizes atuais da legislação, ele tem sua referência e fundamentação na dimensão religiosa do ser humano e está a serviço da promoção da vida. Tal ensino se situa numa realidade e numa linha de pensamento mais profundos que os da laicidade estatal; não se opõe a esta laicidade e nem se articula com ela. Em vez de ser entendido e efetivado como sectarização e proselitismo, constitui, pelo contrário, parte integrante de todo ensino, como exigência de desenvolvimento humano total. Esta concepção necessita de maior esclarecimento e fundamentação, no sentido de que o ensino religioso assume os princípios fundamentais da República Federativa do Brasil, explicitados na Constituição de 05 de outubro de 1988, promulgada *'sob a proteção de*

*Deus*⁷. Não se opõe ao disposto no artigo 19 da mesma Constituição⁸, pelo fato de não se identificar com nenhuma denominação religiosa e com nenhum agrupamento ou movimento da mesma índole. Este ensino religioso é parte integrante da educação de todo cidadão, visando a seu pleno desenvolvimento e a seu preparo para o exercício da cidadania, como o prescreve a mesma Carta Magna do país⁹ e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.¹⁰

Problema 2: *Procedimentos que parecem denotar desconsideração da educação religiosa como insignificante e mesmo inútil. E ainda: desconhecimento, incompreensão ou não-aceitação das mudanças radicais e estruturais do ensino religioso.* As situações de descaso e de desvalorização do ensino religioso verificam-se com freqüência na prática de instâncias administrativas, postergando-o a segundo plano ou mesmo omitindo-o, diante de dificuldades de horário ou de preenchimento do quadro de professores. Facilmente se invoca que, pela lei, o ensino religioso é facultativo para o aluno e se ignora que é obrigação da escola oferecê-lo dentro dos horários normais.

Quanto à falta de conhecimento ou rejeição das mudanças, convém primeiro assinalar que estas modificações não ocorrem tanto a partir e por causa da legislação em vigor, mas são antes decorrentes de uma exigência humana. Quais são estas mudanças? Elas se referem primeiramente a sua fonte e fundamentação que é precipuamente antropológico-cultural, centrada na dimensão religiosa do ser humano, e não mais tanto teológico-doutrinária. O desenvolvimento desta dimensão religiosa torna-se exigência indispensável do processo educativo de todo cidadão, diferenciando-se de uma iniciação religiosa e formação dos fiéis

⁷ Senado Federal. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 2003. Preâmbulo e artigos 1 a 4.

⁸ Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

⁹ Id. art. 205: A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

de determinada denominação religiosa. O conteúdo curricular não é mais de índole doutrinária confessional ou feito preponderantemente de ensinamentos das denominações religiosas, mas procede antes da experiência e é haurido nas culturas, na história e na vida das pessoas e grupos e no patrimônio religioso-cultural da humanidade. Seu objeto próprio é o fenômeno religioso. Do ponto de vista pedagógico, o ensino religioso assume caráter claramente escolar, tornando-se componente curricular como e com as demais disciplinas legalmente previstas para o plano pedagógico. Além disso, os princípios e procedimentos do campo educativo requerem autonomia no que lhes é específico. Isto faz que, em linha de coerência, a responsabilidade e competência de orientar e administrar o processo educativo, incluindo o ensino religioso, cabe aos sistemas de ensino, como, aliás o determina a legislação em vigor. Destarte o ensino religioso passa do domínio eclesiástico ou das denominações religiosas para o domínio da administração civil.

O desconhecimento destas alterações percebe-se em meios acadêmicos, instâncias administrativas da educação, organismos de orientação do ensino, ou seja, nos conselhos nacionais, estaduais e locais, em meios de formação da opinião pública, em círculos políticos e ainda, de modo geral, em boa parte dos professores. As resistências maiores a este 'novo' ensino religioso encontram-se em autoridades e líderes religiosos, em membros do Conselho Nacional de Educação, em alguns órgãos do Governo e em pessoas com formação e tradição religiosas fortemente arraigadas. A ignorância ou não-aceitação dessas mudanças ligam-se por vezes a preconceitos antigos sobre religião e ensino religioso, ou manifestam-se sob forma de insegurança em decidir questões sobre o ensino religioso. Esta hesitação pode ser atribuída a uma falta de fundamentação persuasiva. Adicione-se a isto que a área de conhecimento da

¹⁰ Lei nº9.394/96, art. 33, o qual foi alterado pela Lei nº9.475/97: O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

educação religiosa ¹¹ está em construção, necessitando ainda de muita pesquisa e reflexão e de estudos sólidos para uma melhor definição e substancial enriquecimento.

Resposta 2: O encaminhamento de soluções para este problema de estranhamento e de relutâncias em relação ao ensino religioso pode ser feito por uma elucidação do desenvolvimento histórico dessa disciplina escolar, com destaque às mudanças ocorridas. Também poderá contribuir a explanação da legislação atual referente a esta matéria e dos pontos centrais que a configuram. Tornam-se indispensáveis pesquisas oportunas e reflexão séria numa tríplice perspectiva: a) sobre a religião radicada na dimensão profunda do ser humano como algo indispensável à vida de todos os homens e mulheres, não como fuga ou refúgio, mas como elemento de sua realização plena e da edificação de sociedades solidárias, democráticas e promotoras de paz; b) sobre a educação da dimensão religiosa, especialmente através do ensino religioso, o qual constitui elemento fundamental de todo processo educativo; c) sobre a contribuição na construção de uma base consistente para o ensino religioso. Toda produção de índole acadêmica sobre esta temática será de muita valia para o desenvolvimento desta área de saber.

Importante é a divulgação do atual ensino religioso. Necessita de diferentes abordagens, levando-se em conta os destinatários: como subsídio elucidativo para professores que atuam na educação básica, e como texto de rigor acadêmico para docentes universitários e autoridades encarregadas do ensino. Além de torná-lo conhecido, este ensino requer urgentemente cuidadosa preparação de professores, em conformidade com as diretrizes legais e acadêmicas em vigor para a qualificação e habilitação dos profissionais de educação. Observe-se necessariamente os parâmetros específicos para a formação de professores dessa

¹¹ CEB/CNE, Resolução Nº02/98, item IV,b), publicada no D.O.U. de 15/4/98-Seção I-p.31. Esta Resolução institui oficialmente a Educação Religiosa como área de conhecimento.

disciplina. Este preparo torna-se muito exigente e empenhativo, tanto para a apropriação de habilidades e competências quanto para o domínio de conhecimentos amplos e complexos.

Problema 3: Dentro do contexto amplo do mundo de hoje, o que concerne mais diretamente esta pesquisa é o *pluralismo religioso-cultural e a ambigüidade do fenômeno religioso*. A reflexão sobre esta realidade, por diversas correntes de pensamento, chegou a um consenso sobre um princípio de unidade original. Tal asserção é corroborada por pesquisas em várias áreas de saber que apontam para uma origem unitária de todo o existente e para um posterior desdobramento multiforme, ficando, porém, uma tendência para a reunificação. Este princípio, aplicado particularmente aos seres vivos, recebe expressão na pluridimensionalidade da vida. A realidade pluridimensional é conatural aos entes humanos, cujo pleno desenvolvimento se efetua na permeabilidade de todas as dimensões e se manifesta no pluralismo religioso-cultural. Entendida com esta base, a pluriformidade cultural-religiosa, quando se preserva sua tendência para a unidade, é uma riqueza que expressa e também condiciona o perfazer individual e a convivência social.

Por se tratar de um processo, que se efetua como crescimento e transformação unitário-pluridimensional de todo individuo humano e da sociedade, a realidade compreendida por tal processo comporta necessariamente ambigüidades. Tais ambigüidades resultam basicamente da incompletude de todos os entes e das interferências dilapidadoras da liberdade humana.

Dentro do pluralismo, opondo-se ao mesmo, pelo menos aparentemente, existem indivíduos e grupos que resistem em romper mentalidades e sistemas tanto unívocos quanto dicotômicos reinantes. Esta exigência de rompimento, contudo, traz o desafio de não enfraquecer identidades individuais e sociais, mas de construí-las sobre bases mais sólidas e configurá-las melhor e de fortalecer os laços comunitários e sociais.

Na condição pós-moderna, verifica-se uma tríplice tendência: enfraquecimento institucional, centralidade individual e agrupamento reticular múltiplo. De um lado, é notória

a desestruturação não apenas de associativismos oclusos e de coletivismos despersonalizadores, mas também de organizações sociais prestadoras de serviço. A família, célula-mater da sociedade, sofre desse surto desagregador. Por outro lado, coloca-se em realce a individualidade dos sujeitos, que buscam a fruição do viver, expondo-se ao risco de fechamento. Ao mesmo tempo, a necessidade conatural de agregação é atendida por movimentos transitórios, por formação oportuna de grupos e celebração de uniões passageiras sem laços duradouros e também por ligações múltiplas sob forma de redes. Em níveis mais amplos e globais, a estruturação de relações acontece por acordos costurados sob pressão de interesses em jogo, com visível desgaste de instituições internacionais criadas para dar consistência e rumo aos procedimentos entre países. No mundo pós-moderno, muito plural e fragmentado, as coisas se tornam muito próximas pelos avanços tecnológicos da comunicação. Homens e mulheres, utilizando a internet, podem relacionar-se virtualmente, de forma fugaz e sem compromissos, em qualquer parte do planeta. Em contraposição, sob vários aspectos, há um distanciamento entre povos e países e um desfrute opressivo da globalização.

Esta realidade do mundo plural em rápida mudança se reflete de maneira forte no religioso, que ocupa espaço importante na vida particular e social. Os pendores de depreciação institucional, de ênfase da individualidade e de reagrupamento multiforme também se fazem sentir não apenas nas instituições religiosas historicamente construídas mas também em novos grupos e movimentos religiosos, assim como em múltiplas manifestações do cotidiano. Fanatismo e fundamentalismo são deturpações graves da religiosidade. As instituições tradicionais são objeto de críticas, certamente muitas vezes atinentes, mas, sobretudo, sofrem de abandonos. Dentro da propensão individualizante generalizada, também ocorrente no campo religioso, cada um escolhe o que mais lhe agrada diante da multiplicidade de ofertas.

No Brasil, as raízes religioso-culturais indígena-afro-lusas e a contribuição das imigrações euro-asiáticas dos séculos XIX e XX deram conotações específicas ao contexto religioso-cultural, a par de muita riqueza e grande variedade. Suas expressões espontâneas e multiformes, a bel prazer de indivíduos e grupos, agora se misturam, não raro, com interesses e intencionalidades que pouco ou nada têm a ver com o religioso propriamente dito, se por este termo queremos referir-nos à abertura para o mundo divino. O filão religioso é explorado interesseiramente no campo político e econômico, associando-o, não raro, a fins escusos e anti-humanos e para a prática de injustiças e ações criminosas. Todos estes problemas do contexto sócio-religioso-econômico-político desafiam toda educação e, de forma especial, a religião e o ensino religioso.

Resposta 3: A efervescência e a ambigüidade no campo religioso propiciam, e também requerem com urgência, uma ação educativa, que expurgue suas expressões de desvirtuamentos e, sobretudo, direcione a força construtiva da verdadeira religião para o pleno desenvolvimento de indivíduos e a edificação de sociedades solidárias. À educação compete apresentar princípios orientadores que ajudarão a descobrir sentido para a vida e a encontrar forças para seguir na busca da verdade e do bem. Ao ensino religioso, de modo especial, cabe discernir nas ambigüidades religioso-culturais, os momentos de *kairós* e de ajustar nossas opções livres e nossas atitudes éticas com as exigências de nosso ser individual/social. Assim, a religião, vivenciada e direcionada para fins de humanização e preservação ecológica, se torne também veículo de respeitoso relacionamento com o Transcendente, com o Ser divino, no qual cada crente acredita e ao qual venera e homenageia.

É fundamental desenvolver em nós a consciência de que o pluralismo faz parte de nossa existência, que importa assumir a pluridimensionalidade da vida como base do processo de auto-atualização vital. Com idêntica disposição, considere-se a ambigüidade como interpelação constante de auto-integração, autocriatividade e autotranscendência. Este

movimento de atualização de nosso ser requer abertura à alteridade, educação para o diálogo e a convivência e o exercício da cidadania. Estes procedimentos se conformam com as exigências de nosso ser, quando estão a serviço da vida e fundamentados no amor. Em todo este processo educativo, compete ao ensino religioso função central e imprescindível.

Problema 4: *A falta de tematização dos grandes avanços científico-tecnológicos para um adequado tratamento pedagógico.* É uma dificuldade para a educação e o ensino, mormente universitário, mas sua influência é notável nos demais níveis, desde a educação infantil. Acrescentem-se os desafios que disso decorrem para o campo da ética e suas repercussões nos procedimentos dos educandos e do povo em geral, sem falar da perplexidade em que muitos se encontram no cotidiano da vida. Isto, evidentemente, tem muito a ver com o ensino religioso.

Resposta 4: Incluir esta questão dos progressos da ciência e da tecnologia na abordagem dos assuntos referentes à vida e à ética. Uma tentativa de solução pode ser encaminhada através das categorias de análise da polaridade cultura/religião, de modo especial pelas tríades: autonomia- heteronomia - teonomia e auto-integração – autocriatividade – autotranscendência.

Atento a esta problemática, minha reflexão se insere numa trajetória histórica da qual participo ativamente desde a década de 1960. Associando-me a outros profissionais do ensino, em âmbito estadual e nacional, refleti com eles sobre as mudanças contextuais, procurando ressignificar a compreensão do ensino religioso e reconfigurar a sua prática, dentro da realidade cambiante. Tais reflexões foram elaboradas em textos, parcialmente publicados, e levadas à prática em projetos de formação de professores e em subsídios para aulas de educação religiosa. Com esta atividade, também entrei em contato com autoridades de ensino, no sentido de promover programas de atualização dos professores na disciplina aqui em questão. Em certos momentos, tal envolvimento se tornava mais intenso.

Agora, no meu trabalho de tese, insiro-me neste processo, o qual constitui, por assim dizer, o chão de minhas considerações, que desenvolvo em três partes: 1) um olhar histórico sobre a evolução do ensino religioso, com destaque às mudanças ocorridas, visando a uma melhor compreensão do ensino religioso atual, segundo a legislação em vigor; 2) organização de elementos basilares como tentativa de ajudar a edificar um sistema coerente de sustentação para o ensino religioso; 3) sugestão de indicadores para a implementação pedagógica. Nesta tríplice perspectiva, o objetivo principal da pesquisa está direcionada para a construção de uma fundamentação antropológico-cultural que constitui a parte central de meu trabalho. Na revisão de teses e dissertações produzidas no Brasil de 1991 até o presente não encontrei trabalho com o enfoque e o objetivo de minha investigação. Por isto, com esta intenção, dirijo meu pensamento sobre dimensão religiosa do ser humano como *habitat* do religioso e detenho-me em seguida nas expressões religiosas que se revestem de traços culturais. Com a abordagem consistente destes aspectos, espero contribuir, ainda que parcamente, para o estabelecimento da pretendida base e evidenciar que o ensino religioso é um elemento indispensável para a educação integral do cidadão e a construção de uma sociedade solidária.

Para dar consistência unitária ao trabalho, inspiro-me de forma privilegiada mas não exclusiva em Paul TILLICH (1886-1965), distinguido professor de filosofia, teologia sistemática, filosofia da religião, teologia filosófica e sociologia em universidades da Alemanha e dos Estados Unidos. Sabedor sempre atualizado nos diversos domínios de conhecimento de seu tempo, tinha o condão de articular e correlacionar estes saberes, tornando-se assim também precursor do novo caminho de descompartmentalizar as produções humanas, integrando experiência, reflexão e atuação. Este talento de articular diferentes domínios de conhecimento e de correlacionar realidades distintas foi em boa parte fruto de experiência. Diversas circunstâncias de vida o colocaram na situação de estar na

‘fronteira entre religião e cultura’. Em fontes autobiográficas ¹² relata que desde jovens anos viveu entre dois mundos, no limite entre duas realidades, colocado diante de alternativas sem que ele se dispusesse sempre a optar por uma delas. No meio familiar, teve influências distintas: o pai, pastor luterano e de tradição prussiana; a mãe, de concepção liberal, da Renânia; vida tranqüila, em contato com a natureza, na pequena cidade natal Schönfliess e simultaneamente atração pelas cidades grandes onde estudava. Criado na burguesia rural e, desde o período escolar, também solidário com as classes trabalhadoras. Quanto à aquisição de conhecimentos, sentiu-se atraído pela filosofia, arquitetura e artes, mas estudou também a teologia. Ligou-se fielmente à igreja luterana e se aproximava também de pessoas à margem da igreja. Hesitou entre ensino da filosofia e da teologia, entre teorias de conhecimento idealista e realista.

Assimilando os diferentes influxos, não pôde, todavia, aceitar o divórcio entre a cultura humanista secularizada, predominante em seu ambiente de estudo, e a religião cristã, relegada à privacidade individual e familiar e ao círculo eclesiástico. Refletindo e conversando, não se decidiu a tomar uma atitude cética e incrédula como a maioria de seus colegas e tampouco adotou um dualismo de consciência como lhe parecia ser a de seu pai, luterano ortodoxo e ao mesmo tempo admirador da cultura humanista. Aos poucos, com muita reflexão, foi amadurecendo nele a idéia de síntese entre uma cultura leiga autônoma e uma fé viva, sem autoritarismo e exclusivismo dogmático. Com esta experiência e pelos estudos feitos, dotado de grande dinamismo, pensador profundo e de vanguarda, foi, além de catedrático, escritor de vultosa obra, perfazendo um total acima de cinco mil páginas de texto, distribuídas em mais

¹² Notas autobiográficas do autor encontram-se em alguns de seus artigos recolhidos e publicados em várias obras, particularmente em: *The Interpretation of History*. [Versão inglesa por N.A. Ratsetzki e Elsa L. Talmey]; New York: Charles Scribner's Sons, 1936; esta publicação contém igualmente: *On the Boundery: an autobiographical sketch*, p.3-17]; em outra obra: *The Theology of Paul Tillich*, saiu publicado o artigo *Autobiographical Reflexions*. New York: Editors Charles W. Kegley and Robert W. Brettal, 1952, p.3-21.

de 300 publicações. Da minha parte, procurei assimilar o cerne do pensamento Tillich, com atenção voltada para o objetivo deste trabalho.

Para as questões de metodologia, tenho em conta que o *objetivo principal* da pesquisa é ajudar a construir uma fundamentação antropológico-cultural para o ensino religioso e que o *ensino religioso atual*, em conformidade com a legislação e o pensamento que o acompanhou e impulsionou em sua evolução, é de natureza bem diferente de sua configuração anterior. Esta disciplina - admitida tradicionalmente no programa escolar como algo estranho, constituindo agora um elemento essencial de educação e de ensino e reconhecido legalmente como área de conhecimento próprio - tem a ver com saberes humanos ou antropológicos, com a pedagogia e com o contexto cultural religioso plural de hoje. Estes saberes convergem mais para a antropologia filosófica e a cultura do que para a teologia, sempre que refletidas num processo que integre realidade concreta, pesquisa/reflexão e envolvimento pessoal. Não se trata de construir uma teoria, ainda que se recorra a teorias nos campos de saber em questão.

Acompanho a TILLICH também na questão metodológica. Este autor desenvolve sua reflexão a partir da experiência humano-religiosa, situa-se no contexto cultural com inclusão do sócio-político, utiliza elementos de várias ciências e fundamenta precipuamente seu pensamento sobre a teologia e a filosofia, que articula de forma integrada. Vale-se para isto do **método das correlações**, método por ele construído e que é de índole dialética e de inspiração hegeliana. Nas correlações tillichianas, a dialética é simultânea e não progressiva. Evitando o progressismo e o utopismo, mantém a situação existente sempre em tensão e na ambigüidade, no fluir constante da essência para a existência.

Para Tillich, o método é um caminho a seguir, adaptado ao campo de pesquisa: “*O método é um instrumento, literalmente um ‘caminho através de’, que deve ser adequado a seu assunto. Por isto, ele não pode ser predeterminado, ultimando-se seu traçado durante a ação da investigação, e portanto não pode ser decidido a priori. Ele está sendo continuamente*

decidido no próprio processo cognitivo. Método algum pode ser aplicado indiscriminadamente a qualquer assunto O método é um elemento da própria realidade"¹³. Com esta expressão Tillich se refere habitualmente à experiência, como ponto de partida e objeto de reflexão, requerendo posicionamento pessoal. Nesta '*própria realidade*' ocupa lugar de destaque a cultura.

Para uma informação inicial sobre o método das correlações, vale a seguinte colocação referente a seu uso na teologia: "É necessário procurar um método teológico no qual a mensagem e a situação estejam de tal forma relacionadas, que nenhuma delas seja eliminada. Nesta primeira aproximação se evidencia um ponto fundamental: relacionar indissociavelmente mensagem e situação, discurso e fato, valorizando ambas as partes. Pois o método das correlações constitui uma tentativa de unir mensagem e situação. Não se trata de mera justaposição e sim de reflexão séria e de conhecimento profundo da situação: O método tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação, com as respostas implícitas na mensagem. Ele correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina".¹⁴ Além de um discernimento penetrante para perceber e evidenciar o que está subjacente, fica ainda claro que a correlação deve incluir a dimensão existencial humana e, numa perspectiva religiosa, a realidade divina. O método da correlação não se presta a pura especulação.

Na experiência divino-humana ganham relevância as questões que envolvem a totalidade da existência: "As respostas implícitas no evento de revelação são significativas só na medida em que estejam em correlação com questões que dizem respeito à totalidade de nossa existência, com questões existenciais. De modo mais preciso, para entender a palavra reveladora de Deus emergindo do fundo de nosso ser, é necessário estarmos envolvidos de

¹³ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática; (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Sinodal, 2000, p. 58.

maneira global pelos sentimentos que nos fazem experimentar ansiedade de vida, sofrer impacto da brevidade existencial ou sentir ameaça de aniquilamento e tomar consciência do que se passa: Somente aqueles que experimentaram o choque da transitoriedade, a ansiedade na qual se tornam conscientes de sua finitude, e [sentiram também] a ameaça do não-ser, somente estes podem entender o que significa a palavra de Deus”.¹⁵

A correlação humano-divina é uma relação interpessoal, que envolve pessoas do lado humano e divino Não se trata de mero discurso sobre esse relacionamento, e tampouco constitui uma teoria. *“A revelação responde a perguntas que foram levantadas e sempre serão levantadas, pois estas perguntas somos ‘nós’ mesmos. O homem é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer outra pergunta possa ser formulada”*. Tillich traz a comprovação disto: *“Não é de se estranhar, portanto, que as perguntas básicas foram formuladas muito cedo na história da humanidade. Toda análise do material mitológico mostra isto. Nem é de se estranhar que as perguntas apareçam na remota infância, como qualquer observação de crianças pode mostrar”*. E Tillich conclui este pensamento, dizendo: *“Ser humano significa formular as perguntas sobre o próprio ser, e viver sob o impacto das respostas dadas a elas. E, reciprocamente, ser humano significa receber respostas à pergunta do próprio ser e formular perguntas sob o impacto das respostas”*.¹⁶

Com as elucidações mais próximas à teologia, mas em tensão com a filosofia, situo agora o esclarecimento do método de correlação recorrendo mais à razão humana, que requer procedimento metódico para aproximar-se da realidade com propósitos científicos, Em tal

¹⁴ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 17.

¹⁵ Id. Ibid. p. 59.

¹⁶ Id. Ibid. p. 59.

abordagem, a relação cognitiva sempre envolve algo do objeto conhecido e também algo do sujeito cognoscente.

È oportuno lembrar que foi no contexto conturbado da primeira parte do século XX que Tillich não via mais condições de filosofar em clave do idealismo e aprendeu a interpretar a realidade do mundo e do homem em termos de conflito. Contudo, não se posicionou rigidamente numa diástese, antes procurou uma nova síntese, com o desejo de reintegrar, refazer e sanar o que se encontrava em estado de destruição. Assim visava a libertar o homem de sua situação existencial de alienação e ruptura. Para isto, elaborou o método de correlação.

A intuição básica subjacente a este método é a percepção da realidade do homem e do mundo tensionada entre dois fatores contrastantes, no entrelago de forças antagônicas. Daí resulta não o repouso mas o movimento das constantes mudanças. Os dois pólos de forças antagônicas, embora vistos como realidades ‘imaginárias’, determinam a realidade, vista como resultante da interação desses contrários.

Situando-me no contexto social e histórico, entendo por correlação a interdependência real de dados ou de fatos, dentro de uma totalidade estruturada, de tal sorte que os correlatos estejam entre si numa relação simultânea de dependência e independência, sem contradição e sem confusão. Nesta correlação podem contrapor-se um fato estático a um fator dinâmico, uma afirmação a uma negação, uma situação dada (posição) a uma contestação (oposição). Os correlatos, que sempre se encontram numa unidade de implicação mútua, também podem ser chamados de ‘polaridades’, ‘unidades tensionadas’, ‘tensão dialética’.

Numa correlação de opostos (não se trata de contraditórios) existe uma relação de dependência, porque um dos elementos não pode subsistir sem o outro. E também há uma relação de independência, porque cada pólo se desenvolve e tende a afirmar-se isoladamente. Os opostos só podem existir coexistindo cada qual com seu oposto bem preciso. Assim, o ‘eu’ não existe sem o mundo, nem o mundo sem o ‘eu. O mesmo se pode dizer das polaridades:

pergunta-resposta, individualização-participação, intuição-abstração. Contudo, os opostos não são distintos entre si até o fundo, mas há um ponto de contato entre eles. A partir desse ponto de contato nasce a unidade das coisas.

Nos diversos níveis da realidade, o método de correlação é usado quer na estrutura ontológica fundamental: eu-mundo, sujeito-objeto, eu-tu; quer na aplicação da doutrina das categorias: individualização-participação, dinâmica-forma, liberdade-destino.

A par da correlação divino-humano e das polaridades de índole filosófica, grande parte do pensamento de Tillich é construído sobre a correlação religião e cultura. Assim, salienta que “*em todos os reinos da cultura*”, construídos pelo homem, é em sua “*auto-interpretação criativa*” que se buscam os materiais para esta análise situacional. Como instrumental Tillich indica: “*a filosofia contribui, mas também a poesia, o drama, a novela, a psicoterapia e a sociologia*”. O teólogo, igualmente, enquanto analista da realidade concreta, não pode deixar de usar o instrumental filosófico e cultural, além de recorrer a outros saberes.¹⁷

A correlação entre teologia, filosofia, situação humana e cultura já esteve presente em Tillich desde seus primeiros trabalhos. Assim, na conferência de 1919, tida por seus estudiosos como lançamento programático de seu pensamento que irá desenvolver ao longo dos anos, Tillich se valeu da teologia e da filosofia aplicando-as à cultura. Estes três elementos: cultura, teologia e filosofia constituíam, por assim dizer, o tripé de seu pensar. O tríplice enfoque ancorava no chão da realidade. Tillich valorizava a experiência e a história na elaboração de seus escritos.

Para o meu trabalho, utilizo a correlação em várias perspectivas, particularmente na polaridade divino x humano (sob as denominações: incondicionado x condicionado, absoluto x relativo, infinito x finito...) e sobretudo na polaridade religião x cultura. Neste último

¹⁷ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000 p. 60.

binômio, as categorias de análise são colocadas em correlação com sua efetivação na realidade concreta. O método das correlações está presente em minha tese sob duas formas: numa perspectiva ampla e globalizada e no uso particularizado e pontual:

1) *Correlações* em minha tese, considerada em seu *conjunto*. Tendo presente o ensino religioso contextualizado no processo histórico e visando a uma fundamentação que redunde em solução de questões que lhe concernem, procuro correlacionar:

- a realidade histórica atual do ensino religioso, enfocando aspectos legais precisos e sua implementação ou não-implementação, com a nova conceituação e sua compreensão ou não-compreensão;
- meu posicionamento e o de outros com a causa do ensino religioso;
- meu pensar na construção de uma fundamentação antropológico-cultural com a inspiração especial de Tillich;
- as necessidades atualmente existentes com a definição de diretrizes e caminhos para o ensino religioso.

2) *Correlações específicas* na elaboração de meu pensar, notadamente na ocorrência da polaridade religião x cultura, tanto na fundamentação quanto na definição de caminhos. Pretendo correlacionar entre si e com a realidade os elementos componenciais das principais categorias de análise:

- autonomia, heteronomia e teonomia;
- forma e conteúdo;
- auto-integração, autocriatividade e autotranscendência.

Considerando **minha pesquisa na sua totalidade**, sigo o seguinte esquema:

No *primeiro capítulo* apresento a configuração atual do ensino religioso escolar, descrevendo-lhe a evolução desde a implantação do regime republicano em nosso país. Com esta visão histórica assinalo as mudanças que lhe trouxeram alterações profundas e mesmo radicais, fazendo-o passar da área eclesiástica para a esfera da administração pública e, sobretudo, dando-lhe uma base antropológico-cultural. O enfoque legal é o referencial principal desse percurso histórico.

O *segundo capítulo* constitui a parte central e nuclear da pesquisa e, por isto também é o mais extenso. Trata de religião e cultura. Com recurso ao pensamento de Tillich, meu trabalho consiste em tentar esclarecer que a fonte da religião (entendendo-a como religiosidade) está no próprio ser humano, do qual é o elemento constitutivo fundamental e, por isto mesmo, indispensável para o pleno desenvolvimento de todos os homens e mulheres. O desabrochar e o aprimoramento da dimensão religiosa são condicionados à relação com os outros, com o mundo em geral e com o transcendente, e se efetuam na convivência e diálogo. A dimensão religiosa se expressa na cultura. Religião e cultura se integram em todo processo de realização e crescimento individual e social.

Na última parte, *terceiro capítulo*, volto a tratar do ensino religioso, confrontando-o com a fundamentação antropológico-cultural, verificando a coerência entre a configuração do ensino religioso deduzida dessa fundamentação e a que resulta da legislação vigente. Concluo a reflexão traçando algumas perspectivas à luz das análises precedentes, como possíveis diretrizes e indicadores de caminho para o ensino religioso.

2 REALIDADE HISTÓRICO-LEGAL DO ENSINO RELIGIOSO

Ao dirigir agora a reflexão sobre a área específica da educação religiosa em ambiente escolar, entro num segmento sócio-educativo específico e me debruço sobre uma temática discutida ao longo de séculos em nosso país. Com efeito, a instrução religiosa, como era chamada durante o período colonial e imperial, ou ensino religioso, como é denominado oficialmente desde 1930, sempre constou como matéria escolar, excetuando as quatro décadas da Primeira República.

Antes de 1889, no Regime do Padroado, em que a Igreja católica figurava como religião oficial, a instrução religiosa cabia de direito na legislação escolar e na prática educativa. Evidentemente, tal ordenamento legal e sua aplicação eram fortemente questionáveis do ponto de vista da liberdade religiosa que a Carta Magna de 1824 registrava como um de seus princípios de convivência social. A instrução religiosa desse período histórico era de índole confessional católica, como fica evidente pelo conteúdo doutrinário de sua programação e a prática religiosa proposta. Seu caráter propriamente educativo pedia para a formação moral.

A caracterização confessional continua presente na legislação até a atual Constituição Nacional, na qual, a ressalva restritiva de ‘matrícula facultativa’ do art.210,§1º é uma demonstração disso. Tal compreensão continua sendo a da maioria das pessoas quando o assunto é ensino religioso.

Com o Decreto 119^A de 7 de janeiro de 1890, dispositivo do Governo Provisório da República, ficou decidida a separação entre Igreja e Estado. Logo a seguir, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891, declarava o Estado como laico, sem conotação e posicionamento de índole religiosa, e promulgava também a liberdade religiosa extensiva a todos os indivíduos e grupos, respeitados os princípios constitucionais de convivência social. Ao mesmo tempo, deixava claro que a laicidade devia perpassar a educação, conforme o enunciado do art. 72,§6º: “*será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos*”. Tal posicionamento dos Constituintes pelo caráter laical da educação pública era bem intencional, visto tratar-se do rompimento de um dos liames com o Padroado, já extinto pelo acima referido decreto.

A laicidade do Estado e do Ensino recebeu diversas interpretações e, por isto, também aplicação diferenciada. Rui Barbosa, redator principal da carta magna republicana, inspirando-se na legislação dos Estados Unidos da América do Norte, admitia o ensino religioso confessional na escola pública: “*A escola não fornece o ensino religioso: mas abre as portas da sua casa, sem detrimento do horário escolar, ao ensino religioso, ministrado pelos representantes de cada confissão*”.¹⁸ Outros líderes republicanos, achegados à prática laicista francesa, baniam o ensino religioso da legislação e vedavam sua prática na escola oficial: “*A neutralidade é a exclusão do ensino religioso na escola*”.¹⁹ Esta última interpretação prevaleceu largamente, além de alguns próceres terem feito dela um cavalo de batalha anticlerical. Também aqui se nota novamente a conceituação de ensino religioso como sendo uma iniciação e um cultivo religioso em determinada igreja ou confissão religiosa, tornando-se, por isto, incompatível com a laicidade do Estado, segundo a interpretação mais

¹⁸ BARBOSA, Rui. *Reforma do Ensino Primário e Várias Instituições complementares da Instrução Pública*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947. Obras Completas de Rui Barbosa. Vol. X, 1883, Tomo I, p. 309.

¹⁹ TEIXEIRA, Anísia de Figueiredo. *Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas perspectivas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. A p.45 a autora faz esta citação de um discurso de Paul Bert, pronunciado na Câmara Francesa, em 4 de dezembro de 1880.

difundida. Veremos mais adiante que P.Tillich assumiu o *pathos* da humanidade. Com este sentimento que se expressa num *logos*, o profano é perpassado de religiosidade, ou seja, o religioso está no profundo do profano. Por isto, religião e laicidade coabitam na profundidade do ser humano.

Esta caracterização confessional motivou os próceres da Igreja Católica a batalhar pela reintrodução do ensino religioso na legislação, especialmente na década de 1920 e mais ainda na de 1930. Houve debates muito fortes entre os que pleiteavam a oficialização da educação religiosa escolar e os defensores da laicidade do ensino oficial. Estas diatribes tornaram-se mais fortes com a entrada em cena política, de um lado, dos promotores da Escola Nova e, do outro lado, de pensadores católicos que priorizavam princípios e objetivos educacionais diferentes. Sem aprofundar agora o mérito dessas controvérsias, vale assinalar tão somente que certas radicalizações, mesmo em aspectos nem sempre fundamentais, continuaram a se repetir em posteriores elaborações de leis, seja nas assembleias constituintes de 1945-46, de 1965 e 68 e na de 1987-88, seja na confecção de leis de diretrizes e bases da educação nacional, concluídas e aprovadas em 1961, 1971 e 1996.

Depois da segunda guerra mundial, tiveram início grandes mudanças sócio-econômico-político-culturais, que ganharam ritmo e intensidade após a reconstrução européia, com o auge do desenvolvimento do hemisfério norte e com a difusão de idéias e ações que caracterizavam o surgimento de novo paradigma sócio-cultural chamado de pós-modernidade. Tais mudanças também se fizeram sentir no campo religioso. É no bojo das reflexões a partir desse novo paradigma que posso assinalar a afinidade de compreensão da religião e do ensino religioso com o pensamento de P. Tillich.

Um evento de excepcional importância nas áreas de influência da Igreja Católica, foi a realização do Concílio Vaticano, de 1961-1966. Esta assembleia de todos os bispos católicos das cinco partes do mundo se propôs e procurou levar a efeito a renovação interior dessa

instituição duas vezes milenar e de dar nova configuração à sua missão no mundo, como serviço à sociedade humana, em fase de mudanças aceleradas e profundas. A Igreja se propôs estar atenta aos “sinais dos tempos”, isto é, às necessidades e possibilidades emergentes no contexto atual e de ser co-agente na história contemporânea, no sentido de uma maior humanização das atividades humanas, de valorização das culturas, de promoção do diálogo, do desenvolvimento integral de todos os povos e da construção de paz com base na justiça social. As outras confissões ocidentais também seguiram por um caminho de renovação.

Desde os anos de 1960, se iniciou um processo de aproximação, para não dizer de reconciliação, sobretudo no Ocidente, entre o profano e o religioso. Tal revisão de posicionamentos ocorreu, evidentemente, em meio a resistências, debates e afrontamentos, que ajudaram a iluminar o caminho a seguir sobre questões de entendimento e sobre dificuldades a superar. Assim, a religião ganhou foros de cidadania, sem caráter impositivo ou de privilégio, com espaço livremente obtido dentro do movimento mundial de afirmação dos direitos humanos, de conquista da autonomia política por numerosos países e de respeito à liberdade individual, da qual a liberdade religiosa é elemento integrante. Todo este processo de resignificação e reposicionamento se coaduna com as categorias básicas da fundamentação apresentadas mais adiante.

Tendo presente este contexto sócio-político-religioso-cultural, em nível de mundo e também de Brasil, cabe situar os *principais dispositivos legais* em nosso país e sua implementação prática referentes ao ensino religioso, desde a década de 1930 até o presente. É também oportuno recordar algumas *ações de relevância* concernentes ao ensino religioso, praticadas por entidades ligadas à educação, entre as quais se salientam os ‘Encontros Nacionais de Ensino Religioso’(ENERS), promovidos pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e as Assembléias e Seminários do Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER).

Quanto à legislação merecem ressaltar os seguintes tópicos:

1) Em primeiro lugar, o **caráter laico do Estado** republicano declarado pela Constituição de 1891. Esta laicidade estatal é invocada e tomada em referência, de forma clara ou subentendida, em todos os enunciados legais que se referem ao ensino oficial. Esta conotação laical, na conceituação mais difundida como visto acima, geralmente provocou discussões acaloradas quando se tratava de admissão ou exclusão do ensino religioso em instrumentos legais ou de introduzir alterações referentes ao mesmo. Os posicionamentos conflitantes, considerados construtivamente, exigiam estudos de aprofundamento dos tópicos em questão e articulações políticas para superação de impasses.

Quais poderiam ser os motivos dos desencontros relativos ao ensino religioso? Certamente teve peso relevante a argumentação dos que interpretavam a laicidade oficial de forma restritiva, segundo a qual o Estado moderno progressista é a-religioso, mantém-se neutro em questões religiosas, não privilegia e não se associa a nenhuma confissão e por isto não propõe o ensino religioso nas instituições por ele mantidas. Provavelmente houve quem considerasse a religião como coisa de pouca importância, não se justificando dar-lhe espaço no ensino. Certamente estava em jogo também o respeito à confissão religiosa de cada pessoa e a aplicação igualitária da liberdade religiosa para todas as denominações religiosas. Conhecem-se também posicionamentos aparentemente anti-religiosos, que, na verdade, denotavam serem antes de índole anticlerical.

Estas diversas asserções, à luz de uma desejável análise crítica, não se afigurariam como meras hipóteses. Não cabe aqui o aprofundamento deste enfoque crítico. O que elas evidenciam é que o ensino religioso tinha a ver com as igrejas (particularmente com a Igreja Católica, largamente majoritária no país). O ensino religioso era entendido como uma expressão de determinadas confissões. Nele ficava evidente a marca confessional.

2) O ensino religioso foi utilizado também como **argumento político-ideológico**, posto em destaque em plataformas e programas ou como objeto de debates e de contestação. Sob este enfoque, fez parte de acertos e articulações político-partidárias, transformou-se em material de manipulação nos jogos de poder entre governantes e próceres de diferentes tendências ideológicas e políticas, envolvendo também lideranças de denominações religiosas, especialmente os da Igreja Católica. Ficou notório, tal uso político da religião, com destaque ao ensino religioso, em momentos de mudanças de governo ou de golpes institucionais, como o foram a instauração da República e a ‘Revolução de 1930’ e anos subsequentes.

Na década de 30, o ensino religioso foi reintroduzido na legislação, durante o Governo Provisório de Getúlio Vargas, que buscava o apoio da Igreja. Em troca outorgou o Decreto Nº19.941, de 30/04/1931, firmado também por Francisco Campos, Ministro da Educação, dispondo sobre o ensino religioso nos cursos primário, secundário e normal. Alguns anos depois, no Rio Grande do Sul, houve entendimento semelhante entre lideranças de várias igrejas (com atuação destacada de Dom João Becker) e o Governo Estadual, presidido por Flores da Cunha, sendo publicado nesta circunstância, o Decreto Nº6024, de 22/07/1935, referente ao ensino religioso nas escolas públicas.

Depois do Estado Novo, a utilização política do ensino religioso passou a ser mais de índole ideológica, enfocando a questão da laicidade. As pressões políticas, referentes à educação religiosa escolar, concentraram-se mais no âmbito da legislação. Ainda hoje, no ano de 2005, existem diversas interpretações divergentes referente ao ensino religioso.

3) Pesquisas feitas sobre a prática do ensino religioso nas escolas revelam que, de forma habitual, até a década de 1970, o conteúdo e a metodologia eram de **índole catequística**. Os livros-texto eram predominantemente catecismos e histórias bíblicas. A partir dos anos 60 apareceram também publicações com nova metodologia, com atenção à psicologia e aos avanços didáticos em curso. A identificação da instrução religiosa como catecismo ou talvez

como catequese escolar confirmava, assim, o caráter doutrinário confessional do ensino religioso, o que dava a seus opositores um argumento de peso.

4) Nota-se, nos textos legais sobre o ensino religioso, uma reiterada atenção à **liberdade religiosa dos alunos e de suas famílias**, com o objetivo de assegurar-lhes liberdade de escolha diante do ensino religioso oferecido pela escola. Esta possibilidade de optar era expresso pelas cláusulas: “de acordo com a confissão religiosa da família”, “frequência facultativa”, “matricula facultativa”. Aliás esta orientação continua na Constituição de 1988. Esta advertência faz sentido enquanto o ensino religioso traz o caráter confessional.

5) Ao concluir as ponderações sobre aspectos legais referentes ao ensino religioso, cabe direcionar a reflexão sobre algo que pode parecer óbvio, perguntando: Por quê e para quê está o ensino religioso na lei? É-lhe atribuída uma **função educativa**? Qual poderá ser sua contribuição específica para a formação dos alunos? Dado seu caráter confessional, ao longo de sua constância na lei, seria seu objetivo limitado a proporcionar uma iniciação religiosa dentro dos parâmetros de determinados credos? Ou, torna-se ele um elemento integrante de toda formação e da formação como um todo?

Os textos legais maiores, a Constituição e a LDB, apresentam o ensino religioso como ‘disciplina’ escolar, a ser dado dentro do ‘horário normal’, concedendo-lhe espaço paritário ao de outros componentes curriculares. Qual terá sido a intencionalidade dos legisladores? Nos estudos e discussões durante as fases de elaboração dos textos, aparecem diversos elementos que sinalizam algo do contributo formativo do ensino religioso.

Durante a Primeira República e, sobretudo, em sua fase final, foi posto em destaque seu valor para a formação moral, dada a frouxidão das aulas de moral sem religião, oficialmente prescritas. Veja-se, por exemplo, a chamada de atenção feita pelo Presidente Artur Bernardes aos congressistas, em sua mensagem presidencial de 1925, sobre o *“descaso com que era tratada a educação moral e cívica, a partir da exclusão do ensino religioso das*

escolas, no início da República”.²⁰ Nesse mesmo período, próceres católicos, que propugnavam pela reintrodução do ensino religioso na legislação, ressaltavam a importância de uma sólida base religiosa para uma formação moral consistente.

Professores que deram aulas de religião em diversos períodos da República, consultados dentro de um projeto de pesquisa, são unânimes em afirmar a importância do ensino religioso para a formação integral dos alunos. Consideram-no como elemento essencial, fundamental e prioritário. Para eles esta dimensão formativa do ensino religioso prevalece sobre o fato de ele ser ou não ser um espaço cedido às igrejas para a formação doutrinal.²¹ Este posicionamento sobre o valor imprescindível da educação religiosa fica clarificado pela argumentação no cerne deste trabalho.

Merece ainda destaque a intervenção do pensador gaúcho Adroaldo Mesquita da Costa, durante as Constituintes de 1934 e 1946, argumentando em favor do ensino religioso. Contrariamente ao que outros pensavam, sua concepção de ensino religioso não extrapolava o âmbito educacional próprio da escola e tampouco se inseria necessariamente na relação Estado-Igreja. Para ele, a instrução religiosa é um elemento indispensável de formação completa dos alunos. Ele afirmava *“não haver educação sólida e verdadeira sem instrução religiosa, não haver moralidade sem religião.[...] De acordo com a orientação dos pedagogos, dignos desse nome, dos estadistas e sociólogos de mérito, afirmamos só ser possível a educação como obra essencialmente religiosa”*.²² Este pensamento de A.M.da Costa marca significativamente a evolução da compreensão do ensino religioso, no sentido de ele constituir parte integrante da educação.

²⁰ BAÍA HORTA, in RUEDELL,P. Evolução do Ensino Religioso nas Escolas Oficiais do Rio Grande do Sul. Dissertação – UNISINOS, 1999, p.120

²¹ RUEDELL, Pedro. Evolução do Ensino Religioso nas Escolas Oficiais do Rio Grande do Sul. Dissertação – UNISINOS, 1999,ps. 131; 161; 219; 251.

²² ANAIS do Congresso Nacional. Constituinte de 1946, 84ª sessão, 14/06/1946, p.33-34.

Estes exemplos, e outros não citados, deixam perceber que o ensino religioso era então entendido como algo diferente e estranho dentro do conjunto das demais disciplinas escolares. As alusões ao seu contributo para a formação completa do cidadão eram ocasionais ou partiam de vozes isoladas. Será a partir da intensificação das mudanças sócio-culturais dos anos sessenta e do movimento de renovação eclesial da Igreja Católica, com o Concílio Vaticano II, que o ensino religioso, pela reflexão e pela prática, passará por um processo de ser adaptado à realidade escolar, fazendo da escola seu habitat normal. Cabe, pois, agora, elucidar a contribuição da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) para esta nova conceituação do ensino religioso.

Os programas de renovação da Igreja Católica no Brasil, organizados pela CNBB, a partir da década de 1960, seguindo a inspiração do Concílio Vaticano II, também contemplavam sua presença e atuação no campo da educação, especialmente através do ensino religioso. Este, então, ainda conservava o caráter confessional e, por isto, seguia a orientação das denominações religiosas. Tillich já refletira sobre as mudanças científico-culturais na sociedade, que afetavam as expressões religiosas em geral, antes de 1960, precedendo à revisão católica do Vaticano II.

Convém lembrar, antes de seguir por esta reflexão, que:

- a) A CNBB tinha por base de sua constituição o princípio da colegialidade episcopal, dentro da visão eclesiológica da Igreja como povo de Deus, e se organizou em nível nacional e por regiões em vista de uma ação conjunta mais eficaz, sem prejuízo da autonomia e da autoridade de cada bispo em sua diocese. Muniu-se de recursos humanos, criou organismos e serviços, elaborou e executou planos e projetos devidamente articulados. Fora o Papa João XXIII, em reiterada solicitação, na fase preparatória do Concílio Vaticano II, quem levou os bispos

brasileiros a elaborar o assim chamado ‘Plano de Emergência’, situando a ação da Igreja no contexto socio-econômico-político do país e do mundo. Seguiram-se depois outros planos.

- b) A Presidência e o Secretariado da CNBB, exercendo uma coordenação ativadora, visavam à mudança interna da Igreja, seu retorno ao Evangelho e à vivência do mesmo no contexto atual, com atenção aos ‘sinais dos tempos’. Isto significava mudança de mentalidade e de atitudes, novos critérios de escolhas e de decisões referentes à ação evangelizadora própria da Igreja e à sua presença no mundo.

Tendo presente este impulso renovador da Igreja Católica no Brasil, podemos compreender e situar melhor sua contribuição específica para o ensino religioso, enfocando-a sob tríplice aspecto: avaliação e reflexão, busca de novos caminhos e participação no processo de redemocratização do país, por ensejo da elaboração da Constituição e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Criou para isto instrumental apropriado: o Secretariado Nacional de Ensino Religioso (SNER), um Grupo Tarefa específico que se converteu no GREERE (Grupo de Reflexão do Ensino Religioso) e os Encontros Nacionais de Ensino Religioso (ENERs). Dessa tríplice atividade pode-se reter que, o Secretariado Nacional de Ensino Religioso procedeu a um levantamento e a uma análise do ensino religioso nas escolas públicas, nomeando para isto o grupo tarefa acima mencionado. O resultado saiu publicado no documento nº 49, da Coleção de Estudos da CNBB, com o título *O Ensino Religioso*.²³ Os estudos feitos então passaram a considerar o ensino religioso não tanto a partir das denominações religiosas como doutrinação, mas antes como um componente escolar e como elemento de educação. Foi o início de uma virada importante.

Este estudo sob novo enfoque foi levado adiante e ganhou corpo, de modo a se lhe procurar também uma fundamentação diferente da teológica. Assim, passou-se a considerar,

²³ CNBB. *O Ensino Religioso*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. [Col. Estudos de CNBB, n. 49].

como fonte e base do ensino religioso, a tendência ou dimensão religiosa do ser humano, que necessita de desenvolvimento.²⁴ Vários fatores contribuíram para este novo direcionamento da reflexão, levando a considerar o ensino religioso como elemento precipuamente escolar, com base antropológica:

- 1) Existia a dificuldade e mesmo impossibilidade prática de se efetuar o ensino religioso confessional na escola oficial (e mesmo na particular), na qual se verificava um crescente pluralismo religioso, sem causar afronta à liberdade religiosa ou falta de respeito a alunos de religião diferente da do ensino dado. Assim é que, em novembro de 1989, por ensejo da 23ª reunião do Conselho Permanente da CNBB, o Setor de Ensino Religioso deste organismo apresentou uma nota, intitulada ‘Confessionalidade e o Ensino Religioso’, descrevendo a problemática ligada a esse caráter confessional.²⁵ Dois anos depois, Dom Vital Wilderink, bispo responsável pelo ensino religioso da CNBB, punha em evidência o “*caráter questionador e conflitivo* dessa problemática e acentuava a necessidade de *definir, com maior lucidez, a identidade, a pedagogia e a didática do mesmo ensino no contexto da nossa realidade*”.²⁶
- 2) Contribuíram também para um estudo mais acurado da problemática do ensino religioso e para a compreensão de sua finalidade claramente educativa, as inevitáveis controvérsias que o ensino religioso suscitava nos momentos de elaboração de leis de ensino que também contemplasse a educação religiosa. Isto já esteve presente na Constituinte de 1934 e 1945/46, na tessitura da LDB de 1961 e, mais recentemente,

²⁴ CNBB. *Educação Religiosa nas Escolas*. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977, p.233-234. [Col. Estudos da CNBB, n.14].

²⁵ CNBB/REGIONAL SUL 3. *Texto Referencial para o Ensino Religioso Escolar*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 127.

²⁶ In: REVISTA DE CATEQUESE: Publicação trimestral. São Paulo: Instituto Teológico Pio XI, abr./jun., 1992, p. 3.

na Constituinte de 1988 e LDB de 1996. Além de boa dose ideológica e de radicalizações sem suficiente fundamentação, por ambas as partes conflitantes, havia também argumentos válidos da parte dos que se opunham ao ensino religioso confessional. Estes desafios não provocaram descrédito ou desânimo em relação ao ensino religioso, antes, motivaram um aprofundamento da questão, que foi feito em forma processual. Os Encontros Nacionais de Ensino Religioso (ENERS) e o Grupo de Reflexão do Ensino Religioso (GRERE), ambos ligados a CNBB, desempenharam uma função capital. Os ENERS eram levados a efeito cada dois a três anos, desde 1974. Deles participavam os coordenadores estaduais de ensino religioso das Secretarias Estaduais de Educação e os coordenadores de ensino religioso dos Regionais da CNBB, procedentes de todo Brasil.

Neste processo dialético, cabe salientar alguns momentos especialmente significativos:

1) Na Constituinte de 1987-88 foi apresentada uma emenda popular pró-ensino religioso, com 68.000 assinaturas, com os seguintes termos: *“A Educação Religiosa será mantida pelo Estado no ensino de 1º e 2º graus, como elemento integrante da oferta curricular, respeitando a pluralidade cultural e a liberdade religiosa”*.²⁷ 2) Durante o longo percurso de elaboração da atual LDB, (Lei Nº 9.394/96), o ensino religioso foi objeto de muito estudo e acalorados debates.²⁸

Entrou em cena, enquanto isto, outro organismo de muita relevância: o FONAPER, instalado a 26 de setembro de 1995, em Florianópolis, por ensejo da comemoração dos 25 anos do Conselho de Igrejas para a Educação Religiosa (CIER), em Santa Catarina. Segundo a Carta de Princípios, então aprovada, esta nova organização se apresenta como um *“espaço*

²⁷ FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Ensino Religioso no Brasil: tendências, conquistas, perspectivas. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 79.

²⁸ Ver detalhes em CARON, Lurdes (org.). O ensino religioso na nova LDB. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 16.

aberto para refletir e propor encaminhamentos pertinentes ao Ensino Religioso, sem discriminação de qualquer natureza, e como espaço pedagógico, centrado no atendimento ao direito do educando de ter garantida a educação de sua busca do Transcendente”. Durante seus dez anos de existência, vem buscando acompanhar e subsidiar os professores deste componente curricular, organizando encontros, seminários e cursos, publicando textos e atuando junto a organismos oficiais de ensino.²⁹

Convém salientar ainda que, com os ENERs e o GRERE sob o acompanhamento ativo do Setor de Ensino Religioso da CNBB, e ainda com a contribuição da AEC e, depois, com o novo dinamismo do FONAPER, ficou articulado um movimento pró-ensino religioso, que influiu junto ao poder legislativo e executivo, em nível nacional e também nos estados.

Esta arregimentação foi particularmente decisiva para a modificação do art. 33 da LDB, em sua primeira versão, publicada em dezembro de 1996. O teor deste artigo tinha sido fruto de um acerto entre apoiadores e opositores após longas negociações, mas no qual, com o recurso a uma manobra regimental, foi introduzida a cláusula ‘sem ônus para os cofres públicos’, inviabilizando praticamente sua aplicação. Graças à mobilização nacional e, sobretudo, graças ao aproveitamento da reflexão em andamento nos ENERs e no FONAPER, foi possível ao presidente da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados, Pe. Roque Zimmermann, introduzir nas duas casas do Congresso Nacional e fazer aprovar, quase sem resistência, a Lei Nº 475, como texto substitutivo do art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e que foi homologada pelo Presidente da República a 25/07/1997. O art.33, modificado por esta lei, fica com o seguinte teor:

Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de

²⁹ O FONAPER tem sua sede jurídica em São Paulo. A secretaria está em Blumenau, SC:Caixa Postal 4514. CEP:89052-970.

ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

§1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Estes dispositivos legais dão nova conceituação ao ensino religioso. Podemos assinalar-lhe as principais características, algumas claramente expressas na lei e outras, subentendidas:

- O ER é “*parte integrante da formação básica do cidadão*”. Constitui elemento insubstituível de educação e desenvolvimento pleno da pessoa humana e de construção de uma sociedade justa e solidária.
- O ER é “*disciplina do currículo escolar*”, conforme o prescreve a Constituição Federal, que enfatiza tratar-se de uma “*disciplina dos horários normais das escolas públicas*” (Art. 210, §1º). Como tal, insere-se no sistema de ensino e na escola. Seu lugar próprio é a escola. Está sujeito à organização, à didática e a outras características e exigências escolares.
- O ER é ministrado com “*respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil*”. São-lhe “*vedadas quaisquer formas de proselitismo*”. Por isto, não é catequese ou doutrinação de determinada denominação religiosa. Não se reveste mais de caráter confessional, como vinha sendo desde sua implantação no Brasil.
- Os sistemas de ensino são os gestores do ER na respectiva rede escolar e não mais as autoridades religiosas. A eles cabe a responsabilidade de regulamentar os procedimentos para definir os conteúdos do ER. Para isto, “*ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas*”.

- Os sistemas de ensino também “*estabelecerão normas para a habilitação e admissão de professores*” de ER. O conjunto das disposições da Lei N°9.394/96, com referência à formação de profissionais da educação, também se aplica à preparação e habilitação dos professores de ensino religioso, a ser feita em nível superior, como norma geral.

Tendo presente estas características, percebe-se facilmente que se trata de um *novo* ensino religioso. Dirigindo o olhar para o lado externo, percebe-se que ele passa do domínio das confissões religiosas para a área administrativa dos sistemas de ensino e, conseqüentemente, deixa de ser uma presença das denominações religiosas na escola. Além de ser componente curricular e tendo seu caráter formativo claramente reconhecido, numa linha de coerência, ele se insere plenamente no ambiente escolar. Considerando seu lado interno e refletindo sobre os elementos que o constituem, em decorrência do novo teor do artigo 33, deduzimos que sua fundamentação e seu conteúdo não se referem mais de forma preferencial ao saber teológico, mas, sim, ao saber antropológico e às expressões culturais portadoras de religiosidade. Não é mais, e sobretudo não o é prioritariamente, uma iniciação e formação de adeptos de determinada igreja, mas, sim, um elemento indispensável de formação integral dos alunos. É oferecido indistintamente a todos, sem discriminação alguma de qualquer natureza.³⁰

O relator da Lei N°9 475/97, Padre Roque ZIMMERMANN, assim assinala a novidade:

Pela primeira vez no Brasil se criam oportunidades de sistematizar o ensino religioso como disciplina escolar que não seja doutrinação religiosa e nem se confunda com o ensino de uma ou mais religiões. Tem como objeto a compreensão da busca do transcendente e do sentido da vida, que dão critérios e segurança ao exercício responsável de valores universais, base da cidadania. Este processo antecede qualquer opção por uma religião.³¹

³⁰ RUEDELL, Pedro. Evolução do Ensino Religioso nas escolas oficiais do Rio Grande do Sul. Dissertação – UNISINOS, jun. 1999, p. 283.

³¹ ZIMMERMANN, Padre Roque. Ensino religioso: uma grande mudança. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1998, p. 9.

O mesmo relator, na sua intervenção, quis prevenir que se tenha deste ensino religioso uma compreensão limitada, reduzindo-o à mera transmissão de normas de conduta. Mas, muito mais que isso, segundo ele, trata-se de oferecer ao estudante condições de descobrir e desenvolver o que há de mais profundo e necessário a sua existência em nível pessoal e social. Assim, pelo ensino religioso, se visa proporcionar oportunidades

para que o estudante descubra o sentido mais profundo da existência; encontre caminhos e objetivos adequados para sua realização; e valores que lhe norteiem o sentido pleno da própria vida. [...] Trata-se de oferecer ao educando a possibilidade de perceber a transcendência da sua existência e de como isso confere nova dimensão ao seu ser, nele imprimindo uma marca diferenciada para a construção de uma sociedade mais justa, centrada na solidariedade, na defesa e na promoção integral da vida.³²

Esta acepção de ensino religioso está ainda em processo de ser devidamente compreendida e de receber a correspondente aplicação. É oportuno lembrar aqui a similaridade desta concepção com o ensaio desenvolvido no capítulo seguinte.

Outra documentação oficial merece destaque. Trata-se do Parecer da CEB N°04, de 29 de janeiro de 1998, homologado pelo Sr. Ministro da Educação e do Desporto em 27 de março de 1998, e da Resolução N°02, de 7 de abril de 1998, da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, publicada em 15 de abril de 1998, que instituem as Diretrizes Curriculares para o Ensino Fundamental. Na relação das áreas de conhecimento a constarem nas propostas curriculares das escolas, também consta a *Educação religiosa (na forma do art. 33 da LDB)*.³³ Esta área de conhecimento se constitui em disciplina escolar como ensino religioso e como campo de pesquisa nas instituições de ensino superior.

Se a Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CEB/CNE), ao interpretar as leis, definiu o ensino religioso como área de conhecimento a constar nos planos

³² ZIMMERMANN, Padre Roque. Ensino religioso: uma grande mudança. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1998, p. 9.

³³ CEB/CNE, Resolução N°02/98, item IV, b), publicada no D.O.U. de 15/4/98-Seção I- p. 31.

de estudo da educação básica, um procedimento similar não ocorreu na Câmara de Educação Superior deste mesmo Conselho (CES/CNE), que se posicionou desfavoravelmente à formação de docentes desta área por cursos de licenciatura. As considerações dos relatores se atêm a uma compreensão tradicional de ensino religioso, como algo próprio das confissões religiosas, e revelam um manifesto desconhecimento do artigo 33 da LDB, reformulado pela Lei Nº9 475/97. Deixam, entretanto, bem claro que sabem da existência dessa lei, pois recorrem a seus dois parágrafos para remeter esta questão aos sistemas de ensino. Ao mesmo tempo, ignoram o caput, no qual, justamente, se encontram os elementos renovadores.³⁴

Bastaria, como exemplificação, os posicionamentos destas duas Câmaras do CNE para evidenciar que o ensino religioso, em sua nova acepção, está longe de ser devidamente compreendido e aceito como tal. Diante disto, cabe perguntar: Qual é a consistência dessa nova conceituação? Quais, seus fundamentos? Pode-se sustentar que o teor do art. 33 da LDB reformulado expressa um *novo* ensino religioso? De fato, não há consenso quanto ao sentido exato do texto e, sobretudo, ele ainda é desconhecido, talvez dito melhor, não é ainda estudado, na maioria das instituições de ensino superior.³⁵ É um texto provocador que requer estudos e aprofundamentos.

Para uma melhor compreensão e para estabelecer linhas de aplicação do ‘novo’ ensino religioso, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) elaborou, em encontros nacionais e com a ajuda de especialistas, os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER). E, tendo como tema a ‘Capacitação Profissional para o Ensino Religioso’, promoveu oito seminários nacionais, com a participação de professores

³⁴ CONSELHO Nacional de Educação – Parecer Nº CP 97/99, aprovado em 06/04/99, sendo relatora Eunice R. Durham e co-relatores: Lauro Ribas Zimmer, Jacques Velloso e José Carlos Almeida da Silva. O Parecer foi homologado em 14/5/99 e publicado no D.O.U. em 18/5/99, Seção 1. p. 11.

³⁵ Contatos, por telefone, com as instituições de ensino superior do Rio Grande do Sul, levados a efeito nos meses de março e abril de 2003, para fazer um convite de participação num seminário para docentes universitários, revelaram que o ensino religioso, em sua nova acepção ainda é bastante desconhecido.

universitários,³⁶ e um congresso internacional, centrado sobre Psicologia da Religião, em parceria com a UNISINOS. Estes eventos culturais contribuíram significativamente para a efetivação desta disciplina em salas de aula e, de modo especial, para a preparação de professores. Com o esforço conjugado de muitos, foram elaboradas as “Diretrizes Curriculares dos Cursos Superiores na Área do Ensino Religioso”. Nesta perspectiva, foram definidas cinco áreas de conhecimento: Fundamentos epistemológicos do ensino religioso, Culturas e Tradições religiosas, Teologias, Textos Sagrados- Orais e Escritos e Ethos.

O Ensino religioso acima delineado, com base sobretudo antropológica e conteúdo precipuamente cultural, constitui uma área de saber ainda em fase de construção. A **literatura existente** que dela trata especificamente é muito reduzida. Além da reflexão nos seminários apenas lembrados e de estudos por parte de docentes universitários que lecionam em cursos de formação de professores para o ensino religioso, poderíamos elencar os títulos da coleção “Ensino Religioso – Fundamentos” da Editora Vozes e uma série de livros do FONAPER, alguns publicados outros em prelo, redigidos por professores acadêmicos e que abordam aspectos bastante centrais. A revista “Diálogo” das Paulinas é uma excelente propagadora desse ensino religioso atual, destinada a professores e estudiosos e é de bom nível.

³⁶ **FONAPER:** Seminários sobre Capacitação de Professores de Ensino Religioso - **1º Seminário:** 26 pessoas de 22 Universidades, em 20/5/97, em São Paulo-SP. Objetivo: discutir e encaminhar sistematicamente a formação do Profissional de Ensino Religioso. **2º Seminário:** em Brasília-DF, nos dias 4 a 7 de agosto de 1997, 119 pessoas de 19 Universidades. Tema específico: Processo de habilitação dos professores do Ensino Religioso e assuntos correlatos. **3º Seminário:** 127 participantes de 29 Universidades, dias 27 a 29/10/1997, em Curitiba-PR. Assunto: Encaminhamento das áreas temáticas de capacitação do profissional do Ensino Religioso. **4º Seminário:** 67 pessoas, em Blumenau-SC, no Campus da FURB, de 10 e 11 de novembro de 1998. Objetivo: discutir e encaminhar a implementação das áreas temáticas do Ensino Religioso: Teologia Comparada; Texto Orais e Escritos Sagrados; Fundamentos Pedagógicos do Ensino Religioso (pedagogia, didática, metodologia). **5º Seminário:** 150 participantes, em Teresina-PI, de 16 a 18/03/1999. Objetivo: discutir e encaminhar a implementação da área temática: Culturas e Tradições Religiosas". **6º Seminário:** 16 e 17 de maio de 2000, em Santos/SP, em parceria com a Universidade Católica de Santos. **7º Seminário:** dias 15 e 16 de maio de 2001, na PUCPR, participantes de 15 regiões do país, presença de autoridades de ensino do Paraná e do CNE/CEB na pessoa do Professor Aparecido Cordão. Objetivo: discutir as políticas de formação docente para o Ensino Religioso na realidade brasileira e as diretrizes para a formação de professores de educação básica e Ensino Religioso. Relatos de experiências. **8º Seminário:** dias 24 a 26 de setembro de 2003, em Maceió (AL), com participantes de 25 estados de nosso país. Temática central: O Ensino Religioso uma área de conhecimento para a formação do cidadão, sob os enfoques de: Epistemologia, Legislação e Estrutura de Capacitação docente. Houve também a participação do Prof. Dr. Francisco Aparecido Cordão do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica. Fonte: Secretaria do FONAPER -Relatórios dos Seminários.

As áreas de saber afins, onde o ensino religioso busca elementos para sua própria área, possuem uma grande riqueza de estudos e publicações. É imensa a bibliografia que trata da Religião em seus mais variados aspectos. Na Sociologia, há muitas obras enfocando a religião. O mesmo se pode dizer da Psicologia. A Etnografia contém vasta fonte de informações de índole religiosa. Também a História e a Geografia dispõem de valiosos elementos para a área do ensino religioso. A Filosofia, de modo especial, oferece argumentação sobre esta questão. A nova Física, junto com a Astronomia e a Microbiologia conduzem a um inusitado filão religioso. Os cientistas da religião se projetam dentro do cenário de saberes interligados. A Ética encontra uma refontização de seus princípios no Éthos originante, quando as crenças faziam parte do cotidiano. Os psicólogos de maior profundidade não deixam de reconhecer a existência do sagrado na realidade humana. Mais adiante tratarei das expressões religiosas nas culturas.³⁷

Resumindo: a área de saber do ensino religioso, enquanto nela se enfoca especificamente o aspecto religioso, pode dispor de elementos já bem elaborados em variados campos de saber. Mas quando se trata de considerar, de forma global e integrada, os componentes desta área, isto é, a religião (ou religiosidade, termo mais difundida aqui no Brasil) e suas expressões culturais voltadas para a educação, então a literatura é bem incipiente.

³⁷ De relance, apresento breve elenco de autores dessas áreas afins (conferir a bibliografia no final). Pensadores, com *enfoques filosóficos* da religião: M.Heidegger, 1991; G.W.F.Hegel, 2003; F.Schleiermacher, 2000; J.Mannes, sobre São Boaventura, 2002; W. Paden, diversas abordagens, 2001. No campo da *ciência da religião* e da *fenomenologia religiosa*: G. van der Leeuw, 1933; M. Eliade, 2001 e 2002; R.Otto, Das Heilige, 25. ed.; M.Meslin, 1992; A.Torres Queiruga, 2003; R.Alves, 1988 e 1992. *Abordagens psicológicas*: S. Freud, 1987; C.G.Jung, 1995; V.Frankl, 1992; C.Taylor, 1997; H-J. Fraas, 1997. *Sociologia religiosa*: M.Weber, 2004; E. Durkheim, 2000; S.Martelli, 1995; J.Bittencourt F., 2003; D.Ribeiro, 2004; F.Teixeira, 2003. *Nova Física*: H. Maturana e F.Varela, 1997; J. Guitton, G. Bogdanow e I. Bogdanow, 2000; F.Capra, 2003 e 2004. *Princípios éticos*: M.Vidal, 2000; B.Häring, 1999; A. R. Santos, 1997; N. Agostini, 2002; L. Boff, 2003. *Contribuições teológicas*: K. Rahner, 1989; E. Schillebeeckx, 1994; D. Edwards, 1995; J.B.Libânio, 1990; Comissão Teológica Internacional, 1997. *Cultura e religião – Antropologia cultural*: E.Cassirer, 2001; C.Geertz, 1998; D. Harvey, 1993; S. Hall, 1997.

De fato, uma coisa é conhecer os mais variados aspectos religiosos na história humana do passado e do presente, com sua riqueza patrimonial e as deploráveis ambigüidades e degenerescências religiosas, apresentadas segundo a finalidade e metodologia próprias da respectiva área de saber. Com esta visão objetivante, o fenômeno religioso pode ser estudado por diversas ciências, tais como sociologia, etnografia, psicologia, geografia, história e outras, ficando seus resultados confinados e disponíveis no respectivo campo, sem, contudo, terem sido refletidos e estruturados para fins educativos ou sem uma seleção de temas que poderiam também fazer parte da área de saber do ensino religioso.

Outra coisa é enfocar o fenômeno religioso enquanto experiência religiosa de pessoas inseridas num processo de educação. Neste caso, podem os participantes auscultar, no seu íntimo, intencionalidades, motivações e desejos profundos, discernindo neles um dinamismo que emana de uma fonte interior. Esta realidade profunda do ser humano é a dimensão religiosa, que se expressa e se apresenta sob variadas formas culturais. Esta interioridade não pode ser descuidada e muito menos esquecida no cultivo da personalidade humana. Nesta perspectiva de educação, associa-se a experiência religiosa em curso ao vasto patrimônio cultural-religioso da humanidade, integrando e direcionando tudo para o desenvolvimento individual e social.

Com a pesquisa e estudo destas duas vertentes, a experiencial e a científica enquanto dirigidas e organizadas para a educação, está sendo construída a nova área de saber do ensino religioso. Os conhecimentos religiosos de procedência científica, quando abertos e integrados à realidade viva da experiência religiosa que emerge da dimensão religiosa do ser humano, extrapolam seu restrito confinamento científico e contribuem, sob forma nova, para a educação.

3 ENSAIO DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICO-CULTURAL DA RELIGIÃO

No início dos anos sessenta do século XX, Paul TILLICH fez uma análise da situação do homem de então na sociedade moderna, com especial atenção à religião. Ao contextualizar seu pensamento, referiu-se a duas manifestações aparentemente opostas: o despertar generalizado de interesse por questões religiosas e, simultaneamente, um esvaziamento dos símbolos religiosos tradicionais ligados às religiões históricas do Ocidente. Procurando responder ao questionamento de tais expressões, fez a seguinte afirmação: “*O elemento decisivo na situação atual do homem ocidental é a perda da dimensão de profundidade*”.³⁸

A ‘dimensão de profundidade’ é uma metáfora que, quando aplicada à carência ou perda de vida espiritual como nesta citação, significa que o homem não pergunta mais sobre o sentido da vida, não está disposto a perguntar-se seriamente sobre sua origem e destinação e nem de ouvir falar sobre tais questões de profundidade existencial. Na acepção positiva, ‘dimensão de profundidade’ no ser humano se refere à dimensão religiosa. *Ser religioso significa perguntar-se de modo apaixonado pelo sentido da vida e estar aberto à resposta, ainda que nos abale profundamente*”.³⁹ A religião como dimensão de profundidade é “*o ser do homem e da mulher enquanto comprometidos com o sentido da vida e da existência como*

³⁸ TILLICH, Paul. Die verlorene Dimension: Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag H., 1962, p. 8.

³⁹ Id. Ibid. p. 8.

tal”.⁴⁰ É tarefa da educação desenvolver esta realidade espiritual profunda, ajudando os humanos a orientar sua vida para aquilo que os realize de maneira duradoura, dando resposta aos desejos que brotam de seu íntimo e se efetuam no encontro de amor.

Com esta compreensão de dimensão de profundidade, *“Religião consiste em alguém ser tocado ou possuído por algo que lhe concerne de modo incondicionado”*.⁴¹ Muitos homens, segundo isto, são religiosos porque se sentem tocados por algo de maneira incondicional e levam a sério o sentido de sua vida, ainda que vivam afastados de toda institucionalização religiosa, por considerarem que aquilo que os toca profundamente não podem expressá-lo nessas instituições. A ânsia de profundidade, diante de estruturas religiosas inadequadas, pode estar na origem de movimentos de reviviscência religiosa, significando tentativas de recuperar o que foi perdido pelas instituições religiosas tradicionais. Cabe aqui insistência de Tillich: *“Se queremos compreender a situação do homem atual, devemos partir da religião na sua compreensão essencial e não de uma religião [institucional] específica, e nem mesmo do cristianismo”*.⁴² Ao mesmo tempo, importa considerar o contexto cultural e discernir nele expressões de religiosidade claramente manifestas, ainda que de forma ambígua, ou estão ocultas sob roupagem profana.

A perda de profundidade pode estar ligada ao modo como o homem se relaciona com o mundo e consigo mesmo. O fato de ele submeter o mundo pela ciência e técnica gera na sociedade industrial e pós-industrial uma pressão de avançar em direção horizontal. A vida humana não se desenvolve mais na dimensão da profundidade, mas na da horizontalidade. Nesta direção, pelos contínuos avanços e conquistas, os limites humanos parecem desaparecer e beirar o infinito. No seu caminhar pelo tempo e espaço, impelido pela pressão

⁴⁰ TILLICH, Paul. Die verlorene Dimension: Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag H., 1962, p. 9.

⁴¹ TILLICH, Paul. Die Frage nach dem Unbedingten. Gesammelte Werke, Band V. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 22.

de progresso, o homem transforma o mundo ao redor de si em utilidades e ferramentas. Esta transformação atinge a ele mesmo, convertendo-se ele próprio em ferramenta, sem saber para que serve esta ferramenta. Um exemplo desta falta de profundidade ocorre na vida cotidiana, em que cada instante é preenchido por algo a fazer, a dizer, a ver ou a ser planejado. Nesta situação, o homem não pode experimentar sua própria dimensão profunda, a não ser que pare para pensar em si mesmo. *“Somente ao deixar de lado o cuidado pelo momento seguinte, pode o homem vivenciar plenamente o momento presente, quando, então, desperta nele a pergunta pelo sentido da vida. Mas enquanto ele não retirar de si a preocupação pelo provisório e fugaz, o cuidado pelo eterno não terá nele vez. Aqui está o motivo mais profundo da perda da dimensão de profundidade em nosso tempo”*.⁴³

O pensamento de Tillich, do qual coloquei alguns aspectos aqui como ponto de partida, me serve de referência principal durante a elaboração da fundamentação, centrada sobre a religião. Como o título já indica, desenvolvo minha pesquisa sob o enfoque antropológico e cultural, dentro de uma compreensão de autopoiese. Tal perspectiva abrange toda realidade cósmica e biológica, incluindo, evidentemente também a humana. Situando-me numa antropologia fundamental, em suas diversas vertentes psicológico-social e filosófico-teológico, privilegio o enfoque cultural enquanto expressão de criações humanas e de explicitação do implícito. Esta abordagem, de tendência teonômica, não se desenvolve num círculo fechado sobre si mesmo, mas tende a transcender para além das contingências de todo o existente, o que justamente constitui o caráter religioso de toda cultura. Assim, religião e cultura são indissociáveis. Visando, porém, a maior clareza para o significado que lhes atribuo, abordo primeiramente ambos os termos de forma sucessiva e bastante breve. Depois, no corpo do trabalho, procuro conduzir a reflexão de forma a integrar os dois aspectos,

⁴² TILLICH, Paul. Die verlorene Dimension: Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag H., 1962,. 8-9. Observação: o adjetivo [institucional], que não está no original, consta aqui para uma melhor compreensão do pensamento do autor.

mantendo-os, contudo, distintos, interdependentes e correlacionados em dois pólos. Assim, na primeira parte, trato da religião em sua fonte de emergência no profundo do ser humano, do qual é elemento constitutivo essencial. Em seguida, depois de conceituar cultura, ocupo-me das duas partes inseparavelmente relacionadas, na busca de elementos que justifiquem e dêem consistência a uma educação que atenda ao pleno desenvolvimento de homens e mulheres, incluindo a dimensão religiosa.

3.1 Dimensão religiosa do ser humano

O profundo do ser humano é a dimensão religiosa, com a qual sintonizamos quando algo nos toca incondicionalmente. Para nos ajudar a compreender esta realidade profunda, Tillich escreve: *“Como todos os seres vivos, o homem se preocupa com muitas coisas; sobretudo com coisas necessárias como alimento e moradia. Mas à diferença de outros seres vivos, o homem também tem preocupações espirituais, isto é, estéticas, sociais, políticas e cognitivas”*⁴⁴ Algumas destas preocupações podem ser urgentes e imprescindíveis, tornando-se insistentemente apelativas, significando para as pessoas envolvidas algo de *suprema concernência*. Outras, em sentido contrário, podem ser suscitadas por interesses de terceiros e por jogos de poder, não correspondendo a reais necessidades. Assim, a absolutização do mercado, a busca obsessiva de projeção pessoal, a ostentação desmedida e opressiva de poder podem denotar manipulação do filão religioso e desvirtuamento de sua energia latente no ser humano. Com isto quero evidenciar, de saída, a complexidade do campo religioso e a ambigüidade que nele se verifica.

Proponho-me refletir sobre o religioso como elemento constitutivo do ser humano. Faço-o com diferentes ênfases e olhares que se complementam unitariamente. Considero a

⁴³TILLICH. Die verlorene Dimension, p. 10-12.

⁴⁴ TILLICH, Paul. Dinâmica da Fé. Trad. de Walter O. Schlupp. 5.ed. São Leopoldo,RS: Ed. Sinodal,1996, p. 5.

dimensão religiosa como aquilo que é mais profundo e basilar na multidimensionalidade da vida.

1) A religião como experiência do sagrado na profundidade e totalidade do ser humano e que perpassa a história dos homens.

Imerso na vida e com os pés na realidade concreta, Tillich valoriza a experiência⁴⁵ no desenvolvimento de sua reflexão, mantendo abertura a diversos campos de saber, aos quais recorre integrando-os em sua argumentação. É especialmente como filósofo e teólogo que articula seu discurso. Parte do pressuposto teológico de que existe um *encontro especial com a realidade*, ou melhor, um modo especial com que a realidade nos toca, que chamamos de ‘religioso’. Este toque especial no encontro religioso com a realidade se dá na profundidade do ser humano como sendo algo de derradeiro valor ou de *suprema concernência* (‘*letztgültiges Anliegen*’). O que há de primordial e fundamental na tomada de consciência do *religioso* nesta realidade, é a consciência de que *algo me toca de modo incondicionado*.⁴⁶

Este toque especial no contato com a realidade pode ser considerado sob *dupla perspectiva*. De forma *objetiva*, como a de um *filósofo da religião*, que reconhece neste encontro religioso um acontecimento entre outros. Descreve-o como algo que pode tocar as pessoas de modo absoluto, descobre nele um impulso que, na história das religiões, transparece em quase todas as representações de formas, símbolos e práticas de índole religiosa. Enquanto filósofo, os fatos religiosos não o tocam pessoalmente. A segunda

⁴⁵ Para Tillich é importante distinguir os diversos modos de se compreender a *experiência*, do ponto de vista teológico. Segundo ele, alguns teólogos a compreendem como experiência humana comum, a partir da qual, por via dedutiva (Schlussfolgerung), pretendem alcançar o objeto da religião. Para outros, ela significa a experiência religiosa da humanidade e procuram compreendê-la por empatia (Einfühlung). Às vezes, também se trata da experiência religiosa do próprio teólogo e do grupo ao qual pertence e esta experiência lhe fornece o conteúdo para uma teologia ‘empírica’. Em outros casos considera-se a experiência como intuição ontológica (Korrelationen p.19).

⁴⁶ TILLICH, Paul. *Korrelationen: Die Antworten der Religion auf die Fragen der Zeit* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975, p.20-21.

perspectiva de contemplação é *subjetiva*, como a de um *teólogo* que, ao interpretar o fenômeno religioso como derradeiro valor, envolve-se existencialmente e sente também este toque especial do religioso. Assim, o fenômeno religioso analisado vem a ser para ele uma experiência do incondicionado como algo que lhe diz respeito como supremo valor.⁴⁷

Para Mircea ELIADE, o sagrado manifesta-se não apenas *nas* coisas cotidianas, mas *através* das coisas cotidianas. Na hierofania (irrupção do sagrado), um objeto qualquer se torna “uma outra coisa”, sem contudo deixar de ser ele mesmo. Geralmente, para aquele que experimenta o *sopro religioso*, toda a natureza pode manifestar-se como sacralidade cósmica. É interessante verificar que Eliade tem aqui uma compreensão parecida com a de Tillich: o ‘*sopro religioso*’ do primeiro, correspondendo ao ‘*toque religioso*’ do segundo, pode dar-se nas pessoas em relação a qualquer coisa.⁴⁸

Ao falar do elemento positivo no método teológico, Tillich explica um dos sentidos da expressão ‘*letztgültiges Anliegen*’, que procuro traduzir por ‘suprema concernência’. Ele a descreve como sendo uma concernência *concreta* (*Das letztgültiges Anliegen ist ein konkretes Anliegen*). Não se trata, pois, de uma abstração. E insiste que mesmo a mística precisa de tradições e símbolos concretos para poder expressar aquilo que transcende o concreto. E a teologia tem a tarefa de explicar os símbolos, as idéias e as instituições em que a derradeira-concernência-de-valor se incorporou.⁴⁹

Com referência à pessoa que se sente tocada religiosamente, Tillich diz que este toque acontece no seu íntimo, na dimensão religiosa, e é provocado por algo que provém da realidade interior de coisas e de acontecimentos, ou seja da ‘raiz do ser das coisas’. Este estar possuído por algo religioso é inspirador e eloqüente, isto é, ‘fala’; envolve a pessoa como um

⁴⁷ TILLICH, Paul. *Korrelationen: Die Antworten der Religion auf die Fragen der Zeit* Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975, p. 21.

⁴⁸ ELIADE, Mircea. In: MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 144.

⁴⁹ TILLICH. *Korrelationen*, p. 23.

todo e a ‘prende’: “Do lado subjetivo, o religioso⁵⁰ é a possessão de alguém por algo que o leva a sair da mera objetividade das coisas e penetrar no nível mais profundo das mesmas, onde a raiz do ser das coisas toca o homem, lhe fala e o prende”.

A contemplação de uma bela paisagem, um sorriso amigo, uma cena horrenda, uma notícia de jornal e mesmo um fato corriqueiro do cotidiano podem nos tocar, alegrar-nos, entristecer-nos, entusiasmar-nos, serem portadores de mensagem, tirando-nos do indiferentismo diante de tais situações e eventos. Nesta mesma citação, o nosso autor alude a uma outra modalidade de experiência religiosa, mais profunda e envolvente, que lembra a dos místicos: “*Em casos mais elevados[esta experiência] pode ir até o êxtase*”.⁵¹

Esta experiência religiosa não é privilégio de alguns, mas todos os homens e mulheres têm acesso à mesma e pode dar-se em meio a ocupações e fatos que poderíamos chamar de profanos, sem aparência religiosa e desconectados de instituições sagradas. Tillich esclarece:

Quando, pois o ser humano, no chão de sua vida cultural autônoma, no ato de conhecer, de negociar ou de não importa o que, indo ao encontro da incondicionalidade, vivenciar este momento sagrado de ser possuído por este algo, até o ponto de ele mesmo não poder mais se esquivar e em que para ele se trata de ser e não-ser, então ele se depara com o religioso no chão da cultura moderna que se apresenta como autônoma⁵².

Outro esclarecimento sobre a compreensão de ‘suprema concernência’ Tillich o oferece ao falar da *revelação divina*. Procura evitar falsas interpretações eivadas de

⁵⁰ “o religioso”, no original alemão “das Religiöse” . Tillich emprega aqui o adjetivo substantivado ‘o religioso’. Geralmente usa o termo ‘religião’ tanto para significar a dimensão religiosa do ser humano - no Brasil, neste caso, costuma-se dizer ‘religiosidade’ - quanto para referir-se à instituição religiosa ou às religiões. Para distingui-las melhor, utiliza para o primeiro caso a expressão ‘religião no sentido amplo’ e, para o segundo, ‘religião no sentido restrito’.

⁵¹ TILLICH, Paul. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p.27. Mais adiante abordarei a questão do ‘a priori religioso’ ou ‘a priori místico’.

⁵² TILLICH, Paul. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p.27. Tillich, situando-se no contexto da década de 1960, denomina ‘religião autônoma’ a religiosidade presente em realidades e empreendimentos que aparentemente nada têm a ver com a religião ou mesmo se opõem a instituições e movimentos manifestamente religiosos. Ainda que as expressões ou antes os ocultamentos do sagrado na ‘religião autônoma’ dessa época tenham mudado, a reflexão do autor continua válida hoje.

sobrenaturalismo e naturalismo que ocorrem facilmente quando se apresenta esta revelação como sendo a transmissão sobrenatural de um conhecimento. Para ele, a revelação divina se apresenta como toque religioso do Incondicionado⁵³ na profundidade do ser humano, ou seja, segundo suas palavras textuais:

Revelação é a manifestação do último fundamento do ser e do sentido da vida humana (e implicitamente de toda vida). Ela não é uma questão de conhecimento objetivo e de pesquisa empírica e nem o resultado de uma perquirição lógica. Ela é algo que nos concerne de modo absoluto, algo que afeta nossa pessoa em sua totalidade e nos fala através de uma série de símbolos [...] Ela acontece onde ela quer.⁵⁴

Sendo a revelação divina algo que nos concerne na totalidade de nossa pessoa, decorre disto que só pode discorrer apropriadamente sobre esta experiência reveladora quem a experimentar pessoalmente. Por isto, Tillich continua: “*Mas só podemos falar dela quando se torna uma revelação para nós, quando dela tomamos conhecimento existencial*”. Contudo, a teologia não vai ocupar-se especificamente desta experiência como tal, mas tomará como objeto e conteúdo próprios a revelação divina intermediada pela experiência, pois, segundo Tillich, “*o que se torna o conteúdo da teologia, não é a experiência em si, mas é a revelação que acolhemos em nossa experiência*.”⁵⁵ A revelação divina acontece, pois, no ‘fundamento do ser’, na profundidade humana, no nível do religioso, e é direcionada para dar sentido à vida. Não é fruto de uma teoria, não pode ser objeto de uma pesquisa empírica e não se enquadra num conhecimento objetivo. Ela é, antes, uma manifestação do Incondicionado no fundo de nossa consciência, onde a experienciamos como algo que nos concerne de maneira total e absoluta.

⁵³ Cabe esclarecer que em *linguagem antropológico-cultural* Tillich não nomeia os seres divinos, mas se refere a eles pelas expressões ‘Incondicionado’, ‘Absoluto’. Outros autores empregam ‘Transcendente’. Esta terminologia situa o pensamento dentro dos condicionamentos humanos mas aponta para além desses limites. Em *linguagem teológica*, que é usada no discurso de fé religiosa, as divindades recebem nomes de acordo com a respectiva confissão: Deus, Javé, Alá, Shiva, Vishnu, Kamis, Tupã etc.

⁵⁴ TILLICH. *Korrelationen*, p. 28-29.

⁵⁵ TILLICH. *Korrelationen*, p. 29.

Estudos feitos em diversas áreas da história humana evidenciam que os homens deixaram sinais evidentes de relacionamento com o Absoluto, ou seja, sinais de crença em realidades de um mundo que está situado fora e além de seu cotidiano. Para Rudolf OTTO, trata-se do encontro com o sagrado (*das Heilige*); para P. Tillich, encontro com o Absoluto-em-si (*Absolute Selbst*). Este encontro com o Absoluto transcende os elementos de absolutidade que se verificam no domínio do cognitivo, volitivo-moral, estético e político-social, quando estas potencialidades humanas, voltadas para o absoluto, efetuam um encontro com a realidade. Para R.Otto, conforme apresentação de S.Martelli: “*A Religião não consiste apenas de afirmações racionais e de preceitos morais: o divino não é somente espírito, razão, vontade, onipotência, bondade, imensidade etc No divino há um aspecto inefável, percebido pelo sentimento como realidade sagrada; esta constitui o fundamento meta-racional da própria Religião*”.⁵⁶ Damo-nos conta de que este fenomenólogo distingue a religião como instituição, em que há ‘afirmações racionais’ e ‘preceitos morais’, da experiência do divino, percebido primeiramente pelo sentimento. Ou seja, distingue a religião como instituição da religião como experiência do numinoso na realidade íntima, onde esta experiência do sagrado é percebida como um mistério tremendo e fascinante.

Este encontro com o Absoluto não se restringe à experiência dentro de uma determinada instituição religiosa e nem se limita necessariamente à experiência direta com o divino, mas pode dar-se em cada indivíduo nas mais diversas circunstâncias. “*Para cada pessoa – segundo Tillich - existe algo que lhe é sagrado, mesmo para aquele que nega a experiência do sagrado*”.⁵⁷ Explicando esta afirmação, diz que a religião, em sentido amplo ou religiosidade, se manifesta como dimensão do Incondicionado nas diversas funções do espírito humano. Assim compreendida, ela é a ‘*dimensão da profundidade, da profundidade*

⁵⁶ Cf. R. OTTO. *Il sacro*,c.II-IV, in: MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. [tradução Euclides Martins Balancin]. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 140.

⁵⁷ TILLICH. *Korrelationen*, p. 63.

inexaurível do ser, que se mostra de forma indireta nestas funções”. O sagrado não se manifesta diretamente nestas funções. Percebemos diretamente aquilo que é próprio a estas funções. “*De forma direta – diz Tillich - encontramos no domínio dessas funções [...] algo da verdade, do imperativo moral da justiça e do vigor expressivo da estética*”. Mas, na busca da verdade, na tomada de decisões justas e na efetivação de expressões estéticas está presente o sagrado, ainda que de forma indireta; ele “*está como que escondido no profano e é reconhecido como sagrado, nas estruturas do profano*”.⁵⁸

Exemplificando, posso encontrar traços de absolutidade e abrir caminho para o Absoluto-em-si (*Absolute Selbst*) no encontro estético com a realidade. Apreciando com critérios objetivos uma obra de arte, posso avaliar seu valor artístico e perceber nela também algum elemento absoluto, uma vez que expresse algo da realidade última incondicional. Ela apresenta uma realidade finita que, pela força criativa do artista, faz transparecer a realidade incondicionada. Isto faz de todas as grandes obras de arte uma fonte inesgotável de sentido. Na arte criativa, que aponta para algo além da obra em si, está presente o absoluto e nela permanece, não obstante as variações de estilo e de gosto.⁵⁹ Este encontro estético com a realidade será retomado no capítulo seguinte, que trata de Cultura e Religião.

No percurso das reflexões feitas, percebo um caminho ascendente, da realidade finita para o Absoluto-em-si. Nas potencialidades humanas do cognitivo, do volitivo ou decisão moral e do estético, com as quais enfoco o encontro com a realidade, descubro fatores de absolutidade em meio a elementos relativos. Posso discernir como fatores de absolutidade na experiência do cognitivo: a consciência de mim mesmo, a estrutura lógica do entendimento, o conhecimento direto das coisas, a capacidade de fazer abstração e de construir universais e ainda as estruturas do ser, tais como: categorias, formas intuitivas, polaridades indicadores do ser e transcendentais. No caráter absoluto do imperativo moral, que consiste em reconhecer

⁵⁸TILLICH.Korrelationen, p. 63.

cada pessoa como pessoa, se enquadra o princípio absoluto da justiça e, de modo especial, o princípio do amor/ágape, que engloba e transcende a justiça, une o relativo e o absoluto e, ao mesmo tempo, entra na situação concreta singular.⁶⁰

Em cada um desses fatores que contêm algo de absoluto e operam em meio às coisas relativas, descubro um ponto que sinaliza para além delas mesmas, para o Absoluto-em-si (*das Absolute-Selbst*), que experimento como sagrado. No domínio cognitivo, denomino este ponto o fundamento do Ser (*der Grund des Seins*); no domínio moral, o Bem-em-si (*das Gute Selbst*). Dito de outra forma, no universo das relatividades percebo algo de absoluto que aponta para o Absoluto-em si (*Absolute-Selbst*). Este Absoluto-em-si, quando contemplado a partir da fé ou de crenças, pode receber diferentes nomes, como: Deus, o Uno, Brahman-Atma, Destino, Natureza, Vida. Mas, nesta reflexão, o absoluto não é um ente absoluto, mas o Ser-em-si (*Sein-Selbst*), situado, metaforicamente falando, no limiar extremo da experiência e das possibilidades humanas.⁶¹

No profano e a partir dele, posso realizar ou, pelo menos, tentar realizar coisas de acordo com seu sentido e ser, atingindo a dimensão profunda que me dispõe para o toque do incondicionado. Toda vez que minha busca de sentido de vida, na linha da verdade, estética, justiça e amor, inspirar meus procedimentos e posturas e que, na intencionalidade e na prática, respeitar a diretriz existencial dos entes com os quais me relaciono, visando a seu desenvolvimento, estarei me situando no nível profundo do ser, na esfera do sagrado. Estarei vivenciando a religião em sua compreensão ampla e universal, que “*pode ser caracterizada como estar possuído por um Incondicionado, que se revela de diferentes formas*”.⁶²

Além disto, se nas atividades profanas meu agir estiver compenetrado de religiosidade, darei à cultura, em que me situo, uma ‘qualificação especial’. Quando estou agindo como juiz,

⁵⁹ TILLICH.Korrelationen, p. 60.

⁶⁰TILLICH.Korrelationen, p. 59.

cientista, funcionário ou político, conduzo-me de acordo com o sentido e as exigências da respectiva função. E quando assumo essas atividades profissionais com intencionalidade religiosa, então, para mim, há nelas um ‘algo mais’. Este ‘algo mais’ é o elemento da incondicionalidade. Tillich explica isto, tomando em referência a sacralidade do Direito: *O Direito possui em si a juridicidade. Se o chamamos de sagrado, queremos dizer que o Direito tem em si uma incondicionalidade que independe de toda explicação e vibra nele com majestade, que ninguém pode tocar, nem mesmo quando mil violações legais o mutilarem na prática*”.⁶³ A meu ver, este caráter religioso do Direito fica bem marcado pelos trajés dos juizes e o cerimonial nas sessões de júri.

O homem se depara, pois, com o sagrado nas variadas formas de se encontrar com a realidade. Não é um encontro entre outros, mas é um encontro que inclui os outros, pois se trata da experiência subjetiva de absolutidade no encontro com o Absoluto-em-si (*Absolute Selbst*). Quando, no encontro com as diversas facetas da realidade e nas práticas e atitudes, estiver direcionado para a busca do verdadeiro, do belo, do bom e para mais vida estou me situando no âmbito religioso e me dispondo a uma experiência com o divino, com o Absoluto-em-si. É próprio da religião socialmente organizada, de buscar intencionalmente o encontro com o Absoluto-em-si. A expressão mais vigorosa desse Absoluto-em-si está no mandamento judaico-cristão: *“Amarás o Senhor, teu Deus, de todo coração, com toda tua alma e com todas as tuas forças”*. Isto expressa a absolutidade em linguagem religiosa. Em outras religiões, podem encontrar-se formas parecidas de expressar o encontro com o Absoluto-em-si.⁶⁴

⁶¹ TILLICH. *Korrelationen*, p. 61.

⁶² TILLICH. *Korrelationen*, p. 63.

⁶³ TILLICH. *Die Frage nach dem Unbedingten*, p. 26.

⁶⁴ TILLICH. *Korrelationen*, p. 62.

2) Religião, em sua radicalidade, se traduz por relações entre os humanos e destes com todos os seres históricos e com Transcendente.

Como seres no mundo, nenhum homem e mulher existe sozinho. Chegamos à existência por intermédio de outros, vivemos e nos desenvolvemos no aconchego e relacionamento com os semelhantes e no contato com os demais entes, necessitamos de elementos do reino animal e vegetal, do mundo físico e de todo cosmos. Ninguém vive e nem subsiste de forma solitária. Cada humano é um ser *com* os outros, é um ser solidário por natureza, é um eu-dialogante. A auto-integração e autocriatividade da vida só se efetuam na dialética existencial de um sair-de-si, de um estar-e-agir-com e de um volver-a-si. Este processo de relacionamento e diálogo enriquece e faz crescer os indivíduos, constrói a unidade e fortalece a união entre eles. “*O ser humano é essencialmente um nó de relações em todas as direções*”.⁶⁵ A alteridade se arraiga em nosso ser profundo, é elemento condicionante de vida desde nosso surgir histórico.

A exigência de diálogo nasce em nosso interior profundo, no âmbito da dimensão religiosa, cuja característica fundamental é de auto-transcender-se, sair de si, relacionar-se, dialogar. “*A religião consiste justamente na re-ligação do ser humano consigo mesmo, com a natureza e com o sentido transcendente da vida*”.⁶⁶ Ela traz em si e consubstancia a aspiração humana enraizada no seu íntimo de transcender os limites e a finitude, pois ela é o movimento de “*re-ligação de todos com a Fonte originária*”.⁶⁷ Pela auto-transcendência, a vida se encaminha para além de sua própria finitude. É próprio da vida, estar *dentro* e projetar-se *para além* de si mesma. Ela se encaminha para um além-dos-limites, em direção ao que é sublime, elevado e grandioso e se projeta rumo ao ser último e infinito, para o Transcendente divino.

⁶⁵ BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003, p.15.

⁶⁶ Id. Ibid. p.15.

⁶⁷ Id. Ibid. p.25.

Este pendor de auto-transcendência se maximiza numa relação de amor, não num amor limitado a um círculo restrito de pessoas, mas abrangendo a todos, ao mundo inteiro, instaurando a justiça, fortalecendo a solidariedade e promovendo a paz, através de um processo de conhecimento e confiança recíprocos. Amor não é uma emoção, mas nele estão implícitos fortes elementos emocionais, como nas restantes funções do ser humano. Amor é o movimento da totalidade do ser em direção ao outro ser para superar a separação existencial.⁶⁸ Amor supõe individuação, que requer separação mas é acompanhada do desejo de re-união. Quanto mais plena for a individuação e mais intenso for o desejo de re-união, mais perfeito será o amor. O anseio pela re-união é elemento de todo amor e sua realização, embora fragmentada, é experimentada como felicidade.⁶⁹ Na Bíblia, o texto sagrado dos cristãos, o apóstolo João ensina que Deus é amor. E já que Deus é o ser-em-si, devemos dizer que o ser-em-si é amor. Isto significa que a vida divina é essencialmente amor. Sintonizamos com esta realidade divina por nossa relação com o transcendente ainda que seja inacessível ao nosso entendimento.

O Novo Testamento usa o termo *ágape* para sinalizar o amor divino. Também emprega este mesmo vocábulo para se referir ao amor dos seres humanos entre si e ao amor dos humanos para com Deus. O que há de comum nestas três relações pode ser elucidado comparando o tipo *ágape* com outros tipos. Amor como *libido* é o movimento da necessidade em direção àquilo que satisfaz a esta necessidade. Amor como *filia* é o movimento do igual em direção à união com o igual. Amor como *eros* é o movimento daquele que é inferior em poder e sentido para aquele que é superior. Nos três, o elemento de desejo está presente A

⁶⁸ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 489.

⁶⁹ Id. Ibid. p. 234.

forma de amor *ágape* transcende as outras três: é gratuito e consiste no desejo de realizar o anseio de outro ser, o anseio por *sua* plenitude última.⁷⁰

A experiência do amor como *ágape* atinge a profundidade de nosso ser humano, não de modo abstrato, mas na concretude existencial. Com tal experiência de amor, nosso ser histórico é experienciado positivamente como potência e plenitude absolutas: “*O ser assim compreendido é o poder do ser e é de uma infinita riqueza, um inexaurível mas indeterminado absoluto.* Além disto, o ser com esta experiência plenificante do amor, sempre segundo Tillich, é “*fundamento da verdade, pois transcende o sujeito e objeto; é o fundamento do bem, pois contém todo o ser em sua natureza essencial e é a norma de todo mandamento moral. Finalmente, é idêntico ao sagrado, o fundamento de tudo aquilo que tem ser*”.⁷¹ Este pensamento sobre a experiência do amor na radicalidade do ser humano é de importância fundamental, com efeito assinala o ponto para onde convergimos com a totalidade de nosso ser. Esta experiência profunda do amor: transcende a verdade, indo além da unidade buscada; é o bem máximo, perfaz nosso ser essencial; é a lei básica enquanto referência para todas as normas e também lei última, pois sua vivência plena dispensa toda outra lei; e é a fonte de felicidade à qual todos aspiramos. A vivência do amor *ágape* se identifica com o sagrado porque nos faz experienciar o divino em nossa realidade condicionada. Nesse amor *ágape* o divino e o humano se encontram, seja na reciprocidade entre humanos, seja entre estes e o Ser-em-si, o ser divino. Dito em linguagem bíblica, o ‘amai-vos uns aos outros’ condiciona o ‘amai a Deus sobre todas as coisas’. Penso ser de especial relevância ressaltar a *experiência humana do divino*, em pessoas de profunda espiritualidade de diferentes denominações religiosas. Rudolf OTTO denomina tal experiência de *numinoso*, que afeta o ser humano na sua totalidade. Tillich considera este diálogo divino-humano como encontro com o próprio Incondicionado. Para ele:

⁷⁰ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 234.

⁷¹ TILLICH, Paul. Korrelationen, p. 46-47.

Existe um ponto [...] em que o meio (Medium=elemento intermediário) e o conteúdo se sobrepõem. É a tomada de consciência da ‘derradeira Validade’ (Letztgültigen), do próprio Incondicionado (Unbedingten-Selbst), do ‘Esse ipsum’ (próprio Ser), que transcende a diferença entre sujeito e objeto [...]. Trata-se do Verdadeiro Ser-em-si (Wahre Selbst), da ‘veritas ipsa’, como a chamou Agostinho.⁷²

Tillich não diz isto em base a uma argumentação teológica e nem a partir de determinada denominação religiosa, mas em referência a uma predisposição estrutural do ser humano de relacionamento com o Incondicionado: *Não devemos chamar a este ponto de Deus, (como ocorre numa demonstração ontológica da existência de Deus), mas devemos chamá-lo como aquilo que em nós ‘nos faz impossível fugir de Deus’. É a presença do elemento do Incondicionado na estrutura de nosso ser (Dasein), o fundamento da experiência religiosa.*⁷³

A colocação de Tillich é categórica e clara que, como seres humanos, somos estruturalmente tocados pelo Incondicionado ou - como se expressam os pensadores contemporâneos - abertos ao Transcendente. Deixa também claro que sua compreensão desta capacidade estrutural humana de experienciar ‘diretamente’ a ‘Veritas ipsa’ corresponde àquilo que outros chamam de ‘a priori religioso’ ou ‘a priori místico. Contudo, faz uma ressalva ao uso desta expressão, no sentido de distinguir potencialidade e conteúdo. Ou seja, de um lado da questão, existe no ser humano a potencialidade estrutural de tomar consciência do ‘Esse ipsum’. Para Tillich, é importante considerá-la assim como ela é, como forma e capacidade estrutural de poder experienciar esse ‘Esse ipsum’ e, como tal, ela é vazia:

Este elemento já foi chamado de ‘a priori religioso’; mas se usarmos esta expressão, (no sentido de anima naturaliter religiosa), devemos tirar-lhe todo o conteúdo e reduzi-la à pura potencialidade de ter experiências como as de uma suprema e

⁷² TILLICH, Paul. Korrelationen, p.29. Observação: as explicações entre parênteses não constam no original. Nesta mesma obra, a p.37, Tillich explica alguns dos termos mais usados por ele: “A palavra ‘absoluto’ é hoje polissêmica: para muitos ela se refere à imagem de um ser absoluto, que se identifica muitas vezes com Deus. Não é isto que penso. Procuo explicar o sentido de ‘absoluto’ recorrendo a outras expressões, como as polaridades: incondicionado/condicionado (unbedingtes/bedingtes); derradeiro valor/provisório (letztgültiges/vorläufiges); infinito/finito (unendliches/endliches)”. Diz preferir as expressões: Letztgültiges Anliegen, Unbedingten (referente ao caráter de imperativo moral) e Unendliches (no domínio religioso).

⁷³ TILLICH. Korrelationen, p.29.

incondicionada concernência (von der Art eines letztgültigen ‘unbedingten Anliegens’).⁷⁴

Do outro lado da questão, esclarece Tillich, o conteúdo de uma experiência do ‘Esse ipsum’ depende da revelação, isto é, da “*especial maneira, forma e situação, em que esta potencialidade se atualiza pelo toque da concernência, a qual é ao mesmo tempo concreta e incondicionada*”.⁷⁵

Tillich explica como esta concernência pode ser ao mesmo tempo concreta e incondicionada: “*Enquanto a consciência da pura incondicionalidade (do Incondicionado) não é condicionada absolutamente por nada, sua concreta corporificação em símbolos e ações é uma questão de destino e de fé audaciosa*”.⁷⁶

Existem, pois, dois elementos inseparáveis mas distintos na experiência religiosa, enquanto esta envolve o Incondicionado: “*De uma parte, a consciência imediata do Incondicionado, que é sem conteúdo mas é de uma certeza incondicionada; e de outra parte, a ampla concernência concreta, repleta de conteúdo, mas com a certeza condicional da fé audaciosa*”.⁷⁷ A experiência religiosa torna-se viável pela potencialidade estrutural de relacionar-se, que nos permite tomar consciência imediata do ‘próprio Ser’, sem intermediação e sem condicionamento algum. Em que consiste esta ‘ampla concernência concreta, repleta de conteúdo’? Qual a configuração do Incondicionado, da ‘Veritas ipsa’? O conteúdo dessa experiência depende de duas coisas: da revelação, ou seja da ‘*especial maneira, forma e situação*’ em que o Incondicionado se revela a nós; e da ‘*fé audaciosa*’, que, além do acreditar na existência do verdadeiro ‘Ser-em-si’, produz em mim sensibilidade para a tomada de consciência do Incondicionado e me leva a orientar e assumir minha vida em coerência com a fé.

⁷⁴ TILLICH. Korrelationen, p.29.

⁷⁵ TILLICH. Korrelationen, p. 29.

⁷⁶ TILLICH. Korrelationen, p. 29. Observação: a explicação entre parênteses não consta no original.

⁷⁷ TILLICH. Korrelationen, p. 29.

3) Religião como manancial do sentido de vida

A pergunta pelo *sentido da vida* emerge da profundidade humana. É uma das caracterizações da dimensão religiosa e nos questiona a todos, ao longo da existência. Pode expressar-se por diversas formulações, tais como: Onde vim? Para onde vou? O que acontece depois da morte? Como posso ser verdadeiramente feliz?

Tillich considera este perguntar como provindo de uma *profunda angústia da vida* (*tiefe Lebensangst*), não no sentido de um receio de perder a vida, mas no de *perder o sentido* da vida. Pois está em jogo algo que faz que o homem e a mulher sejam, um e outra, um ser humano, que está presente, não apenas como algo da natureza, mas como alguém capaz de perguntar e exigir, mesmo contrariando seu *Dasein*, isto é, sua própria existência. Ele é um ser que exige viver com sentido, pois o viver humano é um viver com sentido.⁷⁸

Enfocando nesta perspectiva as ciências sociais, HALL afirma que os seres humanos são *seres interpretativos e instituidores de sentido*. Para ele, a ação social é significativa em razão dos muitos e variados *sistemas de significado* que os seres humanos utilizam para definir o que *significam as coisas*, em vista de atribuir-lhes sentido, isto é, conferir-lhes valor e importância, e para codificar, organizar e *regular sua conduta* em relação aos outros, o que poderia consistir em criar sistemas de linguagem, modos de relacionamento e hábitos de convivência.⁷⁹

O homem constitui o seu ser enquanto o constrói com sentido e enquanto vive com sentido, isto é, com sentido *prático* do direito, da moralidade, do Estado, e com sentido

⁷⁸ TILLICH, Paul. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 23.

⁷⁹ HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo In: *Educação & Realidade*- v.22, n.2, jul/dez. 1997, p. 16.

teórico da observação (*des Anschauens*), da ciência, da arte.⁸⁰ Esta *filosofia do sentido* não é idealística, antes tende a ser realista. Por esta concepção de sentido, Tillich entende o pensamento e o espírito como manifestações de uma realidade infinita e inexaurível, a qual, no seu derradeiro caráter, é considerada como o incondicionalmente real e o incondicionalmente válido. Esta realidade incondicional permeia e qualifica toda ordem condicional. Merece destaque que a concepção tillichiana de sentido não é meramente axiológica, mas antes, o sentido é a realização da existência na criatividade do espírito. A filosofia de sentido de Tillich é a expressão de uma filosofia do ser, caracterizada como um realismo repleto de fé, ou realismo autotranscendente.⁸¹

Esta vida com sentido está fundamentada na liberdade e na possibilidade ambígua de alcançar ou de perder este sentido. A possibilidade de sofrer esta perda, de perder o seu ser e de falhar o sentido para o qual o seu ser está direcionado, produz, no mais profundo do ser humano, a angústia da vida. Este olhar para o abismo fascinante e demoníaco de uma absoluta falta de sentido de vida é a situação do homem e por isto também a situação do homem moderno.⁸²

Esta afirmação um tanto drástica nos leva a considerar que na história individual e coletiva, a religião está sempre presente de modo significativo e fundamental. Entendida em seu sentido amplo e profundo, transcende as formas temporais de passado, presente e futuro e está inegavelmente na história humana pela busca de sentido de vida. Esta busca de sentido integra a essência do ser humano, mesmo que ele não faça disto uma pergunta consciente e explícita. Pode o homem evitar ou até abafar tal questionamento sobre o sentido existencial, pelo medo de ‘ser possuído incondicionalmente’ por algo de ‘extrema concernência’. De

⁸⁰ TILLICH, Paul. *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 23.

⁸¹ Cf. ADAMS, J.L. *op. cit.* p. 183.

⁸² TILLICH, Paul. *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 23.

forma positiva, pode ele expressar o toque do incondicionado através de imagens místicas, simbólicas ou poéticas ou ainda em concepções teológicas, filosóficas e políticas. Em sentido contrário, usando sua liberdade de opção, pode manter longe de si quaisquer símbolos religiosos. Mas não pode viver sem religião. Religião, em seu sentido profundo e universal, como elemento humano essencial, perdurará enquanto existirem homens e mulheres: ela não pode desaparecer da história humana, pois, história sem religião deixaria de ser história humana.⁸³

4) Religião, em sentido amplo, como dimensão antropológica e religião, em sentido restrito, como instituição religioso-cultural.

Nesta dupla compreensão da realidade religiosa, como dimensão antropológica e como realidade institucional, importa salientar que no sentido amplo, religião se refere ao Absoluto sem intermediação institucional e vai além da distinção entre religião e não-religião, em sentido restrito. Segue-se que o sagrado, a experiência do Absoluto-em-si, transcende toda religião institucional: *“O Incondicionado no Ser e no Sentido não pode ficar encerrado num lugar sagrado ou num ato sagrado, isto é, numa religião particular”*. Partindo alguém do chão de determinada religião, só poderá fazer esta assertiva sobre o não-confinamento do sagrado, se sua *“religião institucional está apta a transcender a própria especificidade religiosa. E, talvez com isto, tenha o poder de submeter outras religiões à crítica”*.⁸⁴ Com isto fica claro que nenhuma religião institucionalizada pode absolutizar-se; pelo contrário, numa linha de autenticidade, há de reconhecer suas limitações e falhas e admitir ser questionada.

⁸³ TILLICH, Paul. Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, p. 32.

⁸⁴ TILLICH, Paul. Korrelationen, p. 64.

A compreensão de religião em sentido amplo, a de alguém ‘estar possuído pelo Incondicionado’, também se aplica à religião em sentido restrito, quando se refere a realidades declaradamente religiosas, como: pessoa sagrada, lugares, tempos e objetos sagrados. Nestas realidades, o sagrado se apresenta numa especial corporificação. A experiência sacra ligada a estas formas religiosas acontece de modo direto, principalmente no interior de uma comunidade sagrada, como: Igreja, Ordem ou movimento religioso. Tais comunidades manifestam, cada uma, um modo próprio de experiência do sagrado, através de determinados ritos, símbolos e imagens. Também traduzem esta experiência religiosa por regras de vida moral e social próprias do grupo.⁸⁵ Exemplificando, a partir de experiências que pessoalmente vivi. No judaísmo, o templo de Jerusalém era o espaço de experimentar a presença de Javé, o lugar apropriado de lhe prestar culto. Ainda hoje, nesta mesma cidade, o ‘muro das lamentações’, restos do antigo templo, constitui uma realidade sagrada, exigindo dos fiéis e visitantes sinais exteriores de respeito, propiciando atitudes e gestos de veneração e prece. Na Índia, para ser admitido num templo hinduísta, é necessário tirar sapatos e meias e penetrar nele respeitosamente de pés no chão. Postura semelhante é requerida para entrar numa mesquita muçulmana e prestar culto a Alá. Nas igrejas cristãs também se exige decoro e compenetração, pois, são locais de oração e de contato com Deus.

Continuando seu pensamento sobre esta questão, Tillich argumenta que a religião radicada no fundo do ser humano, ou religião no sentido amplo como ele a chama, é a base e o referencial crítico de todas as religiões institucionais. Segundo ele, *disso resultam conseqüências importantes, tanto para as relações dessas religiões entre si como para as relações das religiões com o domínio secular*”. Esta concepção religiosa ampla é o chão comum para o diálogo inter-religioso. Ela possibilita e enriquece, dentro do pluralismo

⁸⁵ TILLICH. Korrelationen, p. 63-64.

religioso reinante, todo empenho conjugado em prol de causas sociais, especialmente na educação e, integrada nesta, na área do ensino religioso.

A religião, quando entendida como dimensão da profundidade do ser humano, traz outras visões e critérios em relação à realidade religioso-político-cultural. Assim *“é que o secularismo, habitualmente condenado pela Igreja, recebe uma função religiosa positiva”*.⁸⁶ Dentro desta visão, colocando no foco da análise a religião na evolução da Cultura Ocidental dos últimos 500 anos, pode-se considerar como procedentes e proféticas algumas críticas feitas às igrejas por próceres declaradamente anticlericais, como Voltaire e Marx. Acusavam eles as instituições religiosas de abusar da dimensão vertical como justificativa da injustiça social e de poderes tirânicos, de usar o eterno como baluarte contra o progresso temporal, justificando sua posição conservadora e até reacionária como exigência do elemento vertical da religião.⁸⁷ Estas críticas do pensamento progressista eram um protesto de índole religiosa e levaram a uma revisão intra-ecclesial que, para a Igreja Católica, aconteceu especialmente no Concílio Vaticano II.

Prosseguindo com esta temática em pauta, posso considerar brevemente com Tillich, a religião como uma função do espírito humano. Tal afirmação encontra opositores críticos em teólogos e cientistas. Entre os primeiros, há quem sustente que, em se tratando de religião, a iniciativa é de Deus, ao homem só cabe acolher e nada mais. Isto corresponde ao ensino teológico clássico dado por Paulo, Agostinho, Tomás, Lutero e Calvino. Do lado das ciências humanas (psicologia, sociologia, antropologia e história) parte a objeção, buscada em Comte,

⁸⁶ TILLICH, Paul. Korrelationen, p. 64.

⁸⁷ TILLICH. Die Frage nach dem Unbedingten, p. 34.

de que a religião é apenas um degrau dentro do desenvolvimento humano, isto é, o degrau da mitologia.⁸⁸

Os dois grupos têm em comum algo de importante, por entenderem a religião como um relacionamento do ser humano com um ser divino. Mas esta aceção torna-se um obstáculo à verdadeira compreensão da religião, pois, ao querer provar ou a negar a existência de um ser divino, fazem desse ‘deus’ um objeto de discussão e com isto o coisificam. Tillich, ao invés, afirma que a religião é uma função do espírito. E explica que, olhando para a profundidade espiritual, o espírito humano se nos revela como religioso. Segundo ele, a religião não é uma função específica entre outras funções, mas é a dimensão de profundidade em todas as funções da vida espiritual do homem.⁸⁹

Em linguagem metafórica, Tillich argumenta que, ao longo da história, a religião migrou de uma função do espírito para outra, isto é da função *ética* para a do *conhecimento*, desta para a *estética* e, finalmente, para a área humana do *sentimento*. Não encontrando nem lugar e nem lar, a religião se deu conta que não precisa de lugar específico, ela está em casa em toda a parte, isto é, *no fundo de todas as funções, na totalidade do espírito humano*. O incondicionado diz respeito à totalidade da pessoa. Requer um ato global que envolva as funções cognitiva e volitiva e o sentimento.⁹⁰

A metáfora da migração da religião pelas diversas funções do espírito significa que a dimensão religiosa aponta para aquilo que na vida espiritual do ser humano é derradeiro, ilimitado, incondicionado. Religião, no sentido mais amplo e profundo da palavra, é aquilo que nos concerne de modo incondicionado na totalidade de nosso ser.

⁸⁸ TILLICH. Die Frage nach dem Unbedingten, p. 37-38. Observação – Stefano Martelli, em “A religião na sociedade pós-moderna”, p. 36, traz uma breve informação sobre esta teoria das ‘três idades da humanidade’ ou, como também é conhecida, ‘a lei dos três estágios’: 1º - período teológico ou fictício; 2º - período metafísico ou abstrato; 3º - período positivo ou científico.

⁸⁹ Id. Die Frage nach dem Unbedingten, p. 39.

⁹⁰ TILLICH. Die Frage nach dem Unbedingten, p. 40; e Dinâmica da Fé, p. 9.

Este toque do incondicionado, revela-se: na *esfera da ética*, pela seriedade das exigências éticas; *no domínio do conhecimento*, pela saudade apaixonada da realidade última; *na função estética*, pelo anseio infindo de dar expressão ao sentido último. Tillich conclui, insistindo:

Não se pode repudiar a religião com derradeira seriedade, porque a seriedade ou o ser possuído por aquilo que nos toca de modo incondicionado é propriamente religião. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida do espírito humano. Isto é a dimensão religiosa do espírito humano.⁹¹

5) Religião como dinamismo de crescimento, superação e transformação

Minha reflexão anterior esteve centrada na análise da natureza da religião. Procurei caracterizá-la como elemento essencial do ser humano. Tomando como ponto de partida a experiência, meu pensar se adentrou na profundidade humana, reconhecendo-a como dimensão religiosa. Este modo de análise era como que uma verificação estática da religião.

Agora me proponho refletir sobre a religião enquanto movimento de vida. Não é a vida, e toda vida, feita de movimento e transformação? As descobertas e os estudos avançados da Física, inspirando-se nos ditames da teoria quântica, vêm decifrando a dinamicidade inerente a toda matéria, tanto no micro como no macrocosmo, e aí revelam um maravilhoso cenário, feito de corpos e forças em equilíbrio e mutação. Acrescente-se a isto, que os cientistas, com os recursos da informática, acabam de mapear os mais de três trilhões de genes do código genético humano. Também já se conhece ou se pesquisa este código de animais e plantas. O progresso científico abre perspectivas de melhor vida em nosso planeta. Mas poderá ele também decodificar o ciclo vital de cada ser humano, desde sua entrada na existência e no mundo, suas fases evolutivas de crescimento, de maturidade e degenerescência, finalizando com a morte? Esta pergunta requer um aprofundamento e recoloca a reflexão na área da religião.

⁹¹ Id. Die Frage nach dem Unbedingten, p. 41.

A religião se integra no processo da vida. Entendo aqui a vida como atualização do ser potencial. Este conceito ontológico da vida tem como fundamento e ao mesmo tempo une as duas qualificações principais do ser que são o *essencial* e o *existencial*. A vida como atualização do ser consiste num processo denominado *auto-atualização* da vida ou ainda de autopoiese. Este processo cumpre as funções de auto-integração, autocriatividade e autotranscendência⁹², numa correlação de interdependência. Na auto-integração da vida é estabelecido o *centro pessoal*, que é impelido à auto-alteração e é restabelecido nos conteúdos em que foi alterado. A estrutura de auto-identidade e auto-alteração está enraizada na correlação ontológica básica de ‘eu e mundo’. A função auto-integrativa se efetua através da *individuação* e *participação*. A função de autocriatividade da vida consiste em que a vida avança em direção horizontal e se encaminha para o novo. Sem romper seu centro de auto-identidade, transcende cada centro individual e produz novos centros. Esta função depende da polaridade *dinâmica* e *forma*, que, numa relação de interdependência, promovem o *crescimento*, fazendo que uma realidade formada caminhe para além de si mesma rumo a outra forma, que preserva e transforma a realidade original. Toda forma nova só é possível com o rompimento dos limites da antiga forma.

A função de autotranscendência da vida, se diferencia das anteriores. Em linguagem metafórica posso dizer que ela não se mantém no movimento circular e horizontal mas toma rumo vertical. Com efeito, a auto-integração e a autocriatividade permanecem dentro dos limites da vida finita, enquanto que, na auto-transcendência, a vida se encaminha para além de si enquanto vida finita. É próprio da vida, estar *dentro* e tender a projetar-se *acima* de si mesma. Ela se encaminha para um além-dos-limites, em direção ao que é sublime, elevado e grandioso e se projeta rumo ao Incondicionado, ao infinito. Esta função está sob o *princípio da sublimidade* e fica na dependência polar de *liberdade e destino*. Esta função de

⁹² As considerações sobre auto-atualização da vida se inspiram em TILLICH, Paul. Teologia Sistemática.

autotranscendência manifesta, de forma explícita, a dimensão religiosa, a qual constitui uma matriz energética que sempre se auto-integra, autocria e autotranscende. É uma fonte inesgotável de energia e movimento, da qual provêm desejos e aspirações, projetos existenciais e utopias de sociedade. Ela é o nascedouro de grandes ideais, que alimentam esperanças, suscitam ações e movem indivíduos, grupos e povos.

Rudolf OTTO, que chama de *numinoso* o que homens e mulheres experimentam intimamente no relacionamento com o ser divino, denomina a energia advinda dessa experiência de orgé. Tal energia pode denotar vivacidade, paixão, sensibilidade, bondade, movimento, excitação, atividade, impulsão. Esta característica energética se encontra nos diversos graus tanto do demonismo como da idéia do Deus vivo. No numinoso, tal energização suscita na alma humana atividade, zelo, tensão e prodigiosa força, seja no ascetismo ou na luta contra o mundo e a carne, seja na atuação e atos heróicos perpassados de excitação.⁹³

Rubem ALVES, baseando-se em vários pensadores, destaca o *desejo* como elemento constitutivo da religião. Nesta perspectiva, segundo ele, penetrando no santuário da subjetividade, os homens podem questionar-se sobre as razões que os levam a construir o mundo imaginário da religião, fazendo canções e revoluções e realizando proezas e plantando jardins. Diante de tais pensamentos, porque não entender a religião como entendemos os sonhos? Será que podemos concordar com Feuerbach, citado pelo autor: *Sonhos são as religiões dos que dormem; religiões são os sonhos dos que estão acordados*. É de se notar que os autores não se referem às especulações oníricas noturnas, durante o descanso psicofísico, mas enfocam os desejos e aspirações profundas do ser humano, numa perspectiva de utopia. Nesse sentido, os sonhos são a voz do desejo e procedem da profundidade humana

(tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 408-470.

⁹³ OTTO, Rudolf. Das Heilige: über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalem.23.bis 25. Auflage. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, p. 27.

de índole religiosa. É aqui que nasce a religião, como mensagem do desejo, expressão de nostalgia e como dinamismo de manter e fortalecer a esperança, perseguindo a utopia de mais vida e vida melhor, de construir uma sociedade solidária e justa, coincidindo com as crenças de muitas religiões. Dentro desta visão cabe a afirmação do autor agora focado: “*E os seus sonhos religiosos se transformam em fragmentos utópicos de uma nova ordem a ser construída.*”⁹⁴

O dinamismo religioso, quando assumido pelos humanos de forma consciente e livre, propicia *crescimento* que se dá no movimento da auto-alteração, saindo da auto-identificação para a alteridade e voltando pela autoreintegração, e enriquece a todos pelo diálogo. Viver a alteridade é fator de vencer os obstáculos incrustados no tecido socio-religioso-cultural. Viver a alteridade significa dar um sentido para a vida e direcionar as energias interiores para a busca de felicidade duradoura. Trata-se de movimento tensivo para a unidade, para a superação da oposição entre sujeito e objeto: “*O estar tomado incondicionalmente e o Incondicional que é experimentado, são uma coisa só*”.⁹⁵ A formação de cidadãos e a edificação de sociedades solidárias encontram na vivência da alteridade, que se abebera no manancial religioso, um fator fundamental. Deste recurso, nenhuma educação pode prescindir.

A grande força que perpassa o ente humano vem de seu centro, em linguagem bíblica se diria, do coração, onde acontece “*a presença dinamizadora do Incondicionado, da suprema concernência [que] é experienciada como algo duradouro, interminável, concreto e universal*”.⁹⁶ A experiência do Incondicionado como força ativadora, a partir de situações existenciais e fatos concretos, se apresenta como algo durável e universal. Encontra-se em

⁹⁴ ALVES, Rubem. O que é religião. 15.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, p.85-101.

⁹⁵ TILLICH, Paul. A Dinâmica da Fé. Trad. de Walter O.Schlupp. 5.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 1996, p.12.

todos os seres humanos, de todos os tempos e lugares. Em linguagem metafórica, respeitando-se a liberdade humana, esta realidade energizadora pode ser comparada à semente que, pela força vital generativa que a constitui e sob o influxo de fatores ambientais favoráveis, se abre, cresce e se desenvolve. Por outro lado, como a semente lançada em terra pode ser obstaculizada em sua germinação, assim também o dinamismo religioso pode sofrer enfraquecimento, repressão e desvios. Entretanto, impõe-se evitar de ver na simbologia da semente a imagem de um projeto pré-estabelecido, pois cada ser humano se constrói de forma livre e consciente, no assumir-se de si mesmo, no relacionamento com os semelhantes, com a natureza e com o Transcendente.

Esta dinamicidade pode ser entendida como movimento de *transformação* e ganha em intensidade e coerência, quando aplicada segundo a finalidade que lhe é intrínseca. Ou, dito de outro modo, o homem se transforma, quando sente e livremente aceita ser *“impelido para a fé ao se conscientizar do infinito de que faz parte”*.⁹⁷ O ser humano, aspirando ao infinito, também está predisposto a acolher o infinito. Esta acolhida do Absoluto-em-si vem a constituir-se em adesão de fé, pelo fato de acolher a ‘força que vem do alto’, de admitir e valorizar uma influência ‘de fora’, provinda da profundidade do próprio ser. Segundo Tillich, *“a fé é um ato integral procedente do centro do eu pessoal, no qual percebemos o incondicional, o infinito, e por ele somos possuídos”*.⁹⁸

O influxo do Absoluto-em-si, quando acolhido com fé consciente e adesão livre, se faz sentir na formação de personalidades, no estreitamento dos laços comunitários, na edificação de sociedades que priorizam o relacionamento humano e no desenvolvimento da consciência e de atitudes ecológicas de respeito a todos os seres e ao cosmo inteiro. Esta influência incide na escolha de iniciativas que incrementem o ser-mais e não tanto o ter-mais e levem a dar

⁹⁶ TILLICH. Korrelationen, p.22.

⁹⁷ TILLICH. Dinâmica da Fé, p.11.

⁹⁸ TILLICH. Dinâmica da Fé, p. 10.

maior peso à busca de mais vida e vida melhor. As luzes e os valores religiosos, em sua pureza emergente do profundo do ser humano voltado para as relações com os outros e o Incondicionado, sinalizam o caminho de uma vida com sentido, propiciando crescimento de acordo com a natureza do ser e a fruição de felicidade profunda que não se desfaz com as adversidades. Nesta perspectiva, as relações entre pessoas e grupos e a conjugação de esforços para a realização de programas em prol da vida, da verdade, do belo e do bem, têm a ver com luzes e forças do transcendente, enquanto despertam e ativam as energias latentes nos humanos envolvidos.

É particularmente na experiência do limite que sentimos o toque do incondicionado, pois, toda situação de limitação, surgida de dentro de nós ou provinda de fora, somando-se ao condicionamento próprio de nosso existir histórico, constitui algo que nos diz respeito de modo absoluto, chamados que somos ao infinito. Percebida e entendida assim, a experiência do limite é um apelo a inserir-nos no fluxo dinâmico de nosso ser e assumi-lo com liberdade e consciência para a superação do confinamento, utilizando a exuberância energética que nos povoa. Toda situação limitante em nosso existir histórico requer ser superada e transcendida. Por isto, todo limite concreto, que nos concerne existencialmente, se torna ponto sensível para o toque do incondicionado, que desperta o vigor latente em nosso ser, em vista de sobrelevação.

O sobrepujamento de uma situação de limite, avivado pelo toque do incondicionado, pode ser entendido como um processo, abrangendo diversos aspectos. Tomemos como exemplo que alguém receba a notícia de não ter sido aceito num concurso público. Primeiro, *sente* o fato como frustração ou choque. Poderia, infelizmente, ficar nesta frustração e se acomodar. Mas, reagindo ao choque, toma *consciência*, pela potencialidade cognitiva, do que houve, procura ter maior clareza sobre possíveis causas da falta de êxito e sobre alternativas a seguir. Passando para uma *tomada de decisão*, pela potencialidade volitiva, define sua posição

de superação, decidindo o caminho a seguir. A força do dinamismo de crescimento, inerente ao nosso ser, será acionada a dar um impulso substancialmente maior a esta tomada de decisão, se o pretendido concurso envolver o candidato de forma profunda, por fazer parte de uma opção de vida, ou porque está ligado a uma causa familiar ou social. Neste caso, a concernência será mais profunda, envolverá também a potencialidade de amor e doação e a relação com os outros e com o Absoluto-em-si. A decisão de buscar alternativas poderá ser mais firme e levar à mudança de atitudes e de procedimentos em vista da meta a atingir.

Todo o dinamismo religioso de crescimento, superação e transformação, segundo o pensamento tillichiano, pode ser uma significativa ajuda no processo educativo escolar, quando direcionado pedagogicamente para tal finalidade. Com efeito, este potencial diz respeito à totalidade da pessoa e ao conjunto de pessoas organizadas em sociedade. Nesta base e dentro de uma perspectiva educacional, a religião, enquanto se converte em ensino religioso, é fator imprescindível do perfazer humano e do desenvolvimento social.

A experiência do sagrado e a experiência da fé, segundo Tillich, se situam dentro do dinamismo de superação e crescimento. Em ambas as experiências há um duplo envolvimento. Um elemento é a presença do sagrado aqui e agora, que toma posse do espírito humano, irrompe na realidade cotidiana e o impele para além de si mesmo; o sagrado precisa ser experienciado como estando presente. Na experiência religiosa, esta presença do sagrado é ‘a santidade do ser’. Ao mesmo tempo, como segundo elemento, o sagrado exige santidade, no sentido de justiça e amor, tanto para o indivíduo como para grupos. Esta exigência de santidade decorre de nossa essência, isto é, nós nos realizamos vivendo na justiça e no amor. Aqui se trata da ‘santidade do dever’. Os dois elementos, a ‘santidade do ser’ e a ‘santidade do dever’ nos exigem e impelem a sermos o que somos ou deveríamos ser: *“O homem não pode descansar no reconhecimento de sua finitude. [...] Por isso, ele precisa sempre tentar romper os limites de sua finitude e alcançar aquilo que nunca pode ser alcançado: o próprio*

incondicional”.⁹⁹ Expressando-se de forma semelhante a santo Agostinho, Tillich aponta para a fonte de energia do ser humano, que o leva a aspirar a uma profunda progressão transformadora: “*O coração humano procura o infinito, porque o finito quer repousar no infinito. No infinito ele vê a sua própria realização*”.¹⁰⁰

3.2 Expressão cultural da religião

A religião em mim é dinâmica e forma. Como dimensão do profundo humano, a religiosidade se expressa e se torna realidade objetivamente perceptível através de elementos culturais. Vem a constituir-se em uma realidade histórica, comumente denominada fenômeno religioso. Pode-se afirmar que, com esta asserção, o fenômeno religioso é a manifestação cultural da religião. Assim, como o ser humano, considerado em sua totalidade ou tomado em cada uma de suas dimensões, só se desenvolve quando se expressa e se relaciona com outros entes, da mesma forma, a religiosidade, inerente ao ser humano, se torna efetiva e se desenvolve pela expressão e comunicação. O dinamismo religioso ganha forma, ritmo e intensidade no fenômeno religioso.

Existe, pois, uma relação necessária, porque estrutural, entre religião e cultura. Admitindo a religião como elemento humano essencial, perpassando todas as dimensões e subjazendo a todas as potencialidades de nós, humanos, ela também está presente em nossas expressões culturais, constituindo como que a alma da cultura. Mas, como todas as realidades humanas, o fenômeno religioso é demarcado por limites e é desfigurado por distorções e desvios, tornando-se tremendamente ambíguo. Esta ambigüidade não provém da raiz religiosa emergindo da profundidade humana, e sim, da contingência de todos os entes humanos, que, ao se construírem historicamente, o fazem com liberdade de decisões, e sempre dentro das

⁹⁹ TILLICH. Dinâmica da Fé, p. 40.

¹⁰⁰ TILLICH. Dinâmica da Fé, p. 13.

limitações próprias. Agindo e interagindo entre si, construindo-se a si mesmos, de forma individual e social, constroem também a cultura, isto é, se expressam a si próprios e manifestam seus sentimentos, desejos, temores e expectativas, através de ações, símbolos, idéias, relacionamentos, crenças, leis, códigos, etc . Esta cultura, em processo de construção, pode conter valores que dêem sentido existencial, perfazendo as exigências profundas do ser humano, assim como desvalores, falhas e desvirtuamentos que se distanciam em seus significados dessas necessidades existenciais. A religião aparece na cultura de forma clara ou oculta; às vezes, com características genuinamente religiosas, ou, às mais das vezes, em expressões culturais, que, aparentemente, pouco ou nada têm de religioso e nem de autenticamente humano. O fenômeno religioso, em suas configurações culturais, apresenta o religioso de forma ambígua, necessitando ser expurgado e corrigido.

Esta breve introdução sobre a expressão cultural da religião evidencia a importância fundamental da educação, e mais precisamente do Ensino Religioso. De um lado, cabe valorizar as potencialidades e valores religiosos, no processo educativo. De outra parte, é imperioso direcionar os esforços de educadores e educandos para a superação de limites e empecilhos e, sobretudo, para a correção de ambigüidades. Dito de outra forma, a educação, visando servir ao desenvolvimento humano, não pode prescindir de se referir à cultura e à religião. E o ensino religioso toma o fenômeno religioso, com suas riquezas e pobreza humano-religiosas, como objeto próprio de sua tarefa educativa específica. Na mediação educativa, o ensino religioso se fundamenta e se inspira na dimensão religiosa do ser humano, ao mesmo tempo em que procura desenvolvê-la. Além deste fundamento antropológico, o Ensino Religioso tem no fenômeno religioso outra fundamentação de índole fenomenológico-cultural, talvez melhor que fundamento, a fonte em que busca os elementos culturais-religiosos que servem de objeto e material de construção do projeto educativo enfocando o religioso.

3.2.1 Cultura e religião

- **Conceituação introdutória**

Koïchiro Matsuura, Diretor Geral da UNESCO, apresenta as conclusões da 31ª Sessão da Conferência Geral desta entidade com o título: *“A riqueza cultural do mundo está na sua diversidade em diálogo”*.¹⁰¹ Reveste-se de excepcional importância e significado o fato de que no início deste século e ainda no limiar do novo milênio, em meio a guerras e conflitos, os representantes de praticamente todas as nações de nosso planeta tenham reafirmado sua convicção de que o diálogo intercultural constitui a melhor garantia para a paz. E o diálogo intercultural inclui o diálogo inter-religioso, pois, religião e cultura são inseparáveis e, neste mundo plural, a atitude e a prática de relação e entendimento recíprocos tornam-se indispensáveis para a convivência entre indivíduos, grupos e povos.

Salienta ainda o Diretor da UNESCO, que esta Declaração *“visa preservar como tesouro vivo – e portanto renovável – uma diversidade cultural que não deve ser percebida como um patrimônio estático, mas como um processo que garanta a sobrevivência da humanidade”*. Esta perspectiva vital de preservação e transformação processual insere o universo cultural no mundo da educação. Esta aproximação integradora entre cultura, religião e educação acontece de modo especial no Ensino Religioso, objeto específico desta pesquisa. Estes componentes vão ser tratados na reflexão a seguir.

Em relação à **cultura**, parto da conceituação que lhe dá a UNESCO:

“A cultura deve ser considerada como o conjunto de traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que ela

¹⁰¹ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DA UNESCO. Adotada pela 31ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO. Paris, 2 de novembro de 2001. Tradução oficial realizada por Moema Salgado.

compreende, além das artes e das letras, os modos de vida, as formas de convivência, os sistemas de valores, as tradições e as crenças”.¹⁰²

Esta definição serve-me de referencial para o presente trabalho, dada a necessidade de uma escolha diante da grande variedade de acepções no plano teórico, segundo os pontos de vista dos autores. A compreensão de cultura da Unesco, com os princípios e orientações adotados em sua 31ª sessão, abrange a totalidade da experiência humana acumulada, socialmente transmitida e em processo de construção. Nela também aparece claramente a religião, como um componente cultural. Ademais, há uma similaridade dessa conceituação com a de Tillich, o qual, a partir da polaridade básica eu-mundo, entende a cultura como um processo de criação e expressão consciente e livre na multidimensionalidade da vida. Para ele, a cultura abrange toda produção intelectual, tecnológica e artística; e ainda, a linguagem, a comunicação e as relações; as manifestações de sentimentos e crenças; os pensamentos e atitudes éticos; os hábitos e costumes conscientemente assumidos, transformados e transmitidos.

Diante da grande variedade de acepções no domínio cultural, com enfoque qualitativo, Stuart HALL afirma existir uma *revolução do pensamento humano* em relação à *noção de cultura*, que ocorreu nas *ciências humanas e sociais*. Segundo ele e outros pensadores que compartilham seu pensar, a cultura adquiriu *peso explicativo*, não obstante as resistências de disciplinas tradicionais. Os efeitos dessa revolução conceitual se notam na *aprendizagem*, na qual as questões culturais ocupam espaço mais no centro, ao lado dos processos econômicos, das instituições sociais e da produção de bens e riquezas. Mas é sobretudo na *análise social contemporânea* que essa alteração se impõe com mais vigor, ao considerar a cultura como elemento constitutivo da vida social. Isto denota uma *mudança de paradigma* nas ciências

¹⁰² UNESCO. Declaração de 02./11/2001. Introdução. Esta definição está conforme às conclusões da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais (MUNDIALCULT. México,1982), da Comissão Mundial de

sociais e nas humanidades, conhecida como ‘virada cultural’¹⁰³. Esta mudança de paradigma põe a cultura em justificado destaque e de maior importância no seio dos processos em geral predominantes na sociedade. Contudo, a meu ver, falta-lhe profundidade e, por isto, também abrangência, pelo fato de não colocar, no cerne, questões e aspirações existenciais profundas, como a busca, nesse nível, de sentido de vida, felicidade plenificante e paz íntima e persistente apesar de conflitos e guerras. O verdadeiro núcleo e alma da cultura é a religião, ou, segundo Tillich, a religião vem a ser a substância da cultura.

A cultura se constitui em patrimônio, enquanto conserva e transmite conquistas e valores de gerações passadas de determinado grupo humano. Ao mesmo tempo, torna-se objeto de transformação e de nova criação por parte de novos agentes e/ou de agentes em renovação. A cultura é uma atividade pela qual o homem cultiva, cuida e transforma a realidade e também cria coisas novas.¹⁰⁴ Ao centrar-me, assim, em determinado fato cultural, relacionando-o com as categorias tillichianas, é importante ter presente este *enraizamento histórico* e considerar-me *participante*, seja como agente atuante e promotor, seja como observador, co-participante ou sofrente.

Um aspecto da virada cultural no final do século XX diz respeito à *linguagem*. Trata-se de uma *inversão da relação* entre *a palavra* que descreve as coisas e as próprias *coisas*, as quais, pelo senso comum, pré-existem à descrição que delas se fazem. Ainda há pouco, a linguagem estava subordinada ao fato, à ‘realidade’, mas nos últimos anos, teóricos de diversos campos de saber (filosofia, literatura, feminismo, antropologia cultural, sociologia) declararam que *a linguagem constitui os fatos* (Du GUY, 1994)¹⁰⁵ e não apenas os relata. Isto

Cultura e Desenvolvimento (Nova Diversidade Criativa, 1995) e da Conferência Intergovernamental sobre Políticas Culturais para o Desenvolvimento (Estocolmo, 1998).

¹⁰³ HALL, Stuart A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo In: *Educação & Realidade*- v.22, n.2, jul/dez. 1997, p. 27.

¹⁰⁴ Cf. TILLICH, P. Teologia Sistemática; (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Sinodal, 2000, p. 429.

¹⁰⁵ DU GUY, P. “Some course themes”, não publicado, Milton Keynes, The Open University. In: HALL, op. cit. p. 28.

quer dizer que a identificação de objetos só é possível devido a uma forma particular de classificá-los e de lhes atribuir um sentido. Assim, por exemplo, um objeto só pode ser definido como pedra se existe uma *linguagem* ou um *sistema de significação* capaz de classificá-lo dessa forma, dando-lhe um *sentido*. É deveras marcante este estudo de que o significado de qualquer objeto reside não no objeto em si, mas é produto da forma como o significado desse objeto é socialmente construído através da linguagem e da representação.¹⁰⁶

Tendo presente este dinamismo de mudanças quantitativas e qualitativas referentes à variedade e conceituação da cultura, posso assinalar que, a par disso, são evidentes as diferenças culturais de um grupo a outro, cada um construindo sua identidade com características próprias. É o que verificamos, de maneira particular, em nosso país e nos leva a falar em pluralidade de culturas para assinalar diferenças significativas entre os grupos humanos que compõem a sociedade brasileira, segundo a predominância étnica, costumes e tradições, localização geográfica e demais traços identificadores. Sobre este assunto existem numerosas pesquisas e trabalhos de valor, o que me dispensa de uma nova inquirição neste campo. O que, sim, merece ser retomado e, eventualmente, receber um aprofundamento é o nexo entre cultura e religião.

Quanto à **religião**, esta temática já foi desenvolvida na parte anterior sob diversos enfoques, especialmente, como dimensão da profundidade humana e de dinamismo de transformação existencial. Aqui, estarão em evidência suas manifestações culturais, a mútua relação entre cultura e religião e a ambigüidade que envolve a ambas, direcionando a reflexão para o campo educativo, em vista de contribuir para a “*ampla difusão da cultura e da educação da humanidade para a justiça, a liberdade e a paz*”, como exigências “*indispensáveis à dignidade humana*”. Proceder assim é um “*dever sagrado que todas as nações devem cumprir com espírito de responsabilidade e de ajuda mútua*”. Se o atual

¹⁰⁶ HALL, Stuart A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo In: *Educação*

processo de globalização, de um lado, representa um desafio no sentido de preservar a diversidade cultural em meio a um nivelamento destruidor, por outro lado, “*cria condições para um diálogo renovado entre as culturas e as civilizações*”.¹⁰⁷

- **Breve análise das duas questões em estudo**

O *primeiro momento* de análise leva-me a considerar a cultura como construção interativa de indivíduos integrados socialmente em grupos humanos e inseridos em determinados contextos.

O ser humano dá a conhecer o que é, sente, deseja, acredita, pensa e decide. Revela-se pelo seu modo de vida, pelo contato com o cosmo, com as plantas e animais, e no convívio e confronto com os outros humanos. Além de manifestar suas reações diante das evidências do mundo dos sentidos, expressa-se diante das incógnitas da realidade circundante, dos segredos do espaço sideral e diante do mistério da própria existência. Exterioriza suas interrogações sobre realidades e seres que fogem de seu alcance.

Homens e mulheres se desvelam e se comunicam através da linguagem e da arte, feitas de gestos, símbolos, palavras, pinturas, ritos e atividades lúdicas. Também pelo trabalho e a técnica, levando-os a transformar a natureza física, a cultivar a terra, a fabricar utensílios, a melhorar seu habitat e a criar meios de locomoção e comunicação. Explicitando-se assim, eles põem em ato suas potencialidades físicas, psíquicas e espirituais e se dizem e perfazem como seres humanos, diante e no mundo em que vivem. Adquirem vigor, destreza e habilidades. Cultivam os sentimentos. Estruturam e aperfeiçoam o pensamento. Desenvolvem criatividade. Alteram seus procedimentos. Modificam suas atitudes. Organizam sua vida. Abrem perspectivas de futuro. Vão ao enalço de seus desejos e ideais. Para este construir-se a si mesmos, não existe programação pré-estabelecida a ser posta em ato, não se trata de um

& *Realidade*- v.22, n.2, jul/dez. 1997, p. 27-28.

¹⁰⁷ UNESCO. Declaração de 02 / 11 / 2001. Introdução.

crescimento linear. Interferem os condicionamentos dos próprios limites, as influências ambientais e, sobretudo, as opções e decisões livremente tomadas.

Nenhum homem ou mulher se constrói e se realiza sozinho. Só lhes é possível ser, viver e perfazer-se, agregando-se aos semelhantes, por instinto ou necessidade, melhor, quando por decisão livre e consciente. Aprimorando sua convivência familiar e social, o ser humano progride e a sociedade se edifica e consolida. Em sentido contrário, no isolamento e na reclusão, os indivíduos estagnam e definham e as sociedades regridem e se arruínam.

O ser humano afirma sua individualidade, na medida em que consegue ser ele mesmo, construindo sua identidade como pessoa livre e autônoma. Consegue isto pelo desenvolvimento equilibrado de suas próprias potencialidades, levado a efeito no relacionamento respeitoso de colaboração e solidariedade. Nesta relação recíproca, baseada em princípios norteadores da vida individual e comunitária, as pessoas e grupos, estimulados pelo desejo de transpor suas limitações, se sentem impulsionados a prosseguir no caminho da vida e a optar por valores que favoreçam seu desenvolvimento e lhes faça encontrar um sentido para a vida.

Expressando-se, assim, na convivência, ao longo da história, abrangendo os diferentes espaços e tempos, os seres humanos construíram e constroem cultura. Esta produção cultural, por sucessivas gerações, desde a remota Antiguidade, em todos os povos dos diferentes quadrantes da terra, veio se constituindo em patrimônio de inestimável valor. Ela é a expressão do ingente esforço de homens e mulheres se construindo e desenvolvendo ao longo dos séculos. É a revelação de sua capacidade criadora e também de seus insucessos, desvios e destruições. É o testemunho de sua grandeza e também de sua miséria. É o percurso da humanidade no passado que continua, no presente, como processo criador e também demolidor, no turbilhão de mudanças, provocando constantes interrogações e desafios.¹⁰⁸

¹⁰⁸Mais adiante se abordará a questão da ambigüidade da cultura.

Ernst CASSIRER, em seu “*Ensaio sobre o Homem*”, depois de percorrer a história do pensamento e aí discernir a crise do conhecimento de si do homem, apresenta uma chave interpretativa para a natureza do ser humano. Toma em referência o princípio da *autonomia da vida*, do biólogo Johannes von Uexküll, o qual afirma que a vida é perfeita em toda parte e que cada organismo vivo dispõe de um sistema receptor e efetuator, pelo qual se ajusta a seu ambiente. Pelo receptor, toda espécie biológica recebe estímulos de fora; pelo efetuator, reage aos mesmos.¹⁰⁹

Inspirando-se neste princípio de Uexküll, Cassirer considera que, para o homem, há um novo método de se adaptar ao ambiente. Entre o sistema receptor e o efetuator, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no homem um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. O homem vive, por assim dizer, uma *nova dimensão* da realidade. Existe uma diferença inconfundível entre as reações orgânicas dos seres vivos em geral e as respostas humanas, em relação a determinados estímulos externos. No primeiro caso, uma resposta é direta e imediata; no segundo, a resposta é diferida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento. O homem pode não reagir simplesmente de forma instintiva, segundo leis biológicas, mas se assumir e se engendrar com características próprias. Não estando mais num universo meramente físico, ele cria, nesta interrupção entre estímulo externo e reação interna, um universo simbólico, para se expressar, se cultivar, se referir à própria presença e atuação no mundo circundante e se comunicar. “*A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece*”.¹¹⁰

¹⁰⁹ CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. de Tomás Rosa Bueno. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 45-47.

¹¹⁰ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. de Tomás Rosa Bueno. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 48.

Com esta chave de leitura da realidade humana, Cassirer analisa o mito e a religião, a linguagem, a arte, a história e a ciência, enquanto áreas culturais, chegando, no final, a descrever a cultura humana como *“o processo da progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são várias fases desse processo. Em todas elas o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo ‘ideal’*. Neste processo de construção, segundo ele, cabe à filosofia a tarefa de buscar uma *unidade fundamental*, em meio a tensões e atritos, a fortes contrastes e profundos conflitos entre os vários poderes do homem.¹¹¹

Próximo ao pensamento de Cassirer está o de Paul TILLICH, para quem a cultura é uma das categorias constantes em toda sua reflexão. Já na primeira conferência pública, em 1919, abordou esta temática, com o título: *“Über die Idee einer Theologie der Kultur”*.¹¹² Tem dela uma compreensão dinâmica, criativa e abrangente. Ele a relaciona com o sentido original provindo do termo latino ‘cultura’. Define-a assim: *“Cultura tem o sentido de cuidar de, conservar vivo, fazer crescer. Serve para designar todas as atividades pelas quais o homem ‘cultiva’, isto é, transforma a realidade, cria algo novo”*. Tillich inclui nesta noção as diversas modalidades da atividade humana, referentes à teoria e à práxis, como filosofia, arte, ciência, moral, política, e às formas elementares da empiria, como linguagem e técnica. Deixa claro, que cultura não é meramente algo dado, mas ação criativa humana: *“Em cada um desses três casos, a cultura cria algo novo além da realidade encontrada”*.¹¹³

De diversos modos, Tillich volta a esclarecer de que as pessoas e os grupos são agentes construtores da cultura e, não raro, também seus destruidores. Assim, escreve: *“Uma pessoa que participa dos movimentos de uma cultura, bem como de seu crescimento e*

¹¹¹ CASSIRER, E. Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. de Tomás Rosa Bueno. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 371.

¹¹² TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In Religionsphilosophie der Kultur. Vorträge der Kant-Gesellschaft, nº24, p. 28-52. Berlin: 1919.

possível destruição, é culturalmente criativa. Nesse sentido, todo ser humano é culturalmente criativo, simplesmente pelo poder de falar e usar instrumentos".¹¹⁴ Na maioria das vezes, Tillich associa cultura à religião e a aspectos éticos. Com este enfoque, na terceira parte da Teologia Sistemática, que trata da Vida e do Espírito, escreve: *"De acordo com sua natureza essencial, moralidade, cultura e religião se interpenetram mutuamente.[...] A cultura, ou criação de um universo de sentido em 'theoria' e 'praxis', está essencialmente relacionada com a moralidade e religião. A validade da criatividade cultural em todas as suas funções se baseia no encontro de pessoa-a-pessoa no qual são estabelecidos os limites à arbitrariedade"*.¹¹⁵

Em toda atividade cultural existe uma intencionalidade, uma busca manifesta ou implícita de sentido, que, numa linha de coerência, deveria estar de acordo com a natureza das coisas e voltar-se para o desenvolvimento dos seres humanos. Ao focar a cultura contemporânea, que se apresenta como autônoma em relação à religião, Tillich aprofunda a questão do sentido, procurando discernir o significado derradeiro e autotranscendente desta cultura e mostrar que ela é perpassada por uma concernência ou preocupação última. Esta busca de sentido último, que encaminha para o domínio religioso, pode dar-se em dois níveis ou graus:

- 1) No *grau preliminar*, o sentido é estabelecido segundo a finalidade que é intrínseca à cultura, dentro de seu próprio âmbito. Ou seja, ela procura ter autonomia e ser significativa por si mesma. Este sentido não manifesta habitualmente nada de religioso, mas antes, constitui um direcionamento das formas culturais condicionadas para um sentido unitário imanente;

¹¹³ TILLICH, P. Teologia Sistemática; (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Sinodal, 2000, p.429. Cf. também GABUS, J.-P. Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich. Paris: Presses Universitaires de France, 1969, p. 32.

¹¹⁴ TILLICH, Paul . Teologia Sistemática, p. 437.

¹¹⁵ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, p. 457. Nota: A íntima relação entre cultura e religião será retomada mais além.

2) No *grau mais profundo*, o sentido vem a ser o Sentido do sentido, também denominado de sentido último ou sentido mais profundo, sobre o qual se funda o sentido preliminar, imanente e formal de toda cultura. É este o sentido expresso pelos símbolos e mitos. Este sentido profundo também pode ser discernido, com sensibilidade mística, em toda realidade cultural. Todavia, é refratário à análise objetiva e científica, mas é percebido por intuição imaginativa e pressupõe uma atitude de participação pessoal e existencial no Fundamento do Sentido que é a Realidade última.¹¹⁶

Esta visão de uma cultura perpassada por uma intencionalidade está presente nas abordagens de índole teológica e filosófica de Tillich. Ele interpreta o pensamento e o espírito humanos como manifestações de uma realidade infinita e inexaurível, a qual, em seu caráter de ultimidade, é tida como incondicionalmente real e incondicionalmente válida. A cultura - enquanto construção levada efeito por indivíduos e grupos humanos, em cujo espírito e pensamento se manifesta a ultimidade incondicionada - também participa desse sentido de incondicionalidade, pois, esta realidade incondicional permeia e qualifica toda ordem condicional.

Merece ser destacado que, para Tillich, a concepção de sentido não é meramente axiológico. O que dá sentido à cultura não é primeiramente que ela tenha por base a efetivação e transmissão de valores. Antes, o sentido é a realização da existência na criatividade do espírito. Ou seja, o que confere verdadeiro sentido a uma cultura é quando ela favorece o desenvolvimento dos indivíduos humanos, de acordo com a natureza que lhes é própria. Não se trata, porém, de um determinismo, mas sim, de uma ação humana de livre escolha. Esta mesma compreensão de sentido engloba o respeito à natureza dos animais,

¹¹⁶ Esta apresentação, em forma reduzida, dos dois níveis de sentido segundo Tillich é o sumário de uma formulação de J.-P. GABUS, op.cit. p.50, que, por sua vez, se remete ao volume I de *Gesammelte Werke, Frühe Hauptwerke*, ed. de 1959, p. 320.

plantas e mundo físico, com os quais os humanos se relacionam na construção da cultura. Mas esta coerência com a natureza dos entes será melhor assegurada quando a ação cultural for direcionada intencionalmente para o sentido profundo e incondicional. Esta coerência ainda pode existir quando a intencionalidade não esteja explicitamente manifesta. Neste caso e, de modo geral, sempre é útil e importante discernir a intencionalidade na ação cultural e avaliar sua coerência com o ser dos entes envolvidos. Assim a filosofia de sentido de Tillich aplicada à cultura se caracteriza como um realismo autotranscendente, no fluxo do dinamismo religioso.¹¹⁷

Ligado à intencionalidade coerente com o ser das coisas, está o crescimento de pessoas e grupos. Este crescimento, que também se efetua pela cultura, Tillich o considera como ‘autocriação da vida’. O crescimento, segundo ele, *“é o processo mediante o qual uma realidade formada caminha para além de si mesma rumo a outra forma que preserva e também transforma a realidade original”*.¹¹⁸ O indivíduo humano cresce ao perfazer sua ‘humanitas’, com o desabrochar das potencialidades específicas de sua natureza humana, na perspectiva da realização de seu ‘telos’ interior, voltado para si mesmo e, necessariamente, em comunicação com o exterior, cultivando o relacionamento pessoal com os semelhantes e com todo contexto existencial. A meta mais elevada a ser alcançada pelo homem é o bem, como algo inerente a sua natureza essencial e consistindo justamente na realização do objetivo interior. O grupo cresce orientando-se para a efetivação da justiça e da solidariedade. O estabelecimento da justiça e a consolidação da solidariedade constituem utopia e meta para todas as comunidades humanas. Tais propósitos se concretizam através da ação política exercida nas funções de governar, legislar e julgar e por uma participação ativa e vigilante de todos os membros do grupo e de todos os grupos no conjunto da sociedade.

¹¹⁷ Cf. TILLICH, Paul. Teologia Sistemática ; (tradução Getúlio Bertelli) . 3.ed. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2000, p.409. Conferir também ADAMS, James Luther. Paul Tillich’s Philosophy of Culture, Science and Religion. New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 183.

As ciências, como produções humanas, também são construções culturais. Todas elas, considerando-se sua área específica de pesquisa e metodologia, são desenvolvidas com determinada intencionalidade, que pode referir-se tanto ao sentido próprio da cada uma – nível preliminar - quanto a uma perspectiva de transcendência e finalização última – nível profundo. Em linguagem metafórica, esta intencionalidade científica pode deter-se dentro de limites superficiais ou descer para uma maior profundidade. Pode também sofrer desvios por interesses que desrespeitam a natureza dos entes ou obstaculizam e mesmo contrariam sua ultimação existencial.

Convém considerar que há ciências do mundo físico e abstrato, outras se situam no campo humano. Esta diferenciação ganha importância quando tais ciências se referem a áreas culturais relacionadas de forma direta ou indireta com o domínio religioso. Com este enfoque, Tillich classifica as ciências em dois grupos:

- 1) *Ciências experimentais ou empíricas*. Nelas, a realidade é a medida da exatidão, e esta é uma só. Mas, quando há dois pontos de vista contraditórios, apenas um pode estar correto ou, ambos errados.
- 2) *Ciências culturais*. Nelas, o ponto de vista do investigador é elemento integrante, um momento da história do desenvolvimento da cultura, a concretização de uma idéia cultural. Tillich distingue nesta categoria diversas sistematizações, especialmente: a *filosofia da cultura*, orientada para as formas universais, para os a priori de toda cultura; a *filosofia da história de valores culturais* e a *tipologia de criações culturais*: ambas, juntas, encaminham uma transição das formas universais – através da multiplicidade de manifestações concretas – para um ponto de vista individual; *ciência cultural normativa*, que dá ao ponto de vista concreto

¹¹⁸ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, p. 423.

uma expressão sistemática. As filosofias orientam para o universal, para os a priori, para o categorial, sempre com base no mais amplo empirismo, e são abertas a outros valores e conceitos. As ciências normativas, como a teologia, dizem respeito ao particular, ao material e ao que se supõe ser válido nas várias ciências culturais.¹¹⁹

Nas ciências culturais, o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto de pesquisa. O enfoque determina não apenas o que se estuda e como se interpreta as criações culturais e espirituais, mas também se refere ao ato de criar cultura. A questão de verdadeiro e falso perde relevância. Assim, não se pode caracterizar simplesmente como verdadeiras ou falsas a estética gótica e barroca, a teologia católica e a teologia protestante, a ética romântica e a puritana. Também não é possível criar conceitos culturais universais que sejam úteis. Conceitos abstratos são inadequados para a compreensão das multiformes criações e visões individuais. Não se estuda o que é religião e arte por meio de abstrações, pois, pela abstração se elimina o elemento essencial, isto é, as formas concretas.¹²⁰

No *segundo momento* da reflexão, considero a **religião** como uma dimensão fundamental do processo de construção cultural. Em páginas anteriores, a religiosidade já foi objeto de reflexão, considerando-lhe, de modo especial, a natureza e o dinamismo. Agora, complementando o que já foi pensado, a realidade religiosa será retomada em sua relação com a cultura.

Indagando sobre nossa origem e o mistério que envolve grande parte de nossa existência e a do universo no qual habitamos, preocupando-nos pensativos ou temerosos com as incógnitas da morte, conjeturando sobre possibilidade de vida após o passamento, buscando explicação sobre o por quê da dor e do sofrimento, dando vazão a desejos de

¹¹⁹ TILLICH, Paul. Die religiöse Substanz der Kultur: Über die Idee einer Theologie der Kultur. Gesammelte Werke Band IX. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 13-14.

perenidade e de realização plena ou alimentando aspirações por uma felicidade verdadeira e duradoura, com estes anelos e perguntas penetramos em nosso interior profundo, na morada da religião, se assim, em linguagem metafórica, posso denominar a dimensão religiosa do ser humano.

Nesta morada, as coisas do cotidiano são vistas com olhar diferente do habitual: não se lhes olha apenas o exterior mas sobretudo o interior; não tanto o pragmático e o útil, antes, o importante para o crescimento existencial e o significado para a vida em termos de valores; não contempla apenas o imediato, ausculta também o remoto no tempo e o distante no espaço. É o âmbito apropriado da descoberta e definição do sentido e do rumo de vida e do discernimento de intencionalidades no agir.

Não há, neste domicílio, compartimentos e divisórias entre as diversas dimensões da consciência humana, do sentimento, da volição e da razão, que aí estão como que em seu nascedouro, sem espacialização, interpenetradas e inseridas no processo de desenvolvimento integral, assumido livremente. O elemento religioso não constitui um princípio ao lado de outros na vida do espírito, antes, é relevante em todas as áreas espirituais. Subjacente a elas e perpassando-as, a religiosidade é um referencial iluminador para tomada de decisão e de opções que atendam às verdadeiras necessidades do perfazer humano. Aí também está uma fonte inesgotável de energia vital, que o eu consciente integra no processo de construção da personalidade. Aí igualmente está o nascedouro de utopias e grandes ideais, que dão dinamismo e orientação à existência.

Nesta moradia não há paredes opacas, tudo é transparente. Ela é um centro de comunicação e equilíbrio interna, só tornada possível pela intercomunicação com os outros humanos e a sintonização com o mundo de todos os entes. Nela se evidencia com vigor que a

¹²⁰ ADAMS, James Luther. Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion. New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 69.

existência humana é uma co-existência: somos, existimos e nos realizamos com o outro, no relacionamento de reciprocidade. Cada ente humano afirma sua autonomia na co-construção da autonomia dos outros. Experimenta-se perpassar em todos os domínios e dimensões de nosso ser, uma tendência irreprimível de relações e transcendência, não só de transposição da soleira do próprio ser historicamente condicionado, mas também de ida para além de nós e de nosso mundo, para um mundo sem medida, além do espaço e tempo.

O chão desta habitação no interior humano é feito de desejos que transcendem os limites existenciais e históricos, na busca de algo ou de alguém que possa atender os anseios ilimitados que emergem nessa profundidade. Deste chão nasce a crença na existência de um ser infinito, a quem as religiões deram um nome: Deus, Pai-Filho-Espírito Santo, Javé, Alá, Olorum e muitas outras denominações. Os indígenas brasileiros o chamam de Tupã. Por isto, este chão no íntimo de nós é sagrado, porque reservado especialmente para a comunicação com o ser divino. É a sede da experiência mística, pela qual, o ser humano, na sua ânsia por um ser infinito, se sente acolhido por ele.

Esta morada interior integra o mistério do ser humano. A experiência que dele fazemos é inefável, não pode ser expressa por nossos sistemas lingüísticos convencionais. Há necessidade de recorrer à linguagem dos símbolos, que nos convida a penetrar nesta realidade profunda com a totalidade de nosso ser, valorizando também os sentimentos e a intuição, e não apenas a razão. As religiões podem ser designadas como sistemas simbólicos, pelo fato de ter de recorrer à simbologia, em suas variadas formas, para expressar sua fé e crenças e as correspondentes atitudes de veneração, assim como a organização do culto e das celebrações.

Em sua primeira conferência pública de 1919, Tillich traz um novo enfoque à reflexão precedente. Para ele, *“Religião não é um sentimento, mas uma atitude do espírito, em que o*

prático, o teórico e o sentimental se integram numa complexa unidade”¹²¹. Esta complexa unidade religiosa não é algo errático e sem destino, mas é um dinamismo direcionado, voltado para determinado ponto de convergência: *“Religião é o direcionamento para o Incondicionado”*. A tendência para o Incondicionado ou o Absoluto se percebe dentro da *“experiência de uma realidade absoluta”*. Tal experiência de absolutidade pode dar-se em duas direções opostas: experiência de uma *“absoluta nulidade de todos os entes, nulidade de valores, nulidade da vida pessoal”*, levando a um *“radical Não”*. A experiência de absoluta nulidade *“volta-se para a experiência de uma absoluta realidade, de um “radical Sim”*”.¹²²

Explicando esta experiência, Tillich diz que *“não é questão de uma nova realidade ao lado ou acima de coisas”*, mas sim, através de coisas fazemos a experiência de um radical ‘sim’ e ‘não’. Religião *“não é uma coisa existente; mas, em linguagem mística, é o Super-existente, que é ao mesmo tempo o absoluto Nada e o absoluto Algo.”* Repete que religião assim entendida, *“não é uma realidade existente, mas antes, uma realidade-de-sentido, a derradeira, a mais profunda, a mais estremecedoura e a sempre renovadamente criativa realidade-de-sentido”*.¹²³ Fica assim claramente definido o caráter de direcionamento, de indicador de sentido, como uma das conotações básicas da religião, aspecto que ele retoma com insistência.

Além de não identificar a religião com o sentimento, Tillich também não a identifica com outras esferas humanas, mas afirma que é um direcionamento do espírito que envolve todas elas. A religião não pode ser territorializada, como se fosse uma dimensão ao lado de outras. Ela perpassa todas as potencialidades e elementos constitutivos da existência humana. Não é uma construção abstrata ou mera abstração. Ela é algo vivo, existencial, inerente aos

¹²¹ TILLICH, Paul. Die religiöse Substanz der Kultur: Über die Idee einer Theologie der Kultur. Gesammelte Werke Band IX. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 17.

¹²² Id. Ibid. p. 18.

¹²³ Id. Ibid. p. 18.

homens e mulheres de todos os tempos e lugares. Ela emerge da realidade íntima profunda, sob a forma de sentimentos de admiração, alegria, medo, temor diante dos mistérios da vida e da morte, e de crença em seres superiores, de desejos e aspirações, de tendência de crescimento, de ultrapassar limites, de conectar-se com o mundo, de relacionar-se. Ela impregna também as manifestações culturais que expressam autenticamente o que o ser humano é e deseja na coerência de sua realidade profunda. A religião é a base, a substância da cultura, é aquilo que dá a significação última a todas as formas culturais.

3.2.2 Relação entre cultura e religião

Dentro dos objetivos desta pesquisa, de colaborar na construção de uma base antropológico-cultural para o ensino religioso, minha reflexão chega a seu cerne, ao focar a relação entre cultura e religião. Depois de algumas reflexões preliminares, abordarei dois aspectos: a) na fronteira entre religião e cultura; b) categorias básicas de análise da polaridade religião x cultura.

- **Reflexões preliminares**

Como início, caberia uma verificação histórica do nexos entre estes dois termos. Existem, de fato, numerosos e abalizados estudos sobre esta matéria, devidamente comprovados pela ciência das religiões. Parece, pois, dispensável deter-me sobre elementos comprobatórios desse liame. Bastaria, por exemplo, referir-me às numerosas pesquisas de Mircea ELIADE, que constituem uma análise séria e ampla da realidade religiosa nas culturas de diversos povos, desde os tempos míticos até as civilizações contemporâneas.

Importa ressaltar que Eliade e, em geral, todos os pesquisadores da fenomenologia religiosa, não se limitam ao lado exterior da sinalização religiosa observável em grupos humanos, em fatos e objetos, mas buscam captar a essência dessas manifestações. Põem em ressalto que não basta olhar, com mera visão empírica, o exterior dessas produções de cultura, mas requer tornar-se sensível a valores espirituais em vista de poder descobrir o significado interior que inspirou e motivou os homens na efetivação das obras culturais. Esta significação, subjacente às formas objetivas da cultura, como já vimos, é justamente de índole sagrada. Mircea Eliade, ao tratar da estrutura e morfologia do sagrado, fala de uma dupla revelação nos ‘fatos sagrados’, ou seja, de uma hierofania e de uma situação humana:

Esta heterogeneidade dos ‘fatos sagrados’ começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teogúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. [...] Aí, qualquer documento é para nós precioso, em virtude da dupla revelação que realiza: 1º) revela uma *modalidade do sagrado*, enquanto hierofania; 2º) enquanto momento histórico, revela *uma situação do homem* em relação ao sagrado.¹²⁴

Ainda que os documentos aqui relacionados por Eliade sejam explicitamente sagrados, denotam claramente o caráter cultural pela intervenção humana, ou seja, pelo fato de executar ritos e fabricar objetos, pelo recurso à imaginação e à reflexão nos contos mitológicos e na adoção de símbolos e ainda pela intencionalidade de atribuir caráter sagrado a seres humanos, a plantas e animais, a determinados espaços e a fenômenos da natureza física. Percebe-se, pois, íntima relação entre a ação cultural e a religião. Pode-se ainda acrescentar que estes ‘objetos sagrados’, além de um conteúdo religioso que os impregna e o exteriorizam em diferentes *modalidades do sagrado*, também revelam *uma situação* ou estágio cultural do homem em relação ao sagrado, isto é, sua compreensão da sacralidade e suas atitudes em relação a ela.

¹²⁴ ELIADE, Mircea. Tratado de História das Religiões; [tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes]. – 2.ed., 2.tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 8.

Segundo Tillich, a religião está presente e ativa em todos os domínios da vida espiritual, na totalidade da cultura e em toda cultura. Consiste na experiência de uma realidade incondicionada e absoluta, aliás correlativa a uma outra experiência, não menos absoluta e radical, do nada e da vanidade dos entes, dos valores e de toda vida pessoal. A pergunta pela origem, destinação, sentido e valor de coisas, fatos e pessoas e do próprio ser, não tanto e, sobretudo, não só numa visão imediatista, mas numa perspectiva de maior radicalidade existencial, indagando sobre o sentido último e a importância suprema, este questionar é que nos leva à experiência do Incondicionado, própria da dimensão religiosa do ser humano.

O ‘fundo’ ou a ultimidade das ações culturais é de índole religiosa e constitui, em relação a elas, o fundamento de sentido e não-sentido. A religião é, pois, a experiência de um sentido último, incondicional, que ocorre, não à margem, mas dentro e através da realidade cotidiana. Toda concepção cultural é marcada pelo sagrado como sendo de incondicional validade; e disto se pode ter consciência explícita ou implícita. Segundo a visão do primitivo humanismo grego e do humanismo cristão da Renascença, cada forma cultural apresenta-se como transitória e superficial, adveniente do chão profundo donde surge o Incondicionado. Ainda que o sistema racional não admita o elemento extático no incondicionalmente válido, assim mesmo, a verdade em toda ‘*ratio*’ tem origem e fundamento nesta incondicionalidade. Numa visão teológica, pode-se afirmar com Tillich: “Deus é a própria profundidade da existência”.¹²⁵ Esta radicalidade religiosa do ser humano se expressa e transparece no agir humano, no seu *éthos* e cultura, no conjunto de costumes e hábitos fundamentais, nos procedimentos, na apropriação de valores, idéias e crenças, que caracterizam determinada coletividade, época ou região.

¹²⁵ TILLICH, Paul. *The Shaking of Foundations*. New York, 1948, p.52. Cf. GABUS, op. cit. p.21.

Considerando-se as funções que são próprias à multiplicidade de formas culturais, podemos classificá-las em funções teoréticas e funções práticas. São teoréticas, as funções intelectuais e estéticas, pelas quais o espírito percebe o objeto, valendo-se da contemplação ou intuição e da teorização. São práticas, as funções de ética individual e social (incluindo a lei e a organização comunitária), pelas quais o espírito visa a penetrar ou a permear o objeto e impor-lhe forma.¹²⁶ Uma outra classificação leva a distinguir entre as funções culturais explicitamente religiosas e as meramente culturais. Combinando o princípio religioso ('substância religiosa') com a função cultural, podem resultar diferentes tipos de realidades religioso-culturais. Assim, por exemplo, pode surgir: uma esfera cultural especificamente religiosa relativa ao conhecimento religioso: mitos, dogma; uma esfera de estética religiosa: culto; uma área de formação religiosa de pessoas: consagração; uma forma social religiosa: a Igreja com sua lei e código ético próprios. Evidentemente, há outras esferas sem esta conotação especificamente religiosa, nas quais, entretanto, o princípio religioso também se encarna e pode ficar evidenciado.¹²⁷

O nexo estrutural entre cultura e religião, Tillich o cunhou com esta frase, muitas vezes repetida e que já perpassa sua exposição de 1917: "*A cultura é a forma da religião e a religião é o conteúdo ou a substância da cultura*".¹²⁸ Estes termos '*conteúdo ou substância*' (*Gehalt, Substanz*) não significam que toda cultura seja necessariamente religiosa por natureza ou que tenha um conteúdo diretamente religioso. Aliás, Tillich insiste que a cultura nunca é direta e imediatamente religiosa. Segundo ele, esta fórmula se aplica tanto a uma cultura puramente secular quanto a uma cultura mais diretamente influenciada por uma religião institucionalizada. Esta expressão significa apenas que a religião é a base da cultura, o princípio que dá a significação última a todas as formas culturais. Para aceitar esta assertiva

¹²⁶ TILLICH, Paul. Die religiöse Substanz der Kultur: Über die Idee einer Theologie der Kultur. Gesammelte Werke, Band IX. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1967, p. 17.

¹²⁷ Id. *ibid*, p. 16-17.

na reflexão e prática, requer-se uma concepção quase mística da realidade religiosa e profana. Tillich herdou algo desta propensão teológico-filosófica de Boehme e Schelling. Além disso, toma como base deste mote, a doutrina teológica luterana que ensina que o finito é capaz do infinito e que há, pois, interpenetração das naturezas divina e humana em Cristo.¹²⁹

Entre religião e cultura existe certa relação dialética. A religião não pode desfazer-se de uma voz persistente, absoluta e universal ligada à idéia de Deus. Não pode tolerar de ser confinada em uma área especial da cultura ou num lugar à parte. Com a compreensão de uma espacialização da religião dentro da cultura, a religião se torna supérflua e desaparece quando determinada cultura ou território cultural se fecha sobre si mesma e procura se bastar sem religião. Por outro lado, a cultura clama por religião, da qual não pode desfazer-se sem entregar sua própria autonomia, e por isto, não pode desfazer-se da religião sem se desmanchar a si mesma. A cultura deve definir a forma pela qual expressa cada conteúdo, inclusive o ‘absoluto’. Ela, a cultura – diga-se, a ação humana construindo cultura – não pode permitir-se destruir a verdade e a justiça em nome do absoluto religioso. Como a substância da cultura é a religião, assim, a forma da religião é a cultura.¹³⁰

Não se pode fazer com agudeza uma distinção entre religião e cultura. A religião sempre assume forma cultural e a cultura, como expressão da totalidade do ser humano, sempre tem a ver, de maneira próxima ou distante, com a derradeira fonte de sentido, que é a religião. Tillich nos ajuda a compreender a distinção entre ambas. Para isto, recorre à impressão que renomadas obras artísticas deixam em seus admiradores. Será difícil afirmar se esta influência ou emoção é para os aficionados uma experiência cultural ou uma experiência religiosa. Tillich responde: *“Talvez seja correto dizer que esta experiência foi para eles*

¹²⁸ TILLICH, Paul. Über die Idee einer Theologie der Kultur. 2.ed. In: Gesammelte Werke I, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, p.320 e 329.

¹²⁹ GABUS, J.-P. Introduction à la Théologie de la Cultura de Paul Tillich. Paris: Presses Universitaires de France, 1969, p. 18-19.

¹³⁰ TILLICH, P. The Interpretation of History [trad. para o inglês por Rasetzki e Talmey] New York: Charles Scribner's Sons, 1936, p. 50. cf. ADAMS, op. cit. p.72.

cultural, no referente à forma; e, religiosa, no referente à substância. É cultural, porque não se liga a uma específica atividade ritual; e é religiosa, porque suscita questionamentos sobre o absoluto e os limites da existência humana."¹³¹ Percebemos aqui duas categorias que são fundamentais na análise da interpenetração recíproca entre religião e cultura: trata-se da forma e da substância, como ainda veremos mais detidamente. É oportuno assinalar os dois níveis de exame desta diferenciação: a cultura é considerada em seu nível preliminar, imanente a sua forma condicionada; e a religião, no nível profundo da cultura, âmbito próprio de questionamentos existenciais, da formulação de sentido e de abertura ao transcendente.

Prosseguindo na análise, Tillich deixa claro que em toda modalidade de cultura está presente a dimensão religiosa: *“ Isto é verdadeiro e vale para a pintura, para a música e a poesia, e também para a filosofia e a ciência. E o que é válido na intuição e no conhecimento do mundo é igualmente válido na feitura de leis, na formação de hábitos, em moralidade e educação, em comunidade e estado.”*¹³² Deixa evidente que a religião incide na totalidade do vasto e variado campo da cultura: arte, filosofia, ciência, ética, política, vida social e educação. Explica a seguir que a dimensão religiosa é própria do ser humano, em seus pensamentos e ações, e se manifesta especialmente no afrontamento de dúvidas e nos questionamentos existenciais. Também na cultura não explicitamente religiosa, o indagar pelo sentido incondicionado, denota a religião nela subjacente: *“Onde quer que seja que a existência humana se torne, em pensamento ou ação, assunto de dúvidas e questionamentos, onde quer que seja que o sentido incondicionado se torne visível em ações que só possuem sentido condicionado em si mesmas, aí, a cultura é religiosa”*.¹³³ Esta argumentação sobre a relação íntima e indissociável entre cultura e religião foi para Tillich fruto de experiência,

¹³¹ TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*. [Translated by Rasetzki and Talmey]. New York: Charles Scribner's Sons, 1936, p.49. In ADAMS, op. cit. p.68. O texto original se encontra em *Gesammelte Werke*, Band XII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971, p. 42.

¹³² Id. *ibidem*

reflexão e opção: “*Pela experiência do caráter substancialmente religioso da cultura, fui conduzido para a fronteira entre cultura e religião e nunca mais saí dali*”.¹³⁴

a) Na fronteira entre religião e cultura

Esta experiência de estar na fronteira entre religião e cultura merece ser considerada em seu ponto de partida, como ela se originou e desenvolveu em Tillich, para poder confrontá-la com experiências similares e ajudar-nos a compreender o pensamento desse autor. Em página anterior já referi como esta sua aptidão de articular diversos saberes e de correlacionar diferentes realidades foi fruto da experiência de vida e de muita reflexão e diálogo, chegando ao amadurecimento da idéia de uma síntese entre cultura secular e fé viva. Diversos eventos lhe foram de grande valia neste propósito e lhe ajudaram a descobrir na profundidade das produções culturais a relação entre forma e conteúdo, correlacionando-as com autonomia, heteronomia e teonomia.

O serviço de capelão militar na linha de frente da 1ª Grande Guerra lhe fez descobrir o grande fosso entre a igreja luterana oficial e as classes trabalhadoras; ficou-lhe também clara a dimensão social do problema da relação entre fé e cultura. Nas horas de folga, durante esta temporada de assistência religiosa, estudou a história da arte, que lhe despertou grande interesse. Além do estudo, experimentou a força de expressão da arte. Durante a última licença do front, em Berlim, no Kaiser Friedrich Museum, a contemplação de uma Madonna de Botticelli, se converteu para ele em uma espécie de revelação. A partir dali, toda sua filosofia da religião e da cultura e mesmo o conceito da Revelação se baseiam nesta experiência. Para ele, o peculiar gozo das obras de arte “*faz delas a mais beatífica expressão humana de paz*”. Elas revelam o que é o caráter íntimo de uma situação espiritual, quer se

¹³³ TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*. [Translated by Rasetzki and Talmey]. New York: Charles Scribner's Sons, 1936, p.49. In ADAMS, op. cit. p.68. O texto original se encontra em *Gesammelte Werke*, Band XII. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1971, p. 42.

¹³⁴ Id. *ibid.*

trate de um evento histórico particular quer da condição humana geral. A arte “*realiza isto de maneira mais imediata e direta do que a ciência e a filosofia, pois está menos carregada de considerações objetivas*”.¹³⁵

O símbolo artístico ou religioso, segundo Tillich, tem a função de descobrir uma nova dimensão do ser e despertar a dimensão correspondente na alma de quem o contempla.¹³⁶

Vejamos mais de perto a contemplação do quadro de Botticelli, que foi para Tillich de especial inspiração:

- Esta *obra de arte* irradiava *grandeza*, porque traduzia, nos traços e formas da pintura, algo dos sentimentos profundos da Virgem, algo da grandeza infinita e enlevada da alma, algo de transcendente e inefável. Esta realidade profunda, a *substância ou conteúdo espiritual*, sintonizava com a alma, com os sentimentos e o ser profundo do contemplador, neste caso com Tillich.
- Considerando *o artista*, Botticelli, damo-nos conta de que, através da *forma* (cujo *objeto*, neste caso, é a Virgem Maria; em outros quadros, em vez de objeto, se poderia falar em *assunto* ou *tema*), procura expressar algo do íntimo e profundo da Virgem e com isto revela também algo de seu próprio espírito, de seus sentimentos, dando criativamente forma a sua sensibilidade e intuição.
- Para *perceber ou captar* esta substância ou conteúdo na forma artística, o contemplador necessita, segundo Tillich, de uma certa *atitude mística* diante da obra de arte, não importando que seu objeto seja explicitamente religioso (como no quadro da Madonna de Botticelli) ou aparentemente se mostrar profano. Dito

¹³⁵ TILLICH, Paul. The Religious Situation [versão inglesa por H. Richard Niebuhr]. New York: Henry Holt and Co., 1932, p.53-54). In ADAMS, op. cit p. 66.

¹³⁶ Na publicação *Auf der Grenze*, aus dem Lebenswerk Paul Tillich's; Stuttgart, 1962, p.23, [esta edição contém notas autobiográficas publicadas em The Interpretation of History] lemos: “Ich stand vor einem der runden

de outro modo, requer *sensibilidade*, que não se prende ao objeto da obra e sabe perceber, na forma, o sentido, a inspiração e a realidade profunda.

Também a contemplação de obras de arte expressionista,¹³⁷ na Bauhaus de Berlin, proporcionou a Tillich inspiração parecida à que obteve com a pintura de Botticelli. Confirmou-lhe a convicção de que o símbolo artístico ou religioso é uma *criação original do espírito*, que *une* o pensamento e o ser, uma *forma* condicionada e um *conteúdo incondicionado de sentido* (*unbedingter Sinngehalt*) e *faz aparecer* este sentido incondicionado por uma *irrupção* do mesmo *através da forma*, sem destruí-la.¹³⁸ Explicitemos isto melhor:

- Trata-se de uma criação *original* do espírito do artista, uma expressão consciente e refletida (pensamento) de seus sentimentos profundos. Não de simples cópias desprovidas deste envolvimento expressivo do artista.
- A *obra de arte*, em sua *forma* (distinta de *forma natural*, constituída de materiais dados, de coisas ou acontecimentos, distinta também de *forma pré-existente* em obras culturais anteriores ou de terceiros, que, em ambos os casos, são transformados pelas funções racionais do homem na realização de obras artístico-culturais), tem algo de *grandeza* e de transcendente:
- *não* como expressão de algo do tema ou realidade que servem de inspiração;
- mas *sim*, como expressão dos sentimentos profundos do artista que foram despertados nele por esta realidade ou tema.

Madonbilder von Botticelli. Und in einem Moment für den ich keinen anderen Namen als den der Inspiration weiss, eröffnete sich mir der Sinn dessen, was ein Gemälde offenbaren kann”.

¹³⁷ O Dicionário Houaiss define o EXPRESSIONISMO como “o movimento artístico que procura retratar, não a realidade objetiva, mas as emoções e respostas subjetivas que objetos e acontecimentos suscitam no artista.”

¹³⁸ TILLICH, *Auf der Grenze*, p.226-227. In: GABUS, op. cit. p. 18.

- O *artista* procura expressar, através da forma artística, algo que se passa nele, suscitado pela contemplação da realidade ou fato.

A *forma* artística torna-se elemento importante, pois:

- *une* no artista, seu *pensamento* com o seu *ser* profundo, donde emerge o sentido incondicionado;
- através dessa *forma condicionada*, o artista faz emergir a substância espiritual ou *conteúdo incondicionado de sentido*.

A pedra de toque, ou seja, o critério de avaliar uma obra artística é sua força de expressão e não a natureza ideal daquilo que é expresso. “*A validade existencial de coisas, da qual a arte procura apossar-se, é a revelação do puro ser, da validade incondicional na forma particular das coisas*”. Sendo assim, contudo, “*a tarefa imediata da arte não é de apreender a essência, mas de expressar o sentido*”.¹³⁹ Referindo-se a obras primas de Miguel Ângelo, na Capela Sistina, Tillich exclama: “Algo de sentido eterno confere grandeza a estas pinturas”. Este ‘sentido eterno’ não é atribuído por ele aos temas das pinturas, como os da criação, do juízo final e outros, mas sim, ao vigor expressivo que leva a transcender para o sentido incondicional e eterno.

As obras de arte propiciaram a Tillich a experiência do acesso ao sentido último de fatos e realidades, de sentir-se tocado no seu íntimo, em sua própria dimensão religiosa. Como vimos, a ultimidade das coisas é de índole religiosa e a religião está presente e ativa em toda cultura e não apenas nas expressões culturais informadas pelos princípios da estética. Podemos experimentar a ultimidade ou sentido último em todas as coisas. Assim, a experiência do sentido último e do sagrado, dentro e através da realidade cotidiana, partindo do sentimento e da intuição, pode ser feita não só por via estética, mas também pelo caminho

¹³⁹ TILLICH, Paul. *The Religious Situation*; traduzido para o inglês por H. Richard Niebuhr. New York: Henry Holt and Co., 1932, 53. In ADAMS, op. cit. p. 67.

ético e pela coerência racional, abrangendo a totalidade da cultura. Vou analisar outros aspectos desta questão, valendo-me do pensamento de Tillich.

b) Categorias básicas da polaridade cultura e religião

No processo de construção cultural, é relevante saber se uma forma cultural é vazia de sentido ou se ela contém sentido. Para isto, é oportuno lembrar que só existe cultura com intervenção humana. E o homem, em princípio, toma parte nesta obra com a totalidade de seu existir histórico. Pelo pensamento, por sua faculdade cognitiva, segrega as modalidades de apreensão e de expressão do real, ou seja, o método e a linguagem, constituindo-as em *forma* de conhecimento. Do profundo humano, povoado por desejos de infinitude e perpassado pelo dinamismo de relacionamento e superação, procede o *conteúdo* do conhecimento. O espírito, dispondo todas as potencialidades humanas, une o pensamento (que segrega a forma) ao ser (que fornece o conteúdo) na criação cultural, conferindo a esta o direcionamento adveniente da profundidade íntima. A cultura assim edificada adquire importância e valor, realiza o sentido que lhe é atribuído, efetua a '*Sinnerfüllung*', expressão usada por Tillich.

A polarização do binômio forma-conteúdo pode originar três tipos de cultura, conforme a predominância de um ou outro de seus elementos. Se predominar a *forma* em relação ao *conteúdo* ($f > c$), a cultura será autônoma, com intencionalidade restrita a este nível formal, e será, ademais, de caráter laico ou profano se estiver voltada para uma significação imanente e sua tendência unificante se situar igualmente no mesmo nível de imanência e condicionamento. Predominando o conteúdo ou substância espiritual sobre a forma ($c > f$), a cultura será teônoma, pois estará voltada para um sentido último e transcendente e seu caráter será marcadamente religioso. Quanto maior a forma, tanto maior a autonomia. Quanto maior a significação do conteúdo, tanto maior a teonomia. Se existir um relativo equilíbrio entre ambos os pólos ($f = c$), a cultura pode se enquadrar no tipo clássico.

No pensamento autônomo, a cultura pode ter sua intencionalidade circunscrita às formas condicionadas, sem se franquear a uma perspectiva teônoma, para o Incondicionado. Uma cultura assim, puramente formal, isto é, dentro dos limites da forma, fica sem conteúdo e vazia de sentido. Como ação humana, toda cultura é uma realização consciente, intencional e supostamente livre. Quanto mais humana, tanto mais perfeita ela será como cultura. E ela será mais humana e perfeita, quanto mais se harmonizar com as aspirações básicas do ser humano que o impulsionam para além dos limites e condicionamentos, e quanto melhor expressão der à dimensão religiosa, que é o *habitat* dos grandes ideais. O pensamento autônomo, ficando dentro dos limites de autonomia condicionada, retém também a cultura dentro das formas condicionadas, privando-a da intencionalidade e do dinamismo do ser e impedindo a este de conferir-lhe o conteúdo da própria realidade incondicionada. E uma cultura meramente formal (assim como uma arte sem grandeza) é vazia de sentido. Uma cultura que se quer verdadeiramente autônoma, isto é, que preencha o que lhe é próprio, de revelar o conteúdo do ser, há de direcionar-se para o Incondicionado, voltar-se para a dimensão religiosa. Cabe então a fórmula de Tillich: “*A religião é o conteúdo, a substância da cultura e a cultura é a forma da religião*”.¹⁴⁰ Isto supõe que a cultura, enquanto construção humana, se apóie e se fundamente numa tomada de consciência teônoma da realidade última.

Em continuação, passo a considerar sucintamente alguns aspectos nucleares do pensamento de Tillich e que se configuram como categorias de seu pensar. Tais conceitos integram a polaridade cultura e religião, na qual podem servir de critérios e referenciais para análise de fatos, situações e realidades, sob o ponto de vista religioso-cultural. Nesta perspectiva constituem instrumental importante para o ensino religioso. Apresento estas noções fundamentais no binômio *forma / conteúdo* e em duas tríades: *autonomia / heteronomia / teonomia* e *auto-integração / autocriatividade / autotranscendência*.

¹⁴⁰ TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. Gesammelte Werke I, Frühe Hauptwerke. 2.ed. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1959, p. 320 e 329.

3.3 Forma e Conteúdo

Nos anos iniciais de sua construção teórica, Tillich explicava a relação entre o conteúdo e a forma por meio da metáfora do sistema solar. O sol representa o conteúdo, também identificado por substância e sentido último; e a órbita de um planeta sinaliza a forma. Cada planeta está sob a influência do sol, seja pelo poder de atração quando está próximo, seja pela força do movimento gravitacional quando está distante. Em ambas as posições, na órbita se verifica a energia solar. Assim também para cada forma cultural, existe maior e menor proximidade ou afastamento do conteúdo. Há estilos, em que a predominância do conteúdo sobre a forma se evidencia, como também há outros em que a forma predomina. Contudo, nos dois estilos existe expressão do conteúdo, da substância.¹⁴¹ Esta metáfora, Tillich a aplica explicitamente à arte. Mas, enquanto alegoria, pode ser usada apropriadamente em outras formas culturais.

A *forma* e o *conteúdo* são categorias de base referentes à cultura e à religião. São sempre referenciadas a uma *situação histórica particular*. Para facilitar ainda mais sua compreensão, retomo a experiência de Tillich em que ele discerne, na pintura da Madona de Botticelli e na arte expressionista, uma *forma condicionada* e um *conteúdo incondicionado* de sentido. Recordo como, por esta forma condicionada, o artista chega a expressar um conteúdo incondicionado de sentido. Refletindo, dou-me conta de que, dentro dos condicionamentos do objeto historicamente limitado, dos materiais a seu uso, dos recursos disponíveis, das limitações de sua própria habilidade, ele rompe, por assim dizer, estes condicionamentos de sua obra cultural e chega a dar-lhe transparência de infinitude e grandeza, que transcendem a mera forma condicionada de sua produção e revelam um conteúdo de inexprimível sentido e valor. Assim, a forma artística se enriquece, adquire importância maior. Quanto mais a forma cultural se tornar transparente em relação ao conteúdo incondicionado, tanto mais ela cresce

¹⁴¹ TILLICH, P. Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst. *Das neue Deutschland*, IX: 1921, p.155. Cf. ADAMS, J.M. op. cit. p. 79.

em importância e se independentiza de seu objeto originante e dos aspectos limitantes que a condicionam.

O movimento relacional entre forma e conteúdo pode modificar a importância de cada um na construção cultural. À medida em que nesta criação, o conteúdo ou substância espiritual é revelado mais intensamente através da forma, o objeto originante ou temática dessa ação cultural decresce em importância e mesmo se eclipsa. Em contrapartida a este apagamento do objeto, a forma artística adquire qualidade de ser, cresce em significação e passa a relacionar-se imediatamente com o conteúdo. Assim, numa criação estética, como o quadro da Última Ceia de Leonardo da Vinci, o objeto próprio ou assunto da pintura – a Última Ceia – perde em importância diante da força expressiva da forma artística, pela qual o autor procurou dar vazão ao conteúdo, expressando seus próprios sentimentos profundos diante da cena representada.

Neste exemplo, como na feitura de símbolos artísticos ou religiosos em diversos estilos, como no expressionismo¹⁴², a obra de arte é uma criação original do espírito humano que, unindo o pensamento e o ser, une também a forma condicionada ao conteúdo incondicionado e faz aparecer este sentido incondicionado por uma irrupção desse conteúdo através da forma (*Durchbruch*) sem destruí-la. A mesma ponderação se aplica, em geral, a toda elaboração cultural.¹⁴³

Dentro do processo de afinamento do objeto e da correlata valorização da forma que vem a embeber-se da substância do ser, há também uma correspondente descensão para o mais profundo do ser, para o âmbito do Incondicionado, para a dimensão religiosa. Neste nível profundo, a experiência de uma realidade absoluta acontece como sendo de uma nulidade absoluta, isto é, de um radical ‘não’ e, simultaneamente, de uma realidade absoluta

¹⁴² Expressionismo: movimento artístico que procura não retratar a realidade objetiva, mas as emoções e respostas subjetivas que objetos e acontecimentos suscitam no artista (cf. Dicionário Houaiss da língua portuguesa).

de um radical ‘sim’. Esta experiência de um absoluto ‘sim’ e ‘não’, de um absoluto ‘algo’ e de um absoluto ‘nada’, não é uma nova realidade, não é um ente. É uma *realidade-de-sentido*, que no processo de aprofundamento, leva ao sentido derradeiro, ao sentido mais profundo e todoconvulsionador. Trata-se da experiência de uma sempre renovada criação da realidade-de-sentido.¹⁴⁴ Penetrando pela mística e pelo pensamento nesta profundidade, no nível do ser e não-ser, do sentido e do não-sentido, o sagrado e o profano, o religioso e o cultural, o teônimo e o autônomo não se opõem, mas se pressupõem reciprocamente. E ainda: a ciência autônoma assim como a ética autônoma se justificam e adquirem importância e valor.

No binômio das categorias agora em consideração, detenho-me em examinar cada uma. Recordo que enfoco a cultura como construção humana, a partir de uma realidade existencial e dentro de uma história particular. Ela não consiste em idéias abstratas e universais ou mera especulação intelectual; mas, ao contrário, tem concretude e se desenvolve e se renova dentro de um processo. A função do espírito humano em relação à cultura é dupla: de um lado, secreta as formas de apreensão da realidade; de outro, voltando-se para o ser, capta o conteúdo que o ser fornece ao conhecimento. Portanto, o espírito humano une os dois termos dialéticos, isto é, a forma e o ser, em uma síntese que Tillich chama de ‘realização do sentido’ (*Sinnerfüllung*).¹⁴⁵

Forma - As modalidades pelas quais o ser humano se expressa constituem a *forma* da cultura. Ele se exprime através da linguagem, para se comunicar e relacionar, e também se diz por meio de ações, para criar e transformar. A linguagem e a tecnologia são duas formas culturais básicas que, à raiz do pensamento criativo, levam a uma variedade infinda e sempre renovada de formas culturais. Pela expressão de si mesmo, pela comunicação e ação, homens e mulheres se constroem e se realizam e ainda edificam a polis, a sociedade dos cidadãos que

¹⁴³ GABUS, J.-P. op. cit. p. 17-18.

¹⁴⁴ TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. *Religionsphilosophie der Kultur*.: Berlin: Reuther und Reichard. 2.ed., 1921, p.35. Cfr. ADAMS, J.L. Paul Tillich's Philosophie of Culture, Science and Religion. New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 77.

assumem e conduzem sua vida em comunidade. Formas culturais de terceiros, do passado e do presente, podem ser contempladas, refletidas, assimiladas e reconstruídas aqui e agora. Como já vimos, a dimensão religiosa subjaz a todas as potencialidades humanas, pelas quais os humanos projetam e efetuam a cultura, seguindo-se daí que as formas culturais vêm impregnadas de religião e se constituem em historização da religião. “*Compreender religiosamente uma cultura [...] é discernir a significação última, autotranscendente desta cultura, mostrar que ela está animada e orientada por uma preocupação última. Esta busca do sentido último [...] se fará a partir de uma análise das formas culturais*”.¹⁴⁶ Assim sendo, compreendemos que a cultura é a forma da religião e a religião é a substância ou alma da cultura.

Concordo com Tillich quando afirma que a forma é o elemento mais decisivo numa criação cultural, pois, ela “*torna uma criação cultural aquilo que ela é – um ensaio filosófico, uma pintura, uma lei, uma oração. Nesse sentido, forma é a essência de uma criação cultural.*”¹⁴⁷ Esta afirmação supõe, contudo, que a forma cultural, que é em si condicionada e limitada, expresse algo daquilo que o ente humano é em seu ser profundo e não se reduza a mera configuração de estilo e estrutura. Em outras palavras, sempre de acordo com o mesmo autor, a forma adquire importância essencial quando for teônoma, isto é, disponha seus elementos estruturantes a expressar a realidade profunda do ser humano, que é a dimensão religiosa, e assim deixe transparecer o Incondicionado. A forma cultural autônoma que se mantém no nível condicionado de meramente formal, sem direcionamento para a profundidade do ser humano, fica vazia de sentido, sem significado genuinamente humano. Evidencia-se assim, que forma e conteúdo se complementam, quando a forma for teônoma e o conteúdo autônomo.

¹⁴⁵ Cf. GABUS, J.-P. op. cit. p. 18.

¹⁴⁶ GABUS, J.-P. op. cit. p. 49.

¹⁴⁷ TILLICH, P. Teologia Sistemática, p. 431.

Numa produção cultural trabalhada esteticamente como obra de arte, é fácil perceber a forma que se abebera do ser e se relaciona com o Incondicionado, quando o artista, ao apreender a forma tirando-a de seu objeto próprio, também lhe transmite algo da inspiração que brota do seu interior profundo. Em todo fato cultural existe um duplo aspecto, constituindo uma unidade contraditória: de um lado, a dimensão relativa, condicionada, imanente e finita da forma, que remete para além dela mesma, para um sentido transcendente; de outro lado, a dimensão absoluta, incondicional, transcendente do conteúdo ou substância. Posso ainda dizer que a forma da cultura diz respeito à existência, e o conteúdo da cultura se refere ao ser em sua essência.

Conteúdo – A segunda categoria referente à cultura e religião, procede da profundidade do ser humano. É aquilo que está por detrás das aparências. Diz respeito ao ser, que fornece ao conhecimento o conteúdo. É o âmbito do Incondicionado, da teonomia, o nascedouro da convergência para o transcendente, a fonte de aspirações sem limites, de motivações terminantes, de sentimentos fontanaís, de questionamentos existenciais. É o habitat da religião. Ali se origina o dinamismo de superação dos condicionamentos humanos e o foco gerador de critérios para o discernimento da ambigüidade no quefazer cultural. Nesta passagem do ser para o ser-aí, na ‘clareira do ser’, usando uma expressão de Martin Heidegger,¹⁴⁸ encontra-se o manancial do verdadeiro, do bem e do belo e se descobre o sentido cotidiano e postimeiro da vida, a revelação do que é grande, importante e de valor. Tillich chama a este ‘*Gehalt*’ da cultura, procedente da profundidade humana, de *conteúdo espiritual* ou “*substância de uma criação cultural*, substância esta que “*é, por assim dizer, o solo a partir do qual a criação cultural cresce*”.¹⁴⁹ Este crescimento da cultura acontece quando se arraiga no ser humano e este se assume livremente no perfazer de si mesmo, pondo-se em comunicação com os outros, com o mundo e o Transcendente. Assim, o

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre Humanismo. Tradução do original francês por Rubens E. Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

desenvolvimento com base na dimensão religiosa se efetua pelo relacionar-se e transcender-se, pelo ser-com, pelo construir-se-com, pelo comunicar-se com o mundo do Absoluto e dos seres divinos.

*“A substância, diz Tillich, não pode ser buscada. Ela está inconscientemente presente numa cultura, num grupo e num indivíduo, dando a paixão e o poder diretivo àquele que cria, bem como o significado e o poder de sentido às suas criações.”*¹⁵⁰ Segundo esta asserção, a substância espiritual existe independentemente da consciência que dela se tenha, revelando-se como sentimento e paixão que impulsionam o homem a uma ação criativa e a se construir individual e socialmente. Esta substância também se constitui em diretriz existencial que confere significado e sentido à criação cultural. Quanto mais profundamente a ação cultural se ancorar na raiz do ser dando um sentido à existência, tanto mais conteúdo humano sua forma veiculará no perfazer de homens e mulheres. Quanto mais estiver voltada para o Incondicionado e, por isto, mais coerente ela for com a natureza humana, tanto mais autônoma e ao mesmo tempo mais teônoma ela será. A cultura moderna, porém, de maneira geral, expressa a intencionalidade do pensamento autônomo de se restringir a formas condicionadas, truncando assim o dinamismo do ser humano de expressar, por meio de formas racionais ou símbolos, o conteúdo do ser, a substância espiritual. Neste caso, a cultura é meramente formal, é vazia de sentido. A cultura que se quer verdadeiramente autônoma,

¹⁴⁹ TILLICH, P. Teologia Sistemática, p. 431.

¹⁵⁰ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, p. 431. Tillich conceitua a substância de acordo com a forma cultural à qual se refere. Assim, em relação à linguagem: *“A substância de uma linguagem confere à mesma sua particularidade e sua capacidade expressiva.”*(Ibid. p.431). Em relação à história e as categorias do ser: *“A categoria de substância expressa a unidade permanente dentro da mudança daquilo que é chamado de ‘acidentes’. É literalmente aquilo que embasa um processo de vir-a-ser e lhe confere sua unidade, tornando-o algo definido, relativamente estável.”* (Ibid. p.624). Em relação à causalidade: *“O caráter geral da substância é ‘identidade subjacente’, isto é, identidade com relação aos acidentes mutáveis. Essa identidade que torna uma coisa aquilo que é tem diferentes características e diferentes relações com a causalidade sob diferentes dimensões.”* (Ibid., p.630). Relacionando causalidade com substância sob a dimensão da história, Tillich argumenta que desde a transição da pré-história para a história, a criatividade irrompeu na cultura, instaurando um processo de mudança, em que a cultura dada é transformada, sucedendo à cultura dada uma cultura causada e neste caso, *“Substância sob a dimensão histórica pode ser chamada de ‘situação histórica’. Uma cultura dada, como discutimos antes, é essa situação.”*(Ibid. p. 632-33).

revelando o conteúdo do ser, tem de abrir-se ao Incondicionado, apoiar-se e fundamentar-se numa tomada de consciência teônoma da realidade última.

O termo ‘Incondicionado’ não designa um absoluto filosófico e nem um ‘ser’ do qual se possa provar ou não a existência. Mas, à semelhança do sagrado de R.Otto, o ‘Incondicionado’ designa uma dimensão ‘*sui generis*’ de nossa experiência, uma espécie de chave de acesso à realidade santa que a palavra Deus designava originalmente.¹⁵¹

Na abordagem de um fato cultural ou na fazedura de sua construção, há um terceiro elemento que já apareceu na reflexão sobre a forma e o conteúdo. Refiro-me ao objeto originante ou assunto de uma obra cultural. Na ‘*Teologia Sistemática*’, o autor se refere ao mesmo quando escreve: “*A linguagem escolhe, dentro a multiplicidade de objetos encontrados, alguns que são significativos no universo dos meios e dos fins ou no universo de expressão religioso, poético ou científico. Eles constituem o assunto das atividades culturais embora de forma diferente em cada uma delas,*”¹⁵² Tratar disso exigiria entrar na complexa questão do simbolismo religioso, o que acarretaria uma digressão do objetivo e uma extrapolação dos limites desta tese. Embora importantes no universo religioso, os símbolos não o são necessariamente na polaridade religião e cultura. Limito-me a assinalar algumas realidades que podem constituir assuntos no fenômeno religioso, quando da efetivação do ensino religioso. Nesta perspectiva, entendo por assunto:

- realidades não históricas e fenômenos naturais, pré-existentes a determinada criação cultural, mas que nela se integram como objeto a ser refletido e trabalhado;
- experiências, situações e fatos humanos de terceiros, enquanto forem inseridos no fazimento atual de cultura;
- criações culturais de outros tempos e lugares, tais como saberes (científicos, filosóficos, teológicos), experiências, artes, linguagem, relações, comunicação, costumes, ritos, cultos,

¹⁵¹ GABUS, J.-P. op. cit. p. 3.

¹⁵² TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*, p. 430-431.

cultivo de valores etc., isto é, de modo geral, o patrimônio cultural da humanidade, enquanto se torne matéria de reflexão, recriação, ressignificação, renovação e reelaboração.

Entende-se também por assunto novos temas a serem desenvolvidos em criações culturais.

3.4 Autonomia, Heteronomia e Teonomia¹⁵³

O termo ‘**autonomia**’ vem do grego: <auto> (por si próprio) + <nomos> (lei). De maneira geral, pode-se dizer que autonomia é a faculdade de alguém ou de uma nação de se governar por si mesmo, por leis próprias. Segundo Kant (1724-1804) é a capacidade apresentada pela vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma estabelecida, livre de qualquer fator exógeno ou de uma influência subjugante, tal como uma paixão ou uma inclinação afetiva incoercível. “*O homem é autônomo, diz Tillich, quando ele é uma lei para si mesmo*”.¹⁵⁴ Explica que isto não significa a liberdade de o indivíduo constituir-se em lei própria, mas “*significa a obediência do indivíduo à lei da razão, que ele encontra em si mesmo como ser racional. [...] É a lei da razão subjetivo-objetiva. É a lei implícita na estrutura-logos da mente e da realidade*”. Além de afirmar que o indivíduo humano é convidado a construir-se de forma livre, também enfatiza que isto só acontece tornando-se ele sua própria lei, isto é, quando se assumir em conformidade com a natureza de seu ser. Tillich também aplica este princípio ao exercício das potencialidades humanas básicas. Assim, a “*razão humana é autônoma quando se conforma com sua própria estrutura sem aceitar interferência exterior*”. Quando a razão humana, dentro dos condicionamentos limitantes da existência, atualiza sua estrutura sem considerar sua profundidade, ela é autônoma de forma limitada, pois, falta-lhe direcionamento teônimo.

¹⁵³ TILLICH, Paul. Critère chrétien de notre culture. *Comprendre*, n°19, 1958, p.204. In GABUS, J-P. Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich. Paris: Presses Universitaires de France, 1969, p.22, nota 1. E ainda, em Teologia Sistemática, p. 77 e seguintes.

Também os saberes e os organismos requerem ser construídos autonomamente pelos homens: “*A arte é autônoma quando segue a estrutura da arte; a ética, a estrutura da ética; a economia, a estrutura da economia etc.*” Esta autonomia, evidentemente, não significa fechamento sobre si, nem como indivíduo e nem como grupo. Necessita ser completada e mesmo embasada na teonomia.

Em correlação oposta à autonomia está o princípio de **heteronomia**, do grego <heter(o)-> (outro, diferente) + <-nom(o)> (lei, costume). Numa acepção filosófica, significa a condição de pessoa ou grupo que recebe as leis reguladoras de sua conduta, por influência impositiva do exterior ou sob o influxo de um princípio estranho à razão,¹⁵⁵ Tillich afirma que a “*heteronomia impõe uma estranha (heteros) lei (nomos) sobre uma ou todas as funções da razão. Ela emite ordens a partir de ‘fora’, sobre como a razão deveria compreender e estruturar a realidade*”.¹⁵⁶ Para ele, estas ‘ordens’ não vêm apenas do exterior do indivíduo ou do grupo. “*Mas este ‘fora’ não é meramente fora. Ele representa, ao mesmo tempo, um elemento na própria razão, isto é, a profundidade da razão. [...] Origina-se, assim, um conflito na própria razão*”. Tillich explica que “*o problema da heteronomia é o de uma autoridade que reivindica representar a razão, contra sua atualização autônoma.*” Neste caso, a heteronomia não apenas é contrária à autonomia mas ainda se fecha sobre si mesma. Contudo, há também uma heteronomia genuína que interpela, não de fora, mas da profundidade da razão: “*A base de uma genuína heteronomia é a reivindicação de falar em nome do fundamento do ser, e portanto, de forma incondicional e última*”. Neste caso, a heteronomia se converte em teonomia. Esclarecendo, Tillich afirma que existe uma autoridade heterônoma genuína, provinda desta profundeza, o mais das vezes sob forma de mito e culto:

¹⁵⁴ TILLICH, Paul. Critère chrétien de notre culture. *Comprendre*, nº19, 1958, p.204. In GABUS, J-P. Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich. Paris: Presses Universitaires de France, 1969, p.22, nota 1 e p. 240 (242). As demais citações deste parágrafo são da mesma nota e da Teologia Sistemática, p. 77

¹⁵⁵ Cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa e Novo Dicionário Aurélio.

¹⁵⁶ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, op. cit.p.77-78. As demais citações deste parágrafo, exceto a última, são da mesma fonte.

“Uma autoridade heterônoma geralmente se expressa em termos de mito e culto, porque estas são as experiências diretas e intencionais da profundidade da razão”. Mas adverte não apenas contra formas *“não-míticas e não-rituais que ganham poder sobre a mente (ex. idéias políticas)”*, mas também previne-nos de *“símbolos intactos do mito e do culto”* esvaziados de seu significado original ou não assimilados racionalmente em sua essência, os quais, então se tornam estranhos e *“fazem pressão de fora e impedem o pensamento de desenvolver sua estrutura autônoma”*. Nestes casos, a heteronomia se revela como *“uma reação contra a autonomia que perdeu sua profundidade e ficou vazia e sem poder”* Da mesma forma, a heteronomia provocada por expressões religiosas vazias ou impositivas e, por isto, em oposição à autonomia, *“gera conflito entre religião e cultura, conflito que nos é familiar há quinhentos anos e ainda não foi resolvido.”*¹⁵⁷ Colocados nestes termos, se depreende facilmente que autonomia e heteronomia têm tudo a ver com teonomia.

Teonomia deriva do grego <theos> (Deus) + <nomos> (lei). Literalmente, lei de Deus. Mas não é esta a acepção que lhe é atribuída geralmente e sobretudo não por exclusividade. R.CABRAL fundamenta a teonomia na transcendência e imanência de Deus: *“Porque o Criador é transcendente e imanente no homem, a teonomia não é uma forma de heteronomia, incompatível com a verdadeira autonomia da pessoa humana; é, antes, o seu fundamento”*. Disto se segue, segundo ele, que *“a autonomia, sendo real, não significa absoluta auto-suficiência no plano moral.”*¹⁵⁸ Outros autores, como André LALANDE e José F MORA, este último fazendo referência a Kant, também situam a teonomia no plano moral.¹⁵⁹ Tillich, de sua parte, em primeiro lugar, descarta a interpretação etimológica literal, argumentando que, *“se significasse apenas isto, teria o mesmo sentido que heteronomia”*, pois, poderia ser entendida como lei vinda e imposta de fora. Em segundo lugar, para ele,

¹⁵⁷ Id. Critère chrétien de notre culture. In op. cit. p. 22.

¹⁵⁸ CABRAL, R. In: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. São Paulo: Verbo.

¹⁵⁹ LALANDE, André. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999. MORA, José F. Dicionário de Filosofia.

teonomia “*significa que as formas de autonomia crescem por si mesmas sobre seu próprio fundamento, sem serem entravadas*.”¹⁶⁰ Crescer sobre o próprio fundamento, em linguagem metafórica, significa construção cultural direcionada ao íntimo profundo do ser, ao Incondicionado. Assim, a *profundidade* da razão é algo que precede à razão e transcende suas estruturas em potência e sentido. Esta dimensão profunda da razão está presente no aspecto racional de toda cultura. Tillich chama a esta profundura de ‘substância’ ou ‘ser-em-si’.¹⁶¹ A razão voltada para a profundidade ou razão auto-transcendente, denominada também razão extática, é aquela que é perpassada por uma preocupação última. Aplicando isto à cultura, posso dizer com Tillich : “*Uma cultura teônoma é aquela na qual as formas autônomas são realizadas com significação última que dão, a todas as significações preliminares, profundidade e seriedade*”.¹⁶² Direcionando assim todas as formas culturais para sua significação profunda e derradeira, “*a teonomia se opõe, pois, tanto ao secularismo vazio e superficial, fechado a toda transcendência, quanto a toda forma de cultura que busca suas normas fora de sua própria problemática.*”¹⁶³

Jean-Paul GABUS, referindo-se a estas três visões conceptuais, diz que Tillich nunca quer apoiar-se sobre uma argumentação tipo autoritária, estranha à *autonomia* da razão humana. O pensamento teônimo representa o ideal de todo conhecimento, pois, apoiando-se sobre a autonomia das estruturas racionais e condicionais, é dirigido sobre a realidade incondicional. Esta opção incondicional de Tillich pela teonomia lhe é ditada pela concepção que ele faz das relações entre transcendência e imanência. Para ele, como lembrado por R.Cabral, em toda forma condicionada, há uma presença do Incondicionado (o que Tillich às vezes chama de Revelação de fundo- *Grundoffenbarung*). A autonomia requerida por Tillich é uma autonomia que se transcende a si mesma e não uma autonomia que se compraz em si

¹⁶⁰ TILLICH, Paul. Critère chrétien de notre culture. In op. cit. p.22

¹⁶¹ Id. Teologia Sistemática, p. 72.

¹⁶² Id. Critère chrétien de la culture. In op. cit. p.22.

¹⁶³ Id. Critère chrétien de la culture. In op. cit. p.22.

mesma. Além disto, com esta trilogia pretende defender a secularidade do homem moderno até no pensamento teológico, mas ele não cessa de repelir com vigor o *secularismo* de confessa a-religiosidade e o *immanentismo puro* de uma razão fechada sobre si mesma.¹⁶⁴

A história, como ação humana, é perpassada de intencionalidade. Descobrir o sentido da história e direcioná-la é uma questão fundamental. Segundo Tillich, o sentido da história é definido e construído a partir das estruturas condicionadas do real, numa perspectiva igualmente realista e intra-histórica, mas com sentido sempre teônimo de direcionamento para o transcendente e o incondicionado. Este sentido, que não dispensa uma séria análise histórica, é intuído, segundo ele, à luz do ato receptivo de fé. Tal ato de fé, contudo, consiste numa intuição teológica do ser (*theologische Wesensschau*), que nos abre a profundeza das coisas, faz-nos perceber seu sentido último e nos solicita um engajamento na história, livremente assumido. Só um ato de fé assim entendido, um ato provindo da profundidade humana, isto é, um ato religioso, pode fazer perceber e também assumir o sentido da história.

Pelo visto acima, o método intuitivo (*schauende Methode*) que Tillich preconiza, apela para uma ontologia, pois, o sentido último é também uma realidade divina. Existe, assim, para Tillich, uma correlação entre fé e história, entre filosofia, teologia e ontologia. É com base nesta correlação, que ele trata da questão da revelação fundamental (*Grundoffenbarung*) que, para ele, dá sentido à revelação cristã e à de outras religiões e constitui um objeto próprio da teologia. Esta revelação fundamental e universal atesta a presença de um ser divino escondido em tudo o que existe. Quando na reflexão estritamente filosófica, Tillich se refere ao Incondicionado, à substância ou ao conteúdo de toda religião e de toda cultura, subjaz a seu pensamento esta *Grundoffenbarung* e se reporta ao “*Deus absconditus*”. Devemos saber

¹⁶⁴ Cf. GABUS, Jean-Paul. Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 12-13).

discernir a presença deste “Deus oculto” na dúvida e incredulidade do homem moderno, no vazio cultural de nossa época.¹⁶⁵

James Luther ADAMS, outro estudioso de Tillich, depois de uma citação desse autor, conceituando a religião como direcionamento para o Incondicionado, diz que, com esta acepção tillichiana, a autonomia da ciência está inteiramente protegida, pelo menos em princípio e com ela a de outras esferas e funções da cultura. Torna-se impossível, em consonância com Adams, qualquer heteronomia. Ao invés disto, a ciência e a cultura junto com a ‘religião’ são colocadas sob a teonomia da experiência religiosa que se efetua no confronto paradoxal entre ameaça e apoio.

O mesmo princípio da teonomia vale para a ética: não haverá mais duas éticas, uma protegida por sanções religiosas e outra, em paralelo, como ética secular. A ética, apoiada no princípio da teonomia e atendendo às exigências profundas do ser humano, vai ser autônoma e não espacializada. Além disto, com o direcionamento teônimo para o Incondicionado, previnem-se os conflitos entre religião e cultura.¹⁶⁶

Permanecendo no espaço *condicionado do assunto e da forma* e restringindo-me ao mesmo, minha ação e posicionamento ficam igualmente limitados ao sentido condicionado, sem profundidade e sem pendor teônimo. Mesmo assim, dentro dessa delimitação livremente fixada, posso tender a uma autonomia, assumindo atitudes e efetivando procedimentos objetivamente coerentes, honestos e eficazes, mas sempre limitados.

Posso igualmente fixar-me na *profundeza humana*, que é a esfera da dimensão religiosa, do sentido incondicionado, do conteúdo e da substância espiritual. Neste caso, movendo-me por uma intencionalidade teônoma, predisponho-me a desenvolver e manifestar: sensibilidade humana, limpidez transcendente, prática do diálogo, conhecimento da área de saber da

¹⁶⁵ Cf. GABUS, J.-P. op. cit. p. 29.

¹⁶⁶ ADAMS, James Luther. Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion. New York: Harper & Row, Publishers, 1965, p. 77).

religião, apreensão crítica da realidade contextual e engajamento numa ação sócio-política de transformação social, conciliando tudo isto com visão e atitudes de fé religiosa.

Na práxis habitual, existe uma tensão entre autonomia e heteronomia, situação tensiva essa que tende a resolver-se numa unidade por um gradual avantajamento teônimo. Do mesmo modo, existe, no eu de todo ente humano, um estado tensionado entre o eu-sujeito e eu-objeto. O eu-sujeito busca sua realização autônoma, sem sofrer interferência heterônoma. Em sentido antagônico e contrariando a autonomização está o eu-objeto, que se origina de uma heteronomia de dentro e de fora. Enquanto persistir esta influência heterônoma perdura também o eu-objeto. Mas, à medida que o eu se orientar pela tendência teônoma, a tensão eu-sujeito/eu-objeto tende a se unificar no dinamismo religioso da profundidade do ser.

3.5 Auto-integração – Autocriatividade – Autotranscendência¹⁶⁷

Trata-se, agora, de ampliar a visão do agir cultural, que é restrito aos humanos, para uma realidade que abrange a grande maioria dos seres existentes. É a questão fundamental da vida, em sua multidimensionalidade e sob suas mais variadas formas, desde a menor bactéria até os seres humanos, passando pela imensa variedade de plantas e animais, todos interligados num sistema de vida. Nesta perspectiva, numerosos cientistas consideram o planeta inteiro como um único ser vivo, abrangendo ainda as galáxias e todo o universo cósmico. Uma característica dos seres vivos é de se associar, estabelecer vínculos, estar ligados em redes. *“Não existe nenhum organismo que viva em isolamento”*¹⁶⁸. Somos seres solidários e não solitários. *“Cada criatura está, de alguma forma, ligada ao resto e dele depende”*, é o que nos afirma Lewes THOMAS, citado por Fritjof Capra em uma de suas obras fundamentais.¹⁶⁹

¹⁶⁷ As considerações sobre esta temática se inspiram principalmente em TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 398-470.

¹⁶⁸ CAPRA, Fritjof. As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável. São Paulo, Ed. Cultrix, 2004, p. 23.

¹⁶⁹ CAPRA, Fritjof. O ponto de mutação. São Paulo: Ed. Cultrix, 2003,p.272. A citação de Lewes THOMAS é tirada de seu livro The lives of a cell. Nova York: Bentam, 1975, p. 6.

Numa perspectiva ontológica, Tillich conceitua a vida como “*atualização do ser*”. Este conceito é fruto da observação de uma potencialidade particular em seres que se atualizam no tempo e espaço, tanto espécies como indivíduos. A vida constitui, pois, a atualização de uma potencialidade do ser.

Este conceito une duas qualificações principais do ser: o *essencial* (> potencial) e o *existencial* (> ente real). *Potencialidade* é o tipo de ser que tem o poder, ou seja, a dinâmica de se tornar atual. As essências que se tornam atuais sujeitam-se às condições da existência, tais como: finitude, alienação, conflito etc, isto é, sem perderem seu caráter essencial, caem sob o domínio das estruturas da existência: abrem-se ao crescimento e estão sujeitas à distorção e à morte. A vida é uma mistura de elementos essenciais e existenciais.

Sendo a atualização do que é potencial uma condição estrutural de todos os seres e chamando-se esta atualização de “vida”, segue-se que o conceito de vida é inevitável. Conseqüentemente devemos chamar de processo de vida à gênese de estrelas e rochas, a seu crescimento bem como a seu declínio. O termo ‘vida’ não fica restrito ao reino orgânico.

O *significado religioso do inorgânico* é imenso, mas é raramente considerado pela teologia. O inorgânico tem uma posição preferencial entre as dimensões na medida em que é condição primeira da atualização de toda dimensão. Este é o motivo pelo qual todos os reinos do ser se dissolveriam caso desaparecesse a condição básica fornecida pela constelação das estruturas inorgânicas.¹⁷⁰

A *dimensão do orgânico* é central para toda filosofia da vida. Lingüisticamente, o sentido básico de ‘vida’ é vida orgânica. O termo ‘vida orgânica’ abrange várias dimensões. Assim, no reino que é determinado pela dimensão animal, aparece outra dimensão: a autoconsciência da vida – o psíquico. Além disso, a dimensão orgânica é caracterizada por

¹⁷⁰ TILLICH, PAUL. Teologia Sistemática, op. cit. p. 399.

Gestalten ('totalidades viventes') auto-relacionadas, auto-mantidas, auto-desenvolvidas e auto-perpetuadas.

As diferenças entre as dimensões orgânica e inorgânica estão relacionadas com a teoria da evolução. O surgimento das espécies da vida orgânica põe em confronto dois pontos de vista, o aristotélico e o evolucionista. O primeiro põe o acento na eternidade das espécies em termos de sua *dynamis*, sua potencialidade; o segundo destaca as condições de seu aparecimento na *energeia*,¹⁷¹ atualidade. Este dúplice enfoque, com acento diferenciado mas não conflituoso, pode ser assim formulado: a dimensão do orgânico está essencialmente presente no inorgânico; seu aparecimento depende de condições cuja descrição é tarefa da biologia e da bioquímica.¹⁷²

Uma solução análoga pode ser dada ao problema da transição da dimensão do vegetativo à do animal, e ainda, especialmente, ao fenômeno da “consciência interior” de si mesmo que possui o indivíduo. Neste caso, a distinção entre potencial e atual fornece a solução: potencialmente, a auto-consciência está presente em cada dimensão, mas realmente ela só pode aparecer sob a condição de ser animal.

Tillich, em sua própria evolução de pensamento, acompanha ou mesmo se antecipa a estudos sobre a vida como um sistema. O aparecimento de uma nova dimensão de vida depende da constelação de condições que tornem possível que apareça o orgânico dentro do reino inorgânico e, com isto, a dimensão da auto-consciência se torne atual. E da mesma forma requer-se que constelações sob o domínio da dimensão psicológica forneçam condições para que a dimensão do espírito se torne atual. Estes enunciados “tornem possível” e “forneçam condições” levam a perguntar: como a atualização do potencial se efetua a partir da constelação de condições?

¹⁷¹ Para Platão, inerente a um ser está a *dynamis*, isto é sua capacidade de ação ou de paixão. Aristóteles emprega este termo para assinalar a potência que o ser tem de realizar sua função: enquanto que, para ele, *energeia* é o ser em ato. O que não é algo, pode sê-lo *dynamei* (>= em potência) para tornar-se *energeia* (>=em ato). – Cf. Encyclopédie Philosophique Universelle – Les Notions Philosophiques – Dictionnaire I).

A resposta a esta questão necessita primeiro uma elucidação da dimensão histórica, que é a última dimensão, a omni-abrangente em todos os reinos de vida. A atualização de uma dimensão é um evento histórico, embora não possa ser localizado em ponto preciso do tempo e do espaço. Se aceitamos a definição de que o homem é o organismo no qual a dimensão do espírito é dominante, não podemos, contudo, fixar num ponto definido seu aparecimento na terra. É provável que só após longo período de lutas entre as dimensões dos corpos de animais semelhantes aos dos humanos atuais, é que se deram as condições para o salto que produziu o domínio da dimensão do espírito.¹⁷³

Fritjof CAPRA indica a mutação, o intercâmbio de genes e a simbiose como três caminhos pelos quais os seres evoluíram e *“através dos quais a vida desenvolveu-se por mais de três bilhões de anos, desde os ancestrais universais bacterianos até o surgimento dos seres humanos, sem sofrer jamais uma solução de continuidade no padrão básico de suas redes autogeradoras”*.¹⁷⁴

Tillich tenta descrever o surgimento de um ato do espírito a partir de uma constelação de fatores psicológicos. Todo ato do espírito pressupõe *material psicológico dado* e, ao mesmo tempo, constitui *um salto* que só é possível para um eu totalmente centrado, isto é, para alguém que é livre. Para explicar a relação do espírito com o material psicológico em vista do surgimento do *ato cognitivo*, pode-se dizer que todo pensamento que busca conhecer se baseia em impressões dos sentidos e em tradições e experiências científicas conscientes ou inconscientes, e em autoridades conscientes ou inconscientes, além disto em elementos volitivos e emocionais que sempre estão presentes. Sem este material, o pensamento não teria conteúdo. Para que este material seja transformado em conhecimento, ele deve ser dividido, reduzido, aumentado e relacionado de acordo com a lógica, e clarificado segundo critérios

¹⁷² TILLICH, P. Teologia Sistemática, op. cit. p.400.

¹⁷³ TILLICH, P. Teologia Sistemática, p.404.

¹⁷⁴ CAPRA, Fritjof. As conexões ocultas: Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Editora Cultrix, 2004, p.48.

metodológicos. Tudo isto é feito pelo *centro pessoal*. Este centro pessoal não é idêntico a nenhum desses elementos particulares. A transcendência deste centro sobre o material psicológico torna possível o ato cognitivo, e este ato é uma manifestação do espírito. O *centro pessoal* é o portador do espírito.¹⁷⁵

Tillich entende a vida como atualização do ser potencial, consistindo num processo denominado **auto-atualização da vida**, do qual já tratei anteriormente ao considerar a religião como dinamismo de crescimento, superação e transformação.¹⁷⁶ Este decurso pode ser descrito como movimento de atualização do ser dirigido para diante. Neste desenrolar, o ser se apresenta como centrado (>auto-integrado) e também saindo do centro de ação (>auto-alterando-se) e voltando a si mesmo (>auto-reintegração), conservando sempre sua auto-identidade. Na estrutura desse processo de vida, distingue *três elementos* pelos quais a potencialidade se converte em atualidade: *auto-identidade*, *auto-alteração* e *auto-reintegração*. Os processos de vida com esta estrutura cumprem *três funções*: auto-integração, autocriatividade e autotranscendência.

Na **auto-integração da vida**¹⁷⁷ é estabelecido o *centro da auto-identidade* (ou centro pessoal), impelido à auto-alteração e restabelecido nos conteúdos em que foi alterado. A estrutura de auto-identidade e auto-alteração está enraizada na correlação ontológica básica de ‘eu e mundo’. Sob o *princípio da centralidade*, a função auto-integrativa consiste no movimento circular da vida a partir de um centro¹⁷⁸ e de volta para esse centro e se efetua

¹⁷⁵ TILLICH, P. Teologia Sistemática, p. 405.

¹⁷⁶ Conferir na parte 2.1, o ponto 5.

¹⁷⁷ TILLICH, P. Teologia Sistemática, p.408; 409 e seguintes.

¹⁷⁸ Ao tratar da vida e de suas relações, Tillich usa os termos ‘centro’, ‘centro pessoal’, ‘eu centrado’, cujo significado pode ser deduzido da seguinte citação: “*Todo ato do espírito pressupõe material psicológico dado e, ao mesmo tempo, constitui um salto que é possível somente para um eu totalmente centrado, quer dizer, para alguém que é livre.*” Referindo-se à relação do espírito com o material psicológico, explica: “*Todo pensamento que busca conhecer se baseia em impressões dos sentidos e em tradições e experiências científicas conscientes ou inconscientes, e em autoridades conscientes e inconscientes, além disto em elementos volitivos e emocionais que sempre estão presentes. Sem esse material, o pensamento não terá conteúdo. Mas para transformar o material em conhecimento, algo deve ser feito nele; ele deve ser dividido, reduzido, aumentado e relacionado de acordo com a lógica, e clarificado segundo critérios metodológicos. Tudo isso é feito pelo centro pessoal que*

através da polaridade *individualização e participação*. O ato pelo qual o homem, de forma consciente e livre, atualiza sua centralidade essencial é o ato moral, no qual a vida se auto-integra na dimensão do espírito e o eu centrado se constitui como pessoa.¹⁷⁹

No movimento de atualização potencial, a função de **autocriatividade da vida**¹⁸⁰ consiste em que a vida avança em direção horizontal e se encaminha para o novo. Sem romper seu centro de auto-identidade, transcende cada centro individual e produz novos centros. Esta função de autocriação não é autocriativa em sentido absoluto, pois, sempre pressupõe o fundamento criativo de onde provém. Na estrutura básica do ser, esta função depende da polaridade *dinâmica e forma*. A autocriatividade se efetiva no *princípio de crescimento*. E o crescimento ocorre num processo em que a *dinâmica* faz que uma realidade formada caminhe para além de si mesma rumo a outra forma, que preserva e transforma a realidade original. A *dinâmica* está em relação de interdependência com a *forma*. A autocriação da vida é sempre criação de forma. Toda forma nova só é possível com o rompimento dos limites da antiga forma.

A **autotranscendência da vida**,¹⁸¹ como terceira função do processo de auto-atualização do potencial, se diferencia das anteriores. Em linguagem metafórica posso dizer que ela não se mantém no movimento circular e horizontal e toma rumo vertical. Com efeito, a auto-integração e a autocriatividade permanecem dentro dos limites da vida finita, enquanto que, na auto-transcendência, a vida se encaminha para além de si como vida finita. É próprio da vida, estar *dentro e acima* de si mesma. Ela se encaminha para um além-dos-limites, em

não é idêntico a nenhum desses elementos particulares. A transcendência do centro sobre o material psicológico torna possível o ato cognitivo, e este ato é uma manifestação do espírito.” E, enfatizando que o centro pessoal não se identifica com o material psicológico e tampouco lhe é estranho, afirma que o centro pessoal é o “*portador do espírito*” e é o “*centro psicológico, mas transformado em dimensão do espírito*”. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 405.

¹⁷⁹ Id. *ibid.* p. 414.

¹⁸⁰ Id. *ibid.* p. 408; 423 e seguintes.

¹⁸¹ Id. *ibid.* p. 408-409; 451 e seguintes.

direção ao que é sublime, elevado e grandioso e se projeta rumo ao ser último e infinito. Esta função está sob o *princípio da sublimidade* e fica na dependência polar de *liberdade e destino*.

Fritjof CAPRA, se situa no pensamento de Tillich quando fala da plasticidade e flexibilidade dos seres vivos, cujas características, com base nos estudos de Jantsch ¹⁸², podem ser vistas como aspectos do princípio de auto-organização. Tal proposição fundamental significa certo grau de *autonomia* em relação a influências ambientais e apresenta, sobretudo, dois fenômenos dinâmicos, a saber: *auto-renovação* (>renovar e reciclar continuamente seus componentes) e *auto-transcendência* (> dirigir-se criativamente para além das fronteiras físicas e mentais nos processos de aprendizagem, desenvolvimento e evolução).¹⁸³

A vida se constitui, pois, num dinamismo que perpassa a trigênima constituição do ser humano: o físico, o psíquico e o espiritual. É o processo da vida que leva à autotranscendência. “*O homem [...] tem a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras*”.¹⁸⁴ O dinamismo natural se reveste de caráter religioso quando, tomado em sua fonte, no emergir do ser humano, e sob o toque de suprema concernência, em dada situação, a força dinamizadora, que enfeixa aspirações e desejos, deslumbramentos, temores e questionamentos existenciais, for direcionada para a alteridade, dando sentido à vida e levando ao engajamento em prol de uma sociedade mais humana, solidária e de paz.

Como seres sociais, homens e mulheres se desenvolvem em todos os sentidos mediante a comunicação e interação de uns com os outros e na convivência com todos os entes. Ninguém vive, progride e se realiza sozinho. O percurso do caminho da vida, desde o

¹⁸² JANTSCH, Erich: *The self-organizing universe*. Nova York: Pergamon, 1980.

¹⁸³ CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. São Paulo: Editora Cultrix, 2003, p. 263.

¹⁸⁴ TILLICH. *Dinâmica da Fé*, p. 11.

nascimento até a morte, é uma trajetória solidária. A vida em família, de laços estáveis e de relacionamentos inspirados no amor, e a convivência em outros grupos que ampliam a experiência familiar, com a inserção na vida social, são indispensáveis para o crescimento humano integral. Assim também, o desabrochar e o desenvolvimento consistente da dimensão religiosa só será possível em uma comunidade de fé, confiança e amor, onde os membros se acolhem e convivem como irmãos e irmãs, se sustentam e animam reciprocamente. Seu testemunho religioso comunitário, despojado de interesses e sectarismos, vai-se irradiar para a sociedade e se transformar em engajamento social, na construção de sociedade justa, solidária e de paz.

4 ENSINO RELIGIOSO: ELEMENTO BÁSICO DE EDUCAÇÃO

Danilo R.STRECK¹⁸⁵ apresenta as principais correntes atuais no campo do ensino, pondo em evidência a educação popular, a pedagogia histórico-crítica e as bases do construtivismo. Sob outro enfoque, no meu entender, há um divisor de águas, nem sempre claramente a descoberto, que canaliza prioritariamente os empenhos educativos em duas direções, não necessariamente opostas, antes, idealmente, complementares. Neste duplo clivo, há uma tendência de índole científico-tecnológica, a qual põe em execução grandes projetos de pesquisa e experimentações, geralmente a cargo de governos, empresas e organismos multinacionais, abarcando todo o planeta pela globalização do mercado e da comunicação. Em conformidade com este pendor, são formados técnicos qualificados e bons consumidores/compradores dos produtos sempre renovados e sortidos. Isto favorece o consumismo e convida a população a enveredar pela trilha do prazer e do utilitarismo individualizante. Esta vertente influi poderosamente na formação do imaginário popular, quando não há consciência crítica, e também no ensino em seus diversos graus.

Por outro lado, há uma conjugação de iniciativas e estudos que procuram pôr no centro o desenvolvimento completo das pessoas dentro do contexto atual e a preservação de todos os seres existentes. É um processo humanizador e ecossistêmico. A ele podemos associar o construtivismo em suas diversas etapas de aperfeiçoamento, as repercussões das teorias da Escola de Santiago na educação e, de modo especial, as influências da trajetória

¹⁸⁵ STRECK, Danilo R. – Correntes Pedagógicas: aproximações com a Teologia. Petrópolis,RJ: Vozes, 1994. O autor acaba de reeditar esta obra, em 2005, atualizando-a.

educacional de Paulo Freire. Não se pode esquecer a importância dos quatro pilares da educação, segundo a UNESCO: aprender a aprender, aprender a fazer, aprender a ser e aprender a conviver.

Posso ainda assinalar que existem diversas acepções para as palavras ‘ensino/aprendizagem e educação’. Certas correntes privilegiam a dimensão cognitiva, visando ao acúmulo de saberes já existentes ou em construção. Outras, enfatizam o desenvolvimento mais integral de todas as potencialidades humanas e é quando os termos ensino/aprendizagem e educação se aproximam.

Percebemos, pois, hoje, em âmbito mundial e em nosso país, valiosas pesquisas no campo da educação. Teorias anteriores passam por revisão e, com mais frequência, surgem sistematizações educacionais novas que são postas em prática. Evidentemente, dentro do pluralismo e de transformações rápidas, não há só concordância nessas inovações. Notam-se dissimilaridade nas propostas, distintas intencionalidades e resultados diferenciados. No seu conjunto, contudo, manifestam notáveis avanços, em meio a desigualdades e descompassos quanto a sua aplicação.

Tendo presente esta variegada gama de conceitos que constituem um fluxo pedagógico inovador, não me ocorre tentar mais uma teoria com ar de novidade. Penso apenas situar-me na área da educação e do ensino numa perspectiva de coerência com a linha de pensamento que venho seguindo neste trabalho. Posiciono-me favoravelmente pela propensão humanizadora e ecológica dos processos educativos no sentido de se estenderem e incluírem a todos os humanos e seres vivos e envolverem a preservação de nosso planeta e de todo o cosmos. Considero os avanços tecnológicos como importantes recursos didático-pedagógicos quando devidamente utilizados como meios de conseguir a finalidade e as metas de educação integral.

Dentro desse contexto educacional, entendo o ensino religioso como exigência indispensável de pleno desenvolvimento humano e de (re-)equilíbrio da biodiversidade. Consiste basicamente na educação da dimensão religiosa como núcleo educativo polarizador que subjaz a todas as dimensões do ser humano em processo autopoietico da vida. Numa perspectiva objetiva, o ensino religioso estuda o fenômeno religioso, enquanto patrimônio religioso local e/ou universal, perpassando as culturas de todos os tempos e lugares e também presente nas culturas e na história da atualidade.

Tomando em referência os parâmetros acima acenados, oriento, agora, minha reflexão por uma dupla vertente: a) confronto da atual legislação do ensino religioso com a fundamentação antropológico-cultural elaborada no capítulo anterior; b) indicação de dimensões para o processo pedagógico do ensino religioso.

4.1 A legislação atual do ensino religioso em cotejo com a fundamentação antropológico-cultural

Para este cotejo, retomo a descrição histórico-legal do ensino religioso do primeiro capítulo e ponho em evidência as grandes mudanças generalizadas ocorridas no Ocidente a partir da década de 1960, que coenvolveram a educação e com ela o ensino religioso. No Brasil, tal evolução ficou em boa parte retratada em prescrições legais, cujos textos mais significativos, quanto à educação religiosa, se encontram na Constituição Nacional¹⁸⁶ e na LDBEN¹⁸⁷ em vigor. Esta última assume *ipsis verbis* o que prescreve o §1º do art.210 da Carta Magna (na transcrição a seguir está em negrito) e dá outras determinações:

Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à

¹⁸⁶ Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada a 5 de outubro de 1988, Art. 210,§1º.

¹⁸⁷ Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei Nº9.394, de 20 de dezembro de 1996), Art. 33, modificado pela Lei Nº9.475, de 22 de julho de 1997. Note-se que na Constituição, edição do Senado Federal de 2003, o verbo ‘constituir’ é conjugado no futuro: “constituirá disciplina”.

diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”.

§1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.

Considerando o *caput* desse Artigo, ficam evidenciados os seguintes aspectos:

1º) Que o ensino religioso é uma *disciplina escolar*, ou seja, um componente curricular. A Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação o coloca, sob a denominação de Educação religiosa, na relação das dez áreas de conhecimento a constarem no projeto educativo de cada escola¹⁸⁸.

2º) Este ensino tem de ser oferecido dentro do período dos *horários normais* e não em tempo extra-classe.

3º) Ele é explicitamente obrigatório nas *escolas públicas do ensino fundamental*. Em alguns estados do país, como no Rio Grande do Sul, a Constituição estadual também estende esta obrigatoriedade ao ensino médio, ou seja a todo o ensino básico.

4º) Se a escola tem obrigação de oferecer este ensino aos educandos, por outro lado, é de *matrícula facultativa* por parte do aluno. Esta ressalva constou, sob diversos enunciados, em todos os textos constitucionais e LDBs desde 1934 e tem procurado preservar a liberdade religiosa, diante de um ensino religioso marcadamente confessional. Ainda que esta ligação a denominações religiosas não apareça explicitada no texto constitucional de 1988, tal conotação perpassava as discussões durante a Constituinte e durante a elaboração da LDB de 1996; aliás, a primeira redação do Art. 33 desta última o afirmava formalmente.

Das considerações sobre o texto constitucional passo aos elementos que são próprios do Art. 33 reformulado da LDB de 1996 e que dão um caráter diferente ao ensino religioso.

¹⁸⁸ Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação Resolução N°02//98, item IV,b.

5º) O ensino religioso é *parte integrante da formação básica do cidadão*. O adjetivo ‘*básica*’, dentro do contexto, não se refere ao nível da educação, já que este aparece expresso claramente como sendo do ensino ‘fundamental’. O sentido dessa adjetivação é para indicar que o ensino religioso é uma exigência essencial e indispensável, algo como base e alicerce, para a formação do cidadão e, como tal, é ‘*parte integrante*’ insubstituível no processo de ensino e educação.

6º) Além da liberdade religiosa individual e social pela qual a legislação de ensino vinha zelando desde a década de 1930, agora, pela incisiva determinação ‘*assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil*’ esse cuidado se alarga e há de concretizar-se com a devida garantia, levando também em conta as múltiplas raízes e expressões étnico-religioso-culturais de nosso país. Esta efetiva demonstração de profunda deferência e grande atenção dirige-se, de justiça, singularmente a cada pessoa, mas também aos agrupamentos e ao país como um todo, em sua grande variedade de culturas, religiões, costumes e tradições.

7º) O acatamento tolerante e a convivência pacífica na realidade multirreligioso-cultural do Brasil não admitem sectarismos excludentes e formas de aliciamento de índole religiosa. Por isto, são ‘*vedadas quaisquer formas de proselitismo*’ nas práticas educativas e, de modo específico, na educação religiosa escolar.

Estes sete pontos, claramente manifestos no enunciado capital do artigo 33, deixam perguntas, tais como: que tipo de ensino religioso atende às exigências ali colocadas? Que aspectos são subentendidos ou pouco claros?

Antes de tentar dar resposta, vou repassar os dois *parágrafos*, que conformam elementos de aplicação.

1º) O § 1º determina que as principais atribuições dos diferentes sistemas de ensino para a execução do ensino religioso dizem respeito ao conteúdo e aos professores. É da

competência do quádruplo conjunto de instâncias organizativas¹⁸⁹, salvaguardando o que é específico a cada nível ¹⁹⁰, regulamentar os *procedimentos para estabelecer os conteúdos* e *estabelecer normas para a habilitação e admissão dos professores*.

2º) Este dispositivo do §1º é relevante pelo fato de conferir competência aos sistemas de ensino de gerir os assuntos de ensino religioso, o que antes era da alçada das autoridades religiosas. Esta prescrição, em linguagem simbólica, é a passagem do templo para a escola, na qual o ensino religioso se insere como em seu ambiente próprio, enquanto componente curricular. Numa linha de coerência, os sistemas que regem a educação em seu todo também assumem tal função em relação a esta área de conhecimento.

3º) O §2º deixa claro que não há um rompimento, no ensino religioso, entre os que oficialmente o administram e as instituições religiosas. Estas últimas são objeto de consulta para a fixação do conteúdo. Para isto, este dispositivo legal prescreve às instâncias administrativas de *'ouvir entidade civil'* representativa das denominações religiosas.

Depois desse repasse rápido do que consta explicitamente na Constituição e na LDBEN em relação à temática enfocada, faço alusão a um ponto não explícito no texto, isto é, à questão da obrigatoriedade ou não do ensino religioso nas instituições de iniciativa privada, em suas diversas categorias de particulares, comunitárias, confessionais e filantrópicas¹⁹¹. Quanto a isto, me ocorrem as seguintes ponderações:

- 1) No caput do art. 33 de LDBEN, a obrigatoriedade da educação religiosa é referenciada explicitamente às escolas públicas, nas quais esta disciplina foi contestada sistematicamente por seu caráter confessional. Por isto, o texto deixa claro que nas instituições governamentais o ensino religioso deve ser dado nos horários normais. Não cabia, a rigor, incluir nesta exigência as organizações não-

¹⁸⁹ O Art.8º da LDB estabelece que a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, em regime de colaboração, organizarão os respectivos sistemas de ensino.

¹⁹⁰ As atribuições específicas de cada sistema estão estabelecidas na LDB, Art. 8º a 20.

¹⁹¹ Cf. LDB, Art. 20.

governamentais, pelo fato de que, na maioria delas, isto é nas confessionais, o ensino religioso vinha sendo uma prática constante. Só uma leitura literal, historicamente descontextualizada, poderia advogar a isenção deste componente curricular para tais instituições.

- 2) Para a validade de seu ensino, as escolas particulares necessitam do reconhecimento oficial por parte do Conselho Estadual de Educação e, com isto, entram num dos sistemas de ensino (municipal, estadual, nacional), tornando-se, legalmente, públicas. E, não querendo configurar-se como discriminatórias e segregacionistas, abrem-se a todo público.
- 3) Há um ordenamento claro de que o ensino de iniciativa privada, entre outras condições, deve cumprir as normas do respectivo sistema de ensino.¹⁹²
- 4) Na fundamentação, apresentada no capítulo anterior, procurei deixar claro que as expressões religiosas fizeram e fazem parte de todas as culturas, ainda que ambíguas e desvirtuadas. Por isto, é imprescindível o desenvolvimento da dimensão religiosa e a oportuna orientação e, geralmente, necessária reorientação de suas manifestações. Aliás, o art. 33 da LDB considera o ensino religioso indispensável à educação do cidadão.
- 5) Como área de conhecimento, a educação religiosa tem seu campo próprio de conteúdo, linguagem e metodologia, que deve ser preservado. Não convém desvirtuá-lo, confiando-lhe, por exemplo, tarefas precipuamente confessionais. Para esta finalidade peculiar, a escola confessional dispõe de outros recursos e espaços, envolvendo a instituição como um todo. Cabe à supervisão educativa e pastoral assegurar o cunho confessional e as características dos carismas inspiradores das congregações religiosas mantenedoras.

¹⁹² Cf. LDB. Art. 7º.

A legislação que estou examinando é a Constituição e a Lei de Diretrizes e Bases que tratam da educação de forma ampla. Ambas se aplicam também ao ensino religioso, seja quando estabelecem princípios e fins, seja quando determinam o específico aos diversos níveis, à profissionalização do docente e aos recursos financeiros. Necessitam estes ordenamentos gerais de Leis complementares, Resoluções e Pareceres dos Conselhos de Educação¹⁹³, e ainda de Atos administrativos. Há necessidade de uma constante construção e reconstrução de lastros nos diferentes campos de saber cultural. Dentro deste contexto, o ensino religioso requer ainda muito ajuste no aspecto administrativo-legal e, e modo especial, um enriquecimento de sua área de conhecimento.

Depois deste breve percurso pelas prescrições legais, tento caracterizar, também de forma sucinta, o tipo de ensino religioso que delas se depreende. Nesses preceitos, não há propriamente uma definição bem clara. Contudo, os elementos ali constantes são suficientes para estatuir que, por dispositivo constitucional, se trata de uma disciplina, a ser integrada obrigatoriamente no currículo como uma das áreas de conhecimento. Por sua índole declaradamente escolar, é administrada pelos sistemas de ensino. Constitui um elemento educacional indispensável e básico para formação do educando. Há de ser administrado de modo a respeitar todas as expressões culturais religiosas não só das pessoas envolvidas na comunidade escolar mas ainda de toda nação brasileira, em sua multiforme realidade étnico-religioso-cultural. Esta atenção respeitosa é reforçada por uma proibição taxativa a toda forma ou influência proselitista.

Estes últimos ditames proscvem o ensino religioso anterior de caráter confessional. Sendo assim, torna-se manifesta uma certa inconseqüência entre a determinação constitucional '*de matrícula facultativa*' e as normas da LDB que suprimem a

¹⁹³ Cabe especial atenção a dois posicionamentos do CNE: Resolução N°02//98, item IV,b e o Parecer N.º CP97/99.

confessionalidade e a sectarização. A salvaguarda de liberdade religiosa ali mantida, não se justifica mais para um ensino religioso respeitoso para com todos. Esta incongruência é explicável pela mudança na conceituação dessa disciplina quando da elaboração da Carta Magna, de 1988, e a publicação de Lei N°9 475, de 1997. Tal incoerência vem privando famílias e alunos mal informados ou desavisados de uma educação integral que inclua a dimensão religiosa. Os sistemas de ensino estão procurando sanar as inconveniências resultantes.

Tendo chegado a este ponto da reflexão, surge a pergunta: qual será a fonte inspiradora e a base de sustentação de uma educação religiosa que não tem, como origem e alicerce, determinada confissão religiosa? Este questionamento introduz no cotejo com a fundamentação antropológico-cultural da presente pesquisa. Posso elencar para este paralelo as seguintes verificações:

- 1º) Não se encontram contradições entre os dispositivos legais e os argumentos básicos aduzidos.
- 2º) Há coincidência em ponto central, a saber, que, para ser um elemento indispensável de educação, sua base é construída sobre a antropologia com diversas perspectivas e direcionada para o transcendente.
- 3º) Para ser respeitoso de todas as expressões culturais religiosas do país, o ensino religioso tem igualmente base religioso-cultural e constrói o processo pedagógico a partir da mesma.
- 4º) A fundamentação oferece critérios para nortear a aplicação daquilo que a lei estabelece.
- 5º) As perspectivas abertas pela fundamentação são mais amplas que o texto legal, como, por exemplo, a biodiversidade.

Em suma, há uma convergência entre ambas as partes cotejadas. A visão antropológico-cultural, configurada segundo o pensamento de Paul Tillich, sobrepuja a legislação, dá suporte relevante ao ensino religioso e abre-lhe novos horizontes. Confere direcionamento unitário ao processo educativo, dentro da complexidade do mundo em que vivemos.

4.2 Dimensões pedagógicas do ensino religioso

A legislação e a fundamentação encaminham para o campo pedagógico. Trata-se da implementação do estatuído como lei e alicerce. Isto leva-me a situar a educação religiosa como elemento integrante de um processo formativo, que envolva as pessoas e os seres em sua totalidade. Este procedimento continuado, em vista da realização humana em seu ecossistema, apresenta dimensões plurifacéticas. Tais dimensões são enfoques de um mesmo desdobramento psico-físico-espiritual. O professor, a instituição ou o órgão administrativo, atentos a uma boa condução, baseando-se em uma análise situacional que demonstre necessidades e aponte para elementos enriquecedores a serem valorizados, poderão discernir aspectos a priorizar. Tais conspectos visuais serão necessariamente complementares: pôr em destaque um deles, repercute no conjunto do crescimento.

Da minha parte, à guisa de exemplificação, introduzo a reflexão sobre quatro possíveis dimensões pedagógicas, como resposta aos problemas axiais levantados no começo e como decorrência dos dispositivos legais e, especialmente, dos elementos que dão sustentação antropológico-cultural ao ensino religioso. Estes diversos ângulos de minha abordagem do processo educativo são os seguintes: 1) Educação para o diálogo. e a paz. 2) Promoção da

vida em sua multidimensionalidade. 3) Desenvolvimento da personalidade ética. 4) Favorecimento de práticas religiosas em grupos homogêneos e releitura das mesmas.¹⁹⁴

Antes de discorrer sobre estas diferentes faces do processo agora assinalado, quero ressaltar *en passant* a importância fundamental da formação de professores para a área da educação religiosa. Estes docentes necessitam de qualificação não apenas idêntica em grau a de todo profissional, mas, devido à complexidade de seu campo de atuação, seu preparo torna-se muito exigente. É necessário que a Sociedade e o Estado lhes reconheçam a profissão em pé de igualdade a de seus pares em outras áreas de conhecimento. Pleiteia-se para eles acesso oficial efetivo aos cursos de graduação e pós-graduação. Posiciono-me que esta formação seja feita na perspectiva de uma visão antropológico-cultural como a que desenvolvo neste trabalho. Só com professores instruídos, cultos e valorizados, que assumem sua tarefa com dedicação, é que o ensino religioso se tornará um elemento imprescindível e de relevância no processo educativo.

4.2.1 Educação para o diálogo e a paz

- **Indicativos de análise situacional:**

Vivemos hoje num mundo complexificado e plural. Dentro de tal contexto, a exigência do viver como sendo conviver, requer relacionamento, comunicação, partilha, diálogo. Em vez de ensimesmamento e ipsofilia, impõe-se o estabelecimento de relações, a efetivação de laços de interdependência, valorização da amizade e impregnação da vida com amor.

¹⁹⁴ Não defini estas quatro dimensões tendo em mente os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso. Não tive lembrança e nem intenção de aproximar-me deles. Sei que atualmente há uma opinião bastante consensual entre os que participaram da elaboração desses referenciais que os mesmos necessitam de uma reformulação, pelo menos em algumas de suas partes. Minha reflexão não partiu de uma tal perspectiva e tampouco cogitei dedicar-me isoladamente a revisar este instrumento que vem orientando o ensino religioso há uma década.

Contemplando a realidade nesta perspectiva, percebem-se iniciativas e esforços generalizados, ainda que mormente pontuais, de diálogo e de vivência pacífica, reveladores de autotranscendência e de pendor teônimo. Mas, em contraponto, há uma generalização de atitudes egocêntricas e egoístas, deformando ou, pelo menos, dificultando a auto-integração e o processo de individualização e participação. Há uma tomada de consciência desta dualidade antagônica, com manifesta intencionalidade de superação, como o demonstram abundantes escritos e leis em prol do entendimento e da paz, entretanto com aparente pouca eficácia.

Antes da segunda metade do século XX, quando as mudanças eram relativamente poucas e se sucediam sem rapidez, predominava uma concepção mais fixista da vida e das instituições. Os laços de convivência nos grupos humanos denotavam então uma geral estabilidade. Todavia, com a aceleração dos mudamentos sócio-culturais, com o desenvolvimento científico-tecnológico, os laços e relacionamentos estáveis entraram em declínio. Em vez da estabilidade, são mais ocorrentes a instabilidade e a temporariedade. As relações ficaram mais superficiais e, além disso, deturpadas por jogos de interesse. Com a difusão dos progressos tecnológicos, as pessoas se comunicam sempre mais de forma virtual, tornando-se a mídia um instrumento de comunicação em crescente uso. Isto proporciona o benefício de trazer dentro de casa os recantos mais remotos do globo; contudo, tende a relegar os contatos humanos diretos. O computador vem substituindo homens e mulheres, que antes se encontravam e partilhavam tarefas e compromissos. Em vez de associações duradouras, conectam-se tênues redes em constantes mutações.

O pluralismo étnico-religioso-cultural é outra faceta da realidade. Nosso país é multicultural com variada gama de expressões e crenças religiosas. Todas merecem atencioso respeito, acompanhado de oportuno discernimento e releitura, para evitar ou coibir radicalizações fanáticas e fundamentalistas. Há um 'renascer' do religioso na maioria dos ambientes e sob múltiplas formas. É importante tomar consciência de que a ambigüidade está

presente em todos os reinos da existência humana. Por isto, não é possível um diálogo sem problemas e desafios: ele deve, justamente, contribuir na superação dos obstáculos e na viabilização da convivência humana e na construção da paz.

- **Objetivos:**

- Educar para a alteridade, o serviço e a comunicação.
- Clarificar a própria identidade individual e grupal.
- Fortalecer laços estáveis na família e comunidade.
- Contribuir para o robustecimento dos esforços em favor do entendimento e da vivência pacífica.

- **Elementos para reflexão:**

- Natureza social do ser humano: um ‘ser-com’.

*“O mundo humano é ontologicamente o mundo da co-existência , é o mundo da convivialidade social, da cooperação e da solidariedade”*¹⁹⁵. Homens e mulheres chegam à existência por intermediação da união de terceiros. Não nasceram solitários, mas num enlace de comunhão. São entes chamados a viverem em sociedade, de forma solidária, irmanados uns com os outros. A vida social não é algo acrescentado de fora, mas é-lhes um elemento constitutivo essencial. A realização de sua vocação de vida, seu crescimento e plenificação dependem das relações recíprocas, da partilha, da colaboração. Necessitam do diálogo, que viabiliza a convivência no mundo plural de hoje, com uma incalculável multiplicidade de situações, umas que aproximam e outras que afastam e conflitam os habitantes de nosso

¹⁹⁵MANNES, João. O Transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura. Petrópolis,RJ: Editora Vozes,2002, p. 17-18.

planeta. Em meio a guerras e desentendimentos, os seres humanos só encontrarão o caminho de paz, quando direcionarem suas energias rumo à concórdia e unidade.

O pendor intrínseco de relacionar-se levou os humanos a multiplicar os meios de comunicação, aproveitando-se dos recursos tecnológicos. Mas o autêntico diálogo não resulta dos progressos técnicos da mídia, mas das relações interpessoais fraternas, nos diversos âmbitos de vida comunitária. Os dialogantes se empenham com totalidade pessoal, de mente, coração e vontade, motivados e impelidos pelo amor, em busca da verdade, do bem, do belo, da justiça, de mais vida e vida melhor.

O diálogo há de caracterizar-se pela clareza, mansidão, confiança, lealdade e pela atenção à sensibilidade do outro. Requer disponibilidade e diligência de identificar-nos com quem dialogamos, isto é, procurar escutá-lo e entendê-lo a partir de sua visão de mundo e de seu modo de viver e agir. Efetua-se num clima da amizade e serviço, em ambiente de plena liberdade, sem constrangimento e coação. Sua finalidade é promover no mundo, em nível local e universal, unidade, amor, solidariedade e paz. Pelo diálogo se difunde, nas instituições e nos espíritos, o sentido, o gosto e o dever da paz.

Os humanos, por origem e vocação, somos todos inter-relacionados. Com esta caracterização originante as tradições religiosas abraâmico-judaico-cristãs surgiram e se baseiam num diálogo revelador de Deus com os homens. Daí, para elas, é de origem transcendente o diálogo a ser cultivado e nossa vocação comum de comunicar-nos numa reciprocidade fraterna. A fraternidade universal é uma construção cotidiana constante, com avanços e recuos, uma tarefa jamais concluída. É um andar motivado pela esperança, que certamente proporciona felicidade e alegrias, mas também se revela penoso e árduo, pela multiformidade religiosa e cultural, pelos interesses não raro conflitantes, pelas diferenças que nos distinguem e pela ambigüidade arraigada em cada um.

O pluralismo e a ambigüidade fazem parte do existir histórico. As culturas, como obras humanas, são reveladoras não só de conquistas mas também de limitações e fragilidades, desvios e enganos, dúvidas e incertezas. Dotados de potencialidades, os seres humanos são urgidos a assumir sua própria trajetória existencial e decidir os rumos a seguir. Constroem sua própria personalidade como seres livres mas inacabados, no convívio com seus pares e na relação com a natureza, em meio a confrontos e desafios, acertos e desmandos.

Todo ser humano, em busca de autonomia e afirmação, não encontra caminho pronto, feito por outros para ele. Necessita traçar, executar e percorrer a própria estrada da vida. O itinerário existencial de cada indivíduo, grupo, povo e nação é tarefa própria, é missão intransferível, é a vida como tal, assumida, orientada, fortalecida e locupletada.

A situação antagônica da vida tem sua raiz e começa em cada ente humano. Fatores pessoais conscientes ou inconscientes, decisões livres ou feitas sob pressão/influência externa, levam a desequilíbrios na auto-integração, à estagnação ou involução no crescimento, a desajustes comportamentais, à inversão de valores, a absolutizações.

A ambigüidade no reino religioso aparece sob múltiplas formas. Verifica-se toda vez que a religião, nas expressões culturais e mesmo dentro de instituições religiosas, é usada indevidamente, contrariando princípios humanos fundamentais, atentando contra a dignidade e integridade humanas. Pior ainda, quando é invocada como justificativa de crimes, assassinatos, morticínios e guerras. Pode, inclusive, estar mascarada sob capa religiosa de culto e louvar à divindade

Em relação à ambigüidade, Tillich afirma que a unidade entre elementos de auto-identidade com elementos de auto-alteração nas funções da vida está ameaçada pela alienação existencial que destrói esta unidade. Em cada função de vida há uma força oposta destrutiva. A auto-integração é posta abaixo pela desintegração. A autocriatividade é eliminada pela destruição. A autotranscendência sofre o impacto da profanização. *“Todo processo de vida*

apresenta a ambigüidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o negativo do positivo.” Tillich conclui afirmando enfaticamente: *“A vida é ambígua em cada momento.”*¹⁹⁶

Ainda sob o enfoque da ambigüidade, as relações entre indivíduos humanos podem ser representadas esquematicamente do seguinte modo:

eu-sujeito + eu-objeto x tu-sujeito + tu-objeto;
 nós-sujeitos + nós-objetos x vós-sujeitos + vós-objetos.

Por este esquema percebo que os indivíduos ‘eu’ e ‘tu’ não são existencialmente puros, mas vêm misturados. O eu-sujeito e o tu-sujeito vêm acompanhados de uma correspondente objetificação. Isto significa que um e outro não são totalmente autônomos e sofrem influência heterônoma de dentro e de fora. Pelo visto, esta tensão se encaminha para a unidade pela teonomia ou direcionamento existencial para a profundidade humana, para a dimensão religiosa. Isto requer disposição de re-orientação para o Incondicionado, rompimento da *forma condicionada* do viver-sentir-pensar-agir-ter, propiciando passagem para o *conteúdo incondicionado do ser*. Nesta profundidade humana da religião, cada ente descobre que é um ser-com, que não pode existir e nem se desenvolver sozinho, mas só o consegue partilhando com outros a existência. Ele é um ser essencialmente social. Destarte, o eu-sujeito e o tu-sujeito se desenvolvem autonomamente como tais, relacionando-se como sujeitos livres. À medida que crescem o eu-sujeito e o tu-sujeito pela relação inter-subjetiva de eu-sujeito x tu-sujeito e o correspondente direcionamento teônimo, decrescem, em sentido contrário, o eu-objeto e o tu-objeto. O mesmo se aplica a uma pluralidade de sujeitos, o ‘nós’ e o ‘vós’ e suas dobradinhas tensionadas entre sujeito e objeto. O processo das relações interpessoais com orientação teônoma, tende à unidade e à união.

Resumindo:

¹⁹⁶ TILLICH,P. Teologia Sistemática. Op.cit. p. 409.

- As relações intersubjetivas do eu/nós-sujeitos com o tu/vós-sujeitos, com o ele/eles-sujeitos, com a natureza-sujeito, com o sagrado-sujeito, tendem à unidade e à união, que é repassada e vitalizada pelo amor, na relação eu-tu e se expressa em gestos e atitudes de respeito em relação à natureza, favorecendo assim o crescimento e trazendo mais vida.
- As relações interobjetivas do eu/nós-objetos com o tu/vós-objetos, com o ele/eles-objetos, com a natureza-objeto, com o sagrado-objeto, tendem à dominação e prepotência e conduzem à destruição e morte.
- Cabe ainda uma consideração sobre *liberdade* e *destino* que são elementos da estrutura básica do ser. Ambos são perpassados pelo caráter polar dessa estrutura e constituem, por sua vez, uma polaridade em que as partes se contrapõem uma a outra, numa interdependência complementar. Cada pólo só tem sentido na medida em que se correlaciona com o outro. Liberdade e destino polarizados estruturalmente tornam possível a existência, porque promanam da essencialidade do ser sem destruí-la. “*O ser humano experimenta a estrutura do indivíduo como portador de liberdade dentro das estruturas mais amplas às quais a estrutura individual pertence.*”¹⁹⁷ Com esta conceituação, Tillich liga a liberdade de cada homem e mulher à própria estrutura individual de seu ser. A liberdade não se relaciona apenas com uma função, particularmente não só com a vontade, mas com o ser humano em sua totalidade. É próprio da natureza de cada indivíduo humano construir-se livremente, em relação e confronto com estruturas mais amplas de seu mundo e com os seres humanos em geral. Neste ser-com e nessa relação de confronto, ele experimenta a liberdade de se perfazer em conformidade com a diretriz essencial de seu ser e com isto decide o seu destino. Auscultando o

¹⁹⁷ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. 2.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 156-157.

seu ser e seu mundo ampliado, discerne o significado profundo de sua existência e indigita e define o seu destino. O destino não é algo fixado de fora. *“Nosso destino – escreve Tillich - é aquilo a partir do qual surgem nossas decisões. É a base indefinidamente mais ampla de nossa individualidade centrada. É a concreticidade de nosso ser, que torna todas nossas decisões ‘nossas’ decisões”*. Desta forma, o destino é *“minha própria pessoa, tal qual dada, formada pela natureza, pela história e por mim mesmo”*. Construo com liberdade meu destino. *“Meu destino é a base de minha liberdade; minha liberdade participa da construção de meu destino”*.¹⁹⁸

O diálogo como processo educativo há de constituir-se em prática na própria instituição escolar. Nesta, se dê oportunidade de valorizar e respeitar os diversos componentes e matrizes religioso-étnico-culturais presentes ali e na sociedade local ou descobertos, através de pesquisas na internet, em âmbitos mais extensas do Brasil e do Mundo. O diálogo inter-religioso também com não crentes e a-religiosos significa para a escola um desafio a ser contemplado com tato, inteligência e sabedoria. Cuidado especial, mas pedagogicamente discreto, favorecerá a inclusão de minorias na comunidade escolar. Os responsáveis pelos procedimentos didático-pedagógicos são convidados a uma atenção cuidadosa para assegurar e desenvolver as relações humanas primárias, expostas a se desvirtuar com os recursos da mídia e a comunicação virtual.

4.2.2 Promoção da vida em sua multidimensionalidade

- **Indicativos de análise situacional:**

¹⁹⁸ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. Tradução de Getúlio Bertelli. 2.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 158.

Entendo a vida como atualização do ser. Na realidade concreta, ela apresenta, de um lado, aspectos que a situam numa dinâmica de promoção e crescimento. Esta positividade é sinalizada por indicadores bem evidentes, como, por exemplo, que boa parte da população está com vida sadia. Muitas pessoas, cumprindo disposições legais ou integrando organizações não governamentais, exercem funções de fazer crescer defender e preservar a vida. Outras, não menos numerosas, empenham-se em melhorar a saúde de populações carentes. As estatísticas de nosso e de outros países mostram uma gradual ainda que insuficiente expansão e melhoria da educação e do ensino. Importantes pesquisas científicas e avanços tecnológicos estão a serviço da saúde e do aperfeiçoamento dos serviços sanitários. Há uma tomada de consciência crescente sobre a importância de preservar-se ou restaurar-se a biodiversidade do meio ambiente de todo planeta. Com este intuito, estão sendo levados à prática dispositivos legais, ainda que em meio a resistências e oposições.

Sem duvidar do valor de todo este empenho em prol da vida em sua multidimensionalidade, bem lembrado que toda vida é vida, ocorre-me questionar se as dimensões físicas, psíquicas e espirituais são equilibradamente atendidas? Existem condições de atendê-las assim? Esta vida real faz as pessoas sentirem a alegria de viver? Atende ela às aspirações profundas ou satisfaz apenas a desejos imediatos e superficiais? De modo geral e em casos particulares, a realidade existencial expressa auto-integração, revela autocriatividade e tem pendor autotranscendente? São perguntas para uma análise reflexiva.

Por outro ângulo, o quadro da realidade apresenta as sombras das ambigüidades que povoam nosso planeta: as luzes de vida são contrastadas por trevas sinalizadores de desdita, infortúnio e morte; em vez de ressaltos de mais vida, as depressões de menos vida. Acaso os noticiários de rádio, tevê e jornais não veiculam diariamente atos de vandalismo, assaltos e seqüestros? Quase já não nos horrorizamos, com a sensibilidade embotada, com as constantes atrocidades nos conflitos armados e guerras. Ficamos facilmente insensíveis com a indústria

bélica, uma das mais rendosas e tanto mais mortífera quanto mais sofisticada. Vivemos atrás de grades para nos proteger. Ficamos prisioneiros da violência generalizada, que procede, em grande parte, da produção, comercialização e consumo de drogas. A busca desenfreada de prazer está levando à banalização da vida sexual, resultando em gravidezes precoces e abortos. Também o ecossistema é alvo de agressão e desgaste com a poluição das águas e da atmosfera, a contaminação do solo e das reservas aquíferas. Sabemos da devastação de florestas e da extinção de numerosas espécies de animais. A acumulação de lixo é um mau funcionamento preocupante de nossa civilização pouco civilizada. Como se chega a estes distúrbios vitais? As causas são múltiplas, não acabe aqui detalhá-las, quero apenas apontar duas: a ganância desenfreada de lucro e a procura obsessiva de poder com menosprezo da vida. Ligado a isto, a institucionalização de desigualdades sócio-étnico-econômicas, mantidas pela prepotência do sistema neo-liberal e a globalização opressora do mercado, gerando concentração de saber e de riquezas e excluindo populações inteiras menos afortunadas e mais pobres.

Como elemento de análise desta realidade contrastante entre vida e morte, posso recordar com Tillich que “a vida é ambígua em cada momento”¹⁹⁹. Além disso, a raiz desse antagonismo está em cada ente humano. Fatores pessoais conscientes ou inconscientes, decisões livres ou feitas sob pressão/influência externa, levam a desequilíbrios na auto-integração, à estagnação ou involução no crescimento, a desajustes comportamentais, à inversão de valores, a absolutizações. Acresce a isto que as disfunções e anomalias individuais e grupais, quando estruturadas em sistema, aumentam a potencialidade mortífera e pressionam heteronomicamente os indivíduos para uma maior violência, frustrando-lhes a autonomia, privando-os da autotranscendência, obstaculizando-lhes o caminho de liberdade e desviando-os do destino livremente construído em consonância com o seu ser profundo.

¹⁹⁹ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 409.

Cabem aqui atitudes e decisões com direcionamento teonômico na obtenção de mais vida e vida melhor para a sociedade como um todo.

- **Objetivos:**

- Motivar a assumir atitudes e práticas pró-vida.
- Conscientizar as causas das múltiplas agressões à vida.
- Dar apoio a iniciativas e movimentos em favor da vida.

- **Elementos para reflexão:**

O conceito ontológico de vida e sua aplicação universal requerem dois tipos de consideração: uma *essencialista* e outra *existencialista*. A primeira trata da *unidade e diversidade* da vida em sua natureza essencial. A isto Tillich chama de “*unidade multidimensional da vida*”.²⁰⁰

Posso distinguir várias **dimensões da vida nos reinos inorgânico e orgânico**, que no seu conjunto se integram na *unidade multidimensional da vida*. Também me é possível determinar concretamente a *fonte* e as *conseqüências das ambigüidades* de todos os processos da vida.²⁰¹

Cabe também analisar *o sentido do espírito como uma dimensão da vida*.²⁰² A palavra “espírito”, além de um problema semântico em português (com ‘e’ ou ‘E’)²⁰³, sofreu um desenraizamento de sua compreensão original e um desvio restritivo em seu significado. Com

²⁰⁰ Estes tópicos foram tirados de: TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. 3.ed. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 2000, p. 393-394.

²⁰¹ Id. ibid. p. 398 e seguintes.

²⁰² Id. ibid, p. 401 e seguintes.

efeito, nas línguas semíticas e indo-germânicas, a raiz das palavras que designam espírito significa “respiração”. Foi com a experiência do respirar e sobretudo com o cessar da respiração num cadáver que surgiu a pergunta: o que é que mantém viva a vida? A resposta foi: a respiração: pois onde havia respiração, havia o poder de vida. Como *poder* (=>capacidade, potência) de vida, espírito não é idêntico ao substrato inorgânico que é animado por ele; antes, o espírito é o próprio poder de animar e não uma parte acrescentada ao sistema orgânico. Contudo, alguns desenvolvimentos filosóficos e tendências ascético-místicas no mundo antigo tardio, separaram espírito e corpo. Nos tempos modernos essa tendência dicotômica chegou ao auge com Descartes e o empirismo inglês. A partir disso, a palavra espírito recebeu a conotação de “mente”, e a própria “mente” ficou reduzida ao “intelecto”. O elemento de ‘poder’ no sentido original desapareceu e, finalmente, a própria palavra foi descartada. Atualmente ela é substituída por “mente”.

Com este desenraizamento im procedente e desvio restritivo advém a necessidade de restaurar o termo “espírito” com seu sentido original para denotar a *unidade de poder-de-vida e vida com sentido*, ou, numa forma abreviada, a “*unidade de poder e sentido*”. Na esfera religiosa tem-se preservado o sentido original do termo ‘espírito’.

Enfocando a dimensão cognitiva da vida, F.CAPRA afirma que está surgindo uma concepção unificada da vida, da mente e da consciência . Segundo esta concepção, a consciência está ligada indissociavelmente ao mundo social da cultura e dos relacionamentos interpessoais. Além disso, esta concepção nos faz compreender a dimensão espiritual de maneira compatível com concepções tradicionais de espiritualidade.²⁰⁴

O mesmo autor apresenta acurado estudo sobre a concepção sistêmica da vida. Segundo ele, a concepção sistêmica vê o mundo em termos de relações e de integração. Os sistemas são totalidades integradas, cujas propriedades não podem ser reduzidas às de

²⁰³ O termo estóico para espírito é *pneuma*; em latim é *spiritus*; em alemão é *Geist*; em hebraico é *ru'ah*. Nestas línguas não existe problema semântico quanto à compreensão de ‘espírito’.

unidades menores e não são decorrência necessária dessas últimas. Em vez de se concentrar nos elementos ou substâncias básicas, a abordagem sistêmica enfatiza princípios básicos de organização. Todo e qualquer organismo – desde a menor bactéria até os seres humanos, passando pela imensa variedade de plantas e animais – é uma totalidade integrada e, portanto, um sistema vivo. As células são sistemas vivos, assim como os vários tecidos e órgãos do corpo, sendo o cérebro humano o exemplo mais complexo.²⁰⁵

E nós, humanos, dentro do mundo vivo, semelhantemente às outras criaturas vivas, pertencemos a ecossistemas e também formamos nossos próprios sistemas sociais. Em nível mais abrangente, há a biosfera, o ecossistema do planeta inteiro. Estudando o modo como a biosfera parece regular a composição química do ar, a temperatura na superfície da Terra e muitos outros aspectos do meio ambiente planetário, o químico James Lovelock e a microbióloga Lynn Margulis sugerem que tais fenômenos só podem ser entendidos se o planeta, como um todo, for considerado um único ser vivo. Chamaram a estas conclusões de hipótese de Gaia, nome da deusa grega da Terra.²⁰⁶

A Terra se apresenta como sistema complexo de auto-organização. Tudo é regulado por intrincadas redes cooperativas que manifestam as propriedades dos sistemas auto-organizadores. A Terra é, pois, um sistema vivo; ela funciona não apenas *como* um organismo, mas, na realidade, parece *ser* um organismo Gaia, um ser planetário vivo. Tais observações transcendem o âmbito da ciência e refletem profunda consciência ecológica, que é, em última instância, espiritual.²⁰⁷

A compreensão do acima dito apela para a noção de complementaridade das tendências auto-afirmativas e integrativas nos organismos vivos. Estes apresentam um outro par de fenômenos dinâmicos complementares de auto-organização: *autoconservação*, que

²⁰⁴ CAPRA, Fritjof. As conexões ocultas. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 48.

²⁰⁵ CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação. São Paulo: Editora Cultrix, 2003, p. 260.

²⁰⁶ Id. Ibid. p. 277.

²⁰⁷ Id. Ibid. p. 278-79

inclui os processos de auto-renovação, cura, homeostase e adaptação; e o processo de *autotransformação* e *autotranscendência*, fenômenos que se expressam nos processos de aprendizagem, desenvolvimento e evolução. Os organismos vivos têm um potencial inerente para se superar a si mesmos. Essa superação criativa parece ser uma propriedade fundamental da vida, uma característica básica do universo que – pelo menos por ora – não possui maior explicação.²⁰⁸

A aquiescência à concepção sistêmica da vida, que tem como referências importantes Fritjof Capra e a Escola de Santiago, induz a breves considerações de caráter analítico. As relações do ser humano com a natureza assumem características diferentes das com o mundo humano. Cabe a pergunta se tais relações podem ser expressas em termos de autonomia, heteronomia e teonomia. Precisam de adaptação e podem ser esquematicamente representadas assim: eu/nós-sujeitos + eu/nós-objetos x natureza-objeto+natureza-sujeito. Penso que a autonomia do eu-sujeito/objeto frente à natureza vai consistir em desvendar as leis referentes à constituição de massa, energia e movimento que regem a realidade cósmica. Isto possibilita ao ser humano de sentir-se autônomo e livre em relação à natureza, evitando de ser um eu-objeto subjugado por ela. Logo, a descoberta do código constitutivo do universo pela ciência torna os homens autônomos em relação a ele.

Invertendo o enfoque, olhando esta relação do lado do cenário natural, não sofre este uma intervenção heterônoma agressiva e não raro destruidora pelo homem? Agindo assim, com heteronomia depredadora, os homens cometem uma dupla prevaricação: desrespeitam as leis da natureza e estendem os efeitos danosos dessa agressão aos outros humanos, invadindo seus direitos à vida e ao desenvolvimento. O procedimento deles com o mundo material, incluindo todos seus fenômenos e seres, deveria ser de respeito às regras nele inscritas, entretendo com todos os entes uma relação que, em vez de heterônoma, tenda a ser teônoma,

²⁰⁸ CAPRA, Fritjof. O Ponto de Mutação. São Paulo: Editora Cultrix, 2003, p. 279.

orientando-se pelo sentido e finalidade próprios, delas, da espécie humana e da natureza, em vista de um sentido maior e derradeiro. Assim, a relação dos humanos com o universo se otimizará como uma autonomia, direcionando-a para uma recíproca teonomia. Com isto chego ao centro do domínio da ecologia, que trata das relações dos seres vivos entre si e com o meio orgânico ou inorgânico em que vivem. Por extensão analógica, posso também ter em mente uma ecologia humana, quando me refiro às relações entre o homem e seu meio moral, social e econômico, denominando-a, de acordo com o aspecto focado, como ecologia social, ecologia neoliberal, ecologia moral etc.

No processo educativo, são fundamentais os exercícios práticos de respeito e favorecimento à vida em suas múltiplas facetas. Proponha-se a formação de atitudes para a assimilação livre de responsabilidades individuais e sociais neste assunto que nos afeta radicalmente a todos. Proceda-se assim no cotidiano. Procure-se desenvolver o espírito de discernimento e a tomada de posição diante de fatos e realidades destruidores do bem maior de todos os seres vivos. Motive-se para a participação em ações organizadas pela sociedade civil ou pelas autoridades em defesa da multidimensionalidade da vida. Os programas curriculares e as orientações didático-pedagógicas contemplem devidamente tais procedimentos.

4.2.3 Desenvolvimento da personalidade ética

- **Indicativos de análise situacional:**

O ético surge da profundidade originante do ser humano e se expressa na qualidade e justeza de seu relacionamento consigo mesmo, com os outros humanos, com a natureza e com o Transcendente. O critério básico da ética é, pois, o ser humano em seu mundo e ecossistema, em sua realidade constitutiva e concretude histórica, em seu dinamismo de

autoconstrução e co-construção e em suas relações e feitos culturais. Os humanos se sentem interpelados a assumirem seu próprio caminho de vida, com liberdade e responsabilidade, e isto em nível individual e social.

Olhando a realidade em seus diversos círculos de abrangência, descobrimos que está em formação uma consciência coletiva sobre a importância de as pessoas agirem eticamente. Com esta consciência, há organismos que lutam pela aplicação de princípios ético-morais na vida particular e social, e, de modo especial, nas funções públicas e nos empreendimentos que afetam os direitos de indivíduos e grupos e o ecossistema. A 10 de dezembro de 1948, a Organização das Nações Unidas publicou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a qual se tornou um referencial ético relevante nos 191 países integrantes da ONU hoje. Estas e muitas outras iniciativas constituem uma cultura de paz, de autonomia, propiciando auto-integração e autocriatividade. Deixam, todavia, a pergunta: até que ponto se inserem num pendur de autotranscendência e teonomia? ou se mantêm numa autonomia sem profundidade existencial?

Contemplando a realidade com outro olhar, percebe-se a ambigüidade reinante. Os avanços científico-tecnológicos, certamente de grande utilidade, instauraram nos últimos decênios uma verdadeira revolução cultural. As transformações atingiram de modo radical quase todos os recantos de nossa vida, trouxeram muita insegurança e influíram fortemente no campo ético. Neste, verifica-se uma pluralidade de padrões de índole relativista. Nota-se, não raro, certa carência de princípios, um desgaste de valores tradicionais, sem que os valores emergentes sejam entendidos e adequadamente acolhidos. Para alguns tal situação significa uma indesejada anomia e falta de posicionamentos claros. Para outros, isto parece ocorrer dentro de uma espiral ambígua de progressos, questionamentos e dúvidas. Desta realidade ambígua e um tanto caótica, também a religião é um elemento afetado e pró-ativo. Ela é

comercializada, tornando-se negócio rendoso. Sumamente ambíguo é invocar a divindade para justificar ‘guerras santas’.

- **Objetivos:**

- Haurir na profundidade humana e nas relações com o Transcendente as energias e orientações para o caminho de vida pessoal e social, como princípios éticos fundamentais;
- Assumir de mente, coração e vontade as exigências profundas de nosso ser, no sentido de promover a vida em sua multidimensionalidade.
- Inserir no processo educativo valores básicos para a convivência humana - amor, justiça, solidariedade e paz - e para a preservação ecológica..

- **Elementos para reflexão: Ética, moralidade, cultura e religião.**

Na criação cultural, com direcionamento autônomo e abertura teônoma, o ser humano se sente interpelado a assumir seu próprio caminho de vida, com liberdade e responsabilidade, e isto em nível individual e social. Cuidando da qualidade e da justeza de seu relacionamento consigo mesmo, com os outros humanos, com a natureza e com o Incondicionado, ele cumpre esta incumbência existencial, que tem a ver com cultura, religião, moralidade e ética.

A *pari passu* das transformações globais em curso, a evolução do pensamento contemporâneo, tanto na área científica quanto nas de teor humanístico e religioso, colocou as questões morais dentro de um quadro de referência mais amplo e direcionou-o para a renovação de princípios e normas. A instância orientadora do procedimento humano, construída sobre bases antropológico-filosóficas e com atenção voltada para as necessidades emergentes, constitui, em princípio, um código de iluminação, estímulo e prevenção e não tanto uma imposição de leis punitivas. Esta passagem de uma moral coercitiva para uma ética

de princípios basilares se estende também às relações do homem com a natureza - o habitat de todos os entes vivos, homens, animais e plantas – e, particularmente, inclui ainda o cuidado pelo nosso planeta Terra, a moradia da humanidade toda. Uma tal direção restauradora permite a indivíduos e grupos humanos de se assumirem livremente, mas os onera com o peso da responsabilidade.

Para que nós, humanos, alimentemos a esperança e direcionemos os esforços para transformar o aparente caos sócio-cultural em que vivemos num cosmos renovado, é de relevância buscar nas origens da humanidade elementos basilares de procedimento grupal e de convivência social para lograr, como no-lo diz Nilo AGOSTINI²⁰⁹, “*o resgate do vital humano na <produção> ética e inculturada do instituído*”. Segundo este autor, dentro das rápidas transformações atuais, há uma generalizada crise ética, reveladora de um *desequilíbrio das bases vitais do humano, atingindo suas raízes mais profundas, o seu próprio éthos*.²¹⁰ O resgate do vital humano nos leva a remontar aos começos, quando o ser humano organiza o seu viver no diferenciado relacionamento com a natureza, os outros e o transcendente. Neste remoto alvorecer, ele vai melhorando constantemente seu habitat, “*criando um modo habitual/próprio de habitar e interpretar o mundo, modo este que chamamos éthos*”.²¹¹ Com o homem primitivo que organiza sua moradia – pois éthos significa habitação, estadia - deparamos também com a raiz do humano, com o seu éthos, no qual se encontra a expressão mais desinibida e simples do ser humano, embora, talvez ainda, sob formas rudes e violentas da luta pela sobrevivência. Pois, organizar a casa, residir nela habitualmente, não se reduz a aspectos físicos, mas significa especialmente estar próximo e estabelecer relações: inventar símbolos e linguagem, comunicar-se, dar-se conta das coisas, pensar, fabricar instrumentos, buscar melhoria etc., dando, assim, partida a um processo humanizador. Este modo de ‘habitar’ do homem primitivo inclui o estar próximo e em relação com a divindade, cuja

²⁰⁹ AGOSTINI, Frei Nilo, OFM. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002, p. 15 ss.

²¹⁰ Id. *ibid.* p. 15.

presença permeia tudo, como o explicita Heráclito: “*O éthos do ser humano é Deus*”.²¹² Ou, segundo versão de M. HEIDEGGER: “*Enquanto ser humano, o homem habita na proximidade de Deus*”.²¹³

O éthos se constituiu em gênese de costumes e normas que regem a convivência humana e as relações com a natureza e com o mundo teofânico. Ao longo dos tempos, de unímodo e simples que era no início, o éthos foi evoluindo para comportamentos mais complexos e diversificados, requerendo instâncias normativas para orientar costumes e ditar procedimentos, distanciando-se das mediações inspiradoras de sentido haurido nas origens. Neste processo de mudanças sócio-culturais, extremamente lentas durante milênios, mas com aceleração de ritmo a partir da idade moderna, foram definidas normas morais e ficou instituído o direito, com os respectivos instrumentos de implementação que são as leis e o aparato jurídico. O evoluir da humanidade, considerando-se os indivíduos e grupos humanos em seus múltiplos e variados costumes, ditames morais e leis, trouxe, com o afastamento diacrônico das origens, também um esvaziamento do vital humano, com o estancamento da fonte inspiradora do éthos. Esta crise levou e está exigindo uma refontização, que leva o nome de ética, a qual tem a ver com o éthos, mas com a finalidade precípua de constituir-se em instância não só de inspiração mas também e, por vezes sobretudo, de crítica: “*Ética se distingue pelo seu caráter crítico e reflexivo na sistematização dos valores e das normas, tendo o papel de investigá-los e depurá-los, para que possam inspirar, guiar e servir da melhor maneira possível à vida humana*”.²¹⁴

²¹¹ Id. *ibid.* p. 18.

²¹² Cf. Fragmento 119, I, 177, que é citado por AGOSTINI, *op. cit.* p. 17.

²¹³ HEIDEGGER, M. Carta sobre Humanismo. Traduzido do original francês, por Rubens E. Frias. São Paulo: Ed. Moraes Ltda, 1991, p. 36-38. Por sua vez, Guillermo FRAILE, explica que Heráclito, ao apresentar a existência de uma Razão/Inteligência universal como causa das transformações do cosmos, distinta da matéria primeira, isto é, do fogo, identifica esta Razão com Deus, na seguinte sentença por ele deixada: “Querendo ou não querendo, deve-se chamá-la de Zeus”. FRAILE, *Historia de la Filosofía, I Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 1990, p. 173.

²¹⁴ AGOSTINI, Frei Nilo. *Op. cit.* p. 27.

Ao refletir sobre atos pessoais e comunitários, como funções de ‘praxis’ relacionadas com a vida e suas ambigüidades, TILLICH fala também de ética e moral, distinguindo-as e associando-as complementarmente. Introduce a temática referindo-se a relações sociais, leis, administração, política, relações pessoais e desenvolvimento pessoal, para afirmar: *“Na medida em que existem normas que dirigem os atos culturais em todos esses modos de transformação, poderíamos incluir todo esse reino sob o termo <ética> e distinguir entre ética individual e social.* Colocando em destaque que para ele as ‘normas’ para dirigir ‘modos de transformação’ devem ser princípios mais fundamentais e gerais que a regulação moral de procedimentos pontuais. Isto ele o deixa claro quando escreve: *“Mas o termo <ética> designa antes de tudo os princípios, a validade e motivação do ato moral,[...] é mais oportuno definir ética [...] como a ciência do ato moral”*²¹⁵

O critério básico da ética é o ser humano em sua realidade constitutiva e concretude histórica, em seu dinamismo de autoconstrução e co-construção, enquanto relacionado com o mundo e com o Transcendente. Em outras palavras, a humanização é o referencial de base e o desafio central em termos de ética. A.R.dos SANTOS associa a humanização ao processo de realização humana e ao atendimento às necessidades experimentadas no tríplice nível de nosso existir. Segundo ele: *“A humanização se faz na mudança para o crescimento.[...] A humanização se dá pelo suprimento de necessidades que sentimos, quando fazemos algo com nosso estado atual. Agimos de forma a superar carências, necessidades sentidas, no nível biológico, social e transcendental, os três componentes geradores de toda atividade humana.”*²¹⁶

Vale destacar que neste processo ético humanizador, ao se referir aos três componentes geradores de toda atividade humana, o autor considera a humanização como uma criação cultural e inclui nela o cultivo da dimensão religiosa. Mais adiante, na mesma

²¹⁵ TILLICH,P. Teologia Sistemática, p. 435.

obra, ao tratar de ética e religião, apresenta esta como consistindo em uma dupla realidade: 1) religião como um “produto transcendental”, citando com esta visão a Sanches Vazquez, o qual a descreve como *“fé ou crença na existência de forças e mistérios sobrenaturais, ou num ser transcendental, todo-poderoso, um deus, com o qual o homem está em relação”*; 2) religião como *“conteúdo cultural disponível”*. Explica que esta segunda aceção procede do “ponto de vista do homem – e não do crente” – e que como tal, a religião “é necessária para sua plenificação”.²¹⁷ Ainda que esta dupla compreensão de religião, pela expressão lingüística usada, não consiga evitar um ressaibo de dicotomia, ela releva com acerto que a religião é um conteúdo da cultura e um elemento importante e necessário para a realização humana.

Constituem princípios e objetivos fundamentais de construção permanente do edifício ético-social: a busca e objetivação de mais vida e vida melhor, edificada sobre a liberdade e o amor, conseguida pela verdade e justiça, pela solidariedade humana no bem e o respeito universal à natureza, tendo em vista a paz no aconchego das famílias, entre grupos, países e povos, o desenvolvimento integral e global, a par da preservação de nosso planeta. Estes enunciados básicos, interiorizados através de processos educativos e a conscientização geral da sociedade, visam ao afastamento e à prevenção do acirramento de ânimos por causa de particularismos sectários e interesses egoístas, geradores de conflitos e guerras, especialmente por motivos religiosos. Em consonância com os princípios e objetivos, as religiões podem contribuir para o aperfeiçoamento ético-moral de indivíduos e sociedades, valorizando a substância espiritual haurida na respectiva hierofania fundante. Para os cristãos, por exemplo, a mensagem do evangelho e a fé na ação do Espírito Santo se convertem em referenciais éticos e dinamismo propulsor de realização humana.

²¹⁶ SANTOS, Antônio Raimundo. *Ética: os caminhos da realização humana*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1997, p. 8.

²¹⁷ SANTOS, Antônio Raimundo. *Ética: os caminhos da realização humana*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1997. p. 44.

Uma relação de índole essencial entre moralidade, cultura e religião, inspirada em TILLICH,²¹⁸ pode ser sintetizada nos seguintes termos:

- **A moralidade** se identifica com a constituição da pessoa como pessoa, efetuada no encontro com outras pessoas. A *cultura* fornece à moral os conteúdos, isto é, os ideais concretos de personalidade e comunidade, assim como as leis cambiantes da sabedoria ética [originadas do éthos]. A *religião*, por sua vez, confere à moralidade o caráter incondicional do imperativo moral, que se constitui pelo direcionamento para o alvo moral último, isto é, para a reunião no *ágape*, e pelo poder motivador da graça.
- **A cultura** se caracteriza como criação de um universo de sentido pela teoria e práxis. A validade de uma criatividade cultural está no encontro de pessoa-a-pessoa. Esta relação interpessoal se opõe a arbítrios individuais. As formas culturais de índole lógica e estética, individuais e comunitárias, para se converterem em exigência interpeladora necessitam da força do *imperativo moral*. Por outro lado, o *elemento religioso* perpassa a cultura e lhe confere uma profundidade inexaurível, tornando-a uma criação genuína. A cultura vive deste componente religioso, que lhe é substância ou fundamento. Por si mesma, a cultura fica nos limites do condicionado, mas a religião lhe proporciona abertura para a ultimidade.
- **A religião**, dentro do processo de atualização da vida, está ligada à função de autotranscendência da vida sob a dimensão do espírito. Existem duas outras funções no processo de atualização de vida: a auto-integração e a autocriação. Esta autotranscendência só é possível com a constituição do *eu moral* pelo imperativo incondicional. E ela só pode assumir forma dentro do universo de sentido criado

²¹⁸ TILLICH, Paul. Teologia Sistemática, p.409 e 457. A conceituação que Tillich tem de moral e moralidade corresponde aproximadamente à de ética, enunciada nos parágrafos precedentes.

no *ato cultural*. E vice-versa, a religião é a base da cultura, o princípio que dá a significação última a todas as formas culturais.

Outro assunto a ser mencionado, refere-se ao significado e importância da *consciência*, sob o enfoque dinâmico de tomada de consciência. Sabemos que a consciência é uma característica identificadora do ente humano e que ela o distingue da realidade cósmica e dos vegetais e animais. O agir e as atitudes só se tornam verdadeiramente humanos quando feitos de modo consciente. Mas a consciência não abrange a totalidade de cada homem e mulher, pois, neles também existem outras potencialidades, como o inconsciente, as sensações, os sentimentos, e ainda a ocorrência de fenômenos psico-físico-espirituais que escapam à consciência. E o que dizer dessas realidades subjetivas e outras objetivas ainda não cobertas por ela? Tomar consciência do mundo e conhecer a si mesmo constitui tarefa nunca concluída.

Pelo fato de ir conhecendo as coisas, o homem estende seu domínio sobre elas. Mas não deveria ser um domínio destrutivo, antes construtivo, respeitando a natureza própria de cada ente e o equilíbrio entre todos eles. Esta tomada de consciência se coaduna com as atitudes relacionais apropriadas a cada ser e respectivo grupo categorial: ela será de edificação à medida que respeitar as peculiaridades específicas e favorecer o desenvolvimento individual e geral. Um dado fundamental é que o desenvolvimento da consciência, como aliás do indivíduo como um todo, se dê num processo relacional e interativo.

No processo educativo requer-se a exercitação prática de responsabilidades que comportem atitudes e procedimentos com embasamento ético. Para isto, convém proporcionar momentos e/ou aproveitar ocorrências oportunas para definir e elaborar um código ético enfocando a vida pessoal e grupal e a organização institucional. Tal código contenha princípios e bases para a tomada de decisões, de forma consciente, livre e responsável, e

também dê segurança no caminhar da vida em coerência com os ditames profundos do ser. Diante das ambigüidades que perpassam os diversos ambientes de vida, é importante desenvolver o espírito de observação e de discernimento críticos, que favoreçam posicionamentos segundo ditames éticos. Com este intuito é aconselhável inserir no projeto político pedagógico e no plano de estudo a formação para a cidadania. Tal iniciação na vida e atividade da pólis pode favorecer a participação em organizações da Sociedade, a partir do próprio bairro, guiando-se por princípios éticos.

4.2.4 Favorecimento de práticas religiosas em grupos organizados e releitura das mesmas com critérios humanizadores e ecossistêmicos ²¹⁹

- **Indicativos de análise situacional:**

Tratando-se de um processo educativo, não basta conseguir clareza teórica da religiosidade e de suas expressões culturais. Além de desenvolver as três precedentes dimensões deste processo, é necessário o cultivo de práticas religiosas direcionadas diretamente ao Incondicionado ou Transcendente. Este relacionamento com o Ser superior faz parte da realização humana quando tautócrono às relações com os outros humanos e acompanhado do respeito à vida dentro do ecossistema. As práticas religiosas, portanto, que educam nossa dimensão religiosa, são levadas a efeito em grupos que se organizam para tal preito de louvor e de invocação à divindade. Estes procedimentos podem ser chamados de atos culturais e é sob este enfoque que abordo alguns elementos de análise situacional.

²¹⁹ A ecologia (do grego *oikos*>casa, habitat) é a ciência que estuda as relações entre o ser vivo e o ambiente em que vive. Ela reconquista hoje atualidade e visibilidade. “Em sentido lato, o campo de estudo da ecologia compreende todos os níveis de organização superiores ao indivíduo, desde populações até ao conjunto da biosfera de nosso planeta. Mas seu objeto privilegiado permanece indubitavelmente o *ecossistema*, que pode ser definido como o conjunto constituído por uma *biocenose* (associação local de povoadamentos pertencentes a várias espécies vegetais e animais) e o ambiente em que vivem estes organismos (*biotope*).” (Encyclopédie Philosophique Universelle – Les Notions Philosophiques, Dictionnaire I).

Considero como culto toda reverência respeitosa a uma divindade e que se expressa por um conjunto de atitudes e ritos. As descobertas arqueológicas revelam que, desde a remota pré-história, há sinais reveladores de práticas cultuais. Como ação humana, o culto se liga estreitamente à cultura e como tal está sujeito à ambigüidade e necessita ser purificada de elementos que atentam contra a integralidade humana e ecológica. Tendo presente esta conceituação, passo a analisar brevemente expressões cultuais mais notórias, tomando em referência critérios antropológico-culturais.

Início com atos cultuais que, aparentemente, se configuram como expressões de fé religiosa, consistindo em homenagens ou recurso a um ser divino. De modo geral, estão ligados a instituições confessionais, seguindo ritual oficial ou assumindo modalidades mais populares. Neste caso, as celebrações ocorrem em locais especialmente sagrados para tal finalidade, como templos, igrejas, santuários. Também são efetuadas em outros espaços, quando, por exemplo, se trata de procissões e peregrinações. Cabe aqui perguntar: a que profundidade humana se relaciona a linguagem simbólica desses ritos e celebrações? Os motivos dessas exteriorizações procedem da dimensão religiosa do ser humano ou predominam nelas influências meramente tradicionais, por ser costume vindo de gerações anteriores? Participa-se por causa da grandiosidade do evento ou pela emoção que ele suscita?

No mesmo rol de manifestações agora referidas, posso fazer entrar práticas devocionais que, dentro da ambigüidade humana, podem sinalizar fé religiosa ou denotar atitudes e sentimentos individualistas e intimistas, alinhando-se com ensimesmação. De forma parecida, distanciando-se de uma fé religiosa, há crenças que consistem em convicções íntimas a respeito de coisas, não necessariamente religiosas, tendo como fonte a própria pessoa ou grupo, não raro, sob o influxo de uma tradição local. O que dizer de tais crenças quando parecem denotar cunho supersticioso? A ambigüidade das mesmas põe em dúvida sua autenticidade cultural: presta-se homenagem a uma divindade ou busca-se a própria satisfação,

ou seja, em vez de autotranscendência uma autocomplacência? As motivações, neste caso, parecem centrar-se nos indivíduos que assumem tais atitudes e práticas.

Canto, música, dança, pinturas, ornamentos e outras formas artísticas têm sido e continuam sendo elementos significativos na celebração de culto. Possuem poder maravilhoso de dar vazão a sentimentos profundos, de propiciar o toque ao Incondicionado, de veicular a substância do ato cultural. Mas como toda construção cultural, podem ficar na horizontalidade da forma, dependendo da intencionalidade dos artistas e intérpretes. As expressões estéticas podem estar associadas aos avanços tecnológicos da mídia, que permitem participação virtual em celebrações. Neste caso, fica a pergunta: como posso ‘presencializar’ minha participação através do rádio, tevê e internet, no sentido de torná-la integral?

Ao lado de formas culturais como as que agora vimos e que se enquadram em autonomia e teonomia, existem outras que, consideradas objetivamente, deformam as práticas de culto. Neste elenco entra a comercialização da religião, de objetos rituais e de práticas cultísticas. Trata-se de assunto já abordado por bom número de pensadores. Nesta listagem há outras realizações rituais, de natureza explicitamente cultural, mas com características fortemente ambíguas tais como: a manipulação mágica das relações com o mundo divino, o fanatismo e o fundamentalismo. Do mesmo modo, necessitam de aprofundamento questionador: a feitiçaria e bruxaria, o ocultismo, a necromancia, a demonização e, de modo geral, toda idolatria. Não posso, contudo, prejulgar todas estas exteriorizações como heterônomas e perversas. Pois, quem as pratica, pode considerá-las numa perspectiva autônoma e teônoma, ainda que, objetivamente, não parece adequado inclui-las numa auto-integração, autocriatividade e autotranscendência. Em todo caso, carecem, sim, de acurado estudo e exame, que não cabem agora aqui, dentro do contexto desta reflexão. O culto ideal seria aquele em conformidade com critérios humanizadores e ecossistêmicos.

- **Objetivos:**

- oportunizar o desenvolvimento de atitudes de veneração para com o sagrado;
- suscitar o respeito para com as crenças e atos culturais dos outros;
- propiciar a aquisição de conhecimentos requeridos para a tomada de consciência da qualidade dos sentimentos religiosos e para a revisão constante das expressões de fé e das práticas religiosas, tomando em referência critérios humanizadores e ecossistêmicos;
- ajudar a definir e fortalecer, de forma livre e consciente, nosso posicionamento religioso e nossa pertença a determinada agremiação ou confissão religiosa.

- **Elementos para reflexão:**

Como afirmei acima, entendo por culto a reverência respeitosa a uma divindade, seja de Deus único ou de deuses, santos ou qualquer ente ou elemento da natureza sacralizada. Esse preito pode ser de adoração, louvor, súplica, invocação, penitência, agradecimento, temor etc. Esses sentimentos são expressos por orações, gestos, atitudes e ritos, geralmente durante uma cerimônia que tem sua configuração própria segundo o agrupamento ou credo professado. O culto é essencialmente uma ação humana, uma realidade histórica, fazendo parte de determinada cultura e como tal sujeito a variações e mudanças segundo lugares e tempos. Desde o homem pré-histórico até hoje existiu e perdura nexos íntimos entre cultura e culto, numa multiformidade de aspectos. As expressões culturais, como toda cultura, podem ser ambíguas e de fato o são. Necessitam ser escoimadas de elementos que ferem a vida, a dignidade e o desenvolvimento humanos ou atentam contra o cuidado requerido pela preservação ecológica.

Numa visão mais abrangente, toda criação cultural é sempre repassada, dirigida e avivada por uma intencionalidade. Para isto, entram em ação a memória afetiva e a consciência, que

fazem emergir motivações, definir rumos, estabelecer metas e, da profundidade do ser, configurar o sentido e o significado da atividade criadora em curso. O sentido e o significado, a partir de uma realidade condicionada de formas, apontam sempre para algo além dos limites, para o Incondicionado e situam-se no dinamismo da teonomia e da transcendência.

Neste dinamismo de intencionalidade transcendente, situo a relação do ser humano com o sagrado, ou, em linguagem tillichiana, com o próprio Incondicionado.²²⁰ Esta relação pode ser representada assim: eu-sujeito/objeto x sagrado-ser-em-si(+objeto/sujeito). Por experiência e estudos, sei que em nós, humanos, existe uma predisposição estrutural de relacionar-nos com o mundo divino. Esta predisponência, contudo, não me permite ultrapassar os limites de minha existência. Assim mesmo, com base nesta tendência natural, feita de aspirações e desejos de infinitude, estimulado por elementos circunstanciais e conduzido pela intuição, chego, pelo pensamento, a descrever esta experiência do sagrado como algo que me toca de modo absoluto e incondicional. Retido, porém, dentro dos limites de minha contingência, só é pela crença e fé religiosa que meus tateios experienciais, que Rudolf OTTO chama de ‘numinoso’,²²¹ recebem conteúdo e revalidação. Posso, assim, nomear o ser divino e ousar relacionar-me com ele.

Existe no ser humano “uma inquietude universal, irredutível e inelutável inscrita por Deus no coração humano. de viver em harmonia e familiaridade com Deus e com toda a realidade criada”.²²² As relações com o ser divino implicam num entrelaçamento fraterno com os outros humanos e num relacionamento harmonioso com toda a criação. A experiência religiosa do Absoluto, embasada na fé, propicia dilatação àquele que a vive até as dimensões do infinito, mas ao mesmo tempo lhe faz tomar consciência de seus próprios limites e de sua

²²⁰ Tillich é reticente no uso do termo transcendência e de palavras dela derivadas para não induzir à compreensão de que Deus, na visão cristã, esteja do lado de fora e afastado de nós. Quer, sim, ressaltar a presença imanente do divino em nosso ser.

²²¹ OTTO, Rudolf. *Das Heilige: über das irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen.* 23. bis 25. Auflage. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, p.5-7.

contingência”²²³ Quanto mais penetrarmos na infinitude de Deus, tanto mais tomaremos consciência de nossa finitude, de nossas limitações e deficiências. Quanto mais experimentarmos a força do amor divino, tanto mais sentiremos a debilidade de nossa resposta afetuosa para com ele, com os semelhantes e todos os entes. Assim mesmo, dentro de nossa contingência, ele é nosso arrimo e força. Dentro destes parâmetros, sou convidado a situar a experiência de relacionamento com o sagrado.

Atendo-me e limitando-me, por outro lado, aos referenciais de caráter antropológico-cultural que caracterizam primordialmente este trabalho, e não recorrendo necessariamente a uma fé religiosa, procuro estruturar o pensamento sobre a relação do ser humano com o sagrado. Isto me leva a distinguir duas posições: a de um observador ou estudioso e a de um crente ou pessoa de fé. Tillich aproxima a posição do observador com a de um filósofo interessado no estudo deste fenômeno; e a do crente, com a de um teólogo que vivencia o que reflete e ensina. Penso que a estes exemplos, pode-se acrescentar outros que caracterizem igualmente as duas posições.

O primeiro caso pode ser enquadrado no seguinte esquema: eu-objeto x sagrado-objeto. O eu está interessado com as coisas da religião por motivos diversos, sem se envolver existencialmente. Ocupa-se de assuntos religiosos enquanto eu-objeto e faz do sagrado igualmente um objeto de estudo ou de mera curiosidade. Não é movido por uma questão de fé ou crença. Por um lado, visa obter um melhor conhecimento das questões que envolvem o sagrado. O motivo impulsionador de pura curiosidade não altera a relação objetificante aqui considerada.

O segundo caso é bem diferente, porque inclui o elemento motivador da crença e da fé. Pode ser representado assim: eu-sujeito/objeto x sagrado-sujeito. A fé e a crença levam a

²²² MANNES, João. O Transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002, p. 17-18.

²²³ MESLIN, M. A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992, p. 333.

transpor o abismo entre o mundo humano e mundo divino, entre o relativo e o absoluto. O eu animado pela fé ou crença acredita na existência real e concreta de um ser ou de mais seres superiores. O conteúdo desta fé lhe é fornecido pela tradição religiosa à qual se filia e que também lhe proporciona uma caracterização desse ser divino. A relação entre o eu e o sagrado vem a ser do tipo eu-tu, valendo o esquema eu-sujeito x sagrado-sujeito. Trata-se, pois, de uma relação dialógica. Pode também o 'eu' da pessoa de fé, de forma intencional ou de acordo com a pendência do balanço interior entre o eu-sujeito e eu-objeto, dirigir-se como eu-objeto para o sagrado-objeto.

Existem ainda outras modalidades de relacionamento da parte do crente com a divindade, em que entram em jogo a qualidade e o conteúdo de fé por parte do crente. Neste caso, por exemplo, pode a pessoa querer defender-se do influxo divino ou subtrair-se desta influência, assumindo atitudes e realizando práticas com esta intencionalidade. Outra modalidade, bastante frequente, é comercializar este relacionamento, oferecendo bens materiais ou fazendo promessas em troca de favores divinos, referentes a coisas ou situações que nada têm a ver com o verdadeiro bem do impetrante ou de culto respeitoso. Tais posturas e procedimentos podem ser esquematizados assim: eu-objeto x sagrado-sujeito.

Existem casos especiais, como, p. ex., o de pessoa indiferente, a-religiosa ou atéia. Por influência contextual e de educação ou por intencional processo de abafamento da dimensão religiosa, alguém pode portar-se formalmente como indiferente quanto à religião, colocando-a, por assim dizer, subjetivamente e objetivamente, entre parêntesis: eu-(sujeito) x (sagrado). Sua indiferença, em uma análise cultural, dentro da correlação tensional entre forma e conteúdo, se situa no pólo da forma, com soterramento do conteúdo. De fato, não consegue apagar a religião, a qual, em momentos de grandes abalos, emerge de seu íntimo e o leva a refazer a relação com o sagrado, cabendo-lhe, então, o esquema: eu-sujeito x sagrado-sujeito.

O ateu declarado se diferencia daquele que é indiferente, por assumir, por causas diversas, a confissão de ateísmo. Cabe-lhe o esquema: eu-sujeito x sagrado-objeto + (sagrado-sujeito). Esta posição, num contexto religioso-cultural, pode significar antes a negação de determinada imagem de uma deidade e não a negação do ser divino como tal. Acrescente-se a isto que, se sua declaração de ateísmo for sincera, ele a faz com posicionamento claramente religioso. Por isto, seu ateísmo é formal e seu posicionamento, indubitavelmente de caráter religioso.²²⁴

Situação parecida é a do a-religioso, que ocorre em populações mantidas longamente à distância e completamente desinformadas de toda manifestação religiosa. Sob tal influência contextual, pode alguém crescer sem religião e ignorante de todo fato religioso. Sua dimensão religiosa, por truncamento exterior, se encontra em estado de involução, necessitando ser despertada e ser-lhe oportunizados ambientes e condições de avivamento e crescimento. Pode-se configurar seu estado religioso-cultural pelo seguinte esquema: eu-(sujeito/objeto) x (sagrado-sujeito/objeto).

Numa perspectiva pedagógica, cabe direcionar o processo educativo do ensino religioso para uma tomada de conhecimento, de forma respeitosa, da religião e de práticas de culto dos educandos, de suas famílias e dos círculos sociais onde se inserem. Criar entre os alunos, na sala de aula, um clima favorável para uma partilha de sua religião e de sua participação em cultos. Refletir com eles sobre aspectos significativos desta tomada de consciência, valendo-se dos elementos de fundamentação. Favorecer com isto um discernimento do que convém desenvolver, evitar ou corrigir. Propiciar, dentro desse processo, um posicionamento consciente e livre de adesão a determinada agremiação religiosa ou uma confirmação de pertença à confissão religiosa ou grupo organizado de religião ao qual o educando já esteja filiado.

²²⁴ O ateísmo é questão que merece aprofundamento, mas que não pode ser feito aqui, pois, fugiria dos objetivos e excederia aos limites deste trabalho.

5. CONCLUSÃO

Da história do ensino religioso no Brasil e, de forma mais imediata, no Rio Grande do Sul, tenho tomado parte ativa desde a década de 1960. Este decênio se caracterizou pelo surgimento de significativas mudanças sócio-culturais, com repercussão nos sistemas de ensino. Também as denominações religiosas ficaram envolvidas e se envolveram com esses novos tempos. Para o ensino religioso iniciou e posteriormente se aprofundou uma fase de alterações radicais. Minha trajetória pessoal está ligada a este período de mutações. Partilhei com outros professores as reflexões de reconfiguração dessa disciplina escolar. O presente trabalho se insere neste processo.

Tendo presente os problemas que, a meu ver, afetam esta matéria hoje, desenvolvi meu pensar em três partes (aspectos legais, alicerce e perspectivas), procurando encaminhar respostas aos desafios dessa problemática. Procedendo com esta tríplice intencionalidade, propus-me, contudo, como objetivo principal, colaborar na construção de uma fundamentação antropológico-cultural da religião em geral e do ensino religioso em particular. Visando a uma consistência coerente e unificadora, recorri ao pensamento de Paul Tillich, como autor referencial privilegiado mas não único. As categorias de seu pensar ficam em maior evidência na segunda parte e orientam igualmente as perspectivas da terceira. Em tudo isto tentei identificar-me e posicionar-me de maneira a conferir às três seções a interligação de um único processo do ensino religioso como tal, no qual minha trajetória está inserida.

Fazendo uma revisão do trabalho realizado, fica claro que não desenvolvi a primeira parte como uma narração histórica completa, pois, outros já trataram disso. Minha intenção era de situar a evolução dos aspectos legais em seu contexto, no sentido de evidenciar as mudanças na concepção do ensino religioso, tal como consta na legislação em vigor. Observação parecida tenho em relação à terceira seção que traça perspectivas decorrentes das partes anteriores. Um breve cotejo entre a legislação vigente e os elementos de fundamentação deixa claro que esta última não apenas não contradiz mas vai além daquela. O processo educativo, contemplado sob quatro aspectos, eu o apresento de forma sintética e indicativa, para não exceder aos limites de uma necessária proporcionalidade dos diversos componentes e do objetivo principal deste trabalho. O cerne da pesquisa, como já aludi, está centrado sobre a tentativa de alicerçar a religião em elementos antropológico-culturais. Por isto a segunda parte é a mais ampla.

Esta análise leva-me a ressaltar três aspectos como os mais significativos: 1) As três partes constituem um processo. Ainda que de distintas temáticas, elas se complementam numa única totalidade. Metodologicamente, este processo integra a experiência histórica com uma teorização e uma ação renovadora dessa mesma experiência. 2) O pensamento de Paul Tillich, com sua tríade de categorias, se ajusta como alicerce à educação religiosa, considerando esta como desenvolvimento da dimensão profunda do ser humano que é a da religião. Considero este ensaio de fundamentação como a parte melhor elaborada e mais consistente. 3) As quatro dimensões do processo educativo do ensino religioso, na terceira seção, abrem perspectivas novas, contextualizadas na realidade do mundo atual e na reflexão que reconfigura o campo pedagógico hoje.

Pelo exposto acima, é fácil apontar alguns aspectos que poderão ser desenvolvidos em outras pesquisas. Enuncio apenas dois: 1) Na segunda parte convinha alargar o embasamento antropológico-cultural da religião recorrendo a outros pensadores, dando assim uma

complementação e, eventualmente, um confronto crítico ao pensamento de Tillich. 2) As quatro dimensões do processo educativo do ensino religioso, consideradas singularmente ou em seu conjunto, poderiam receber um tratamento mais exaustivo, com necessárias adaptações e oportuna exemplificação. Isto traria um grande enriquecimento para o campo especificamente pedagógico dessa disciplina, que é um elemento indispensável para a educação integral do cidadão e a construção de uma sociedade solidária.

REFERÊNCIAS

ADAMS, James Luther. **Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion**. New York: Harper & Row, Publishers, 1965.

AGOSTINI, Frei Nilo, OFM. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

AMELUNG, Eberhard. **Die Geschichte der Liebe: Paul Tillichs Theologie der Kultur**. Gütersloh (Deutschland): Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972.

ANAIS do Congresso Nacional. **Constituinte de 1946**. 84ª sessão, 14/06/1946.

ALVES, Ruben. **O que é a religião**. 15ª ed. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1992.

_____. **O enigma da religião**. 4ª ed. Campinas,SP: Papyrus Editora, 1988.

BARBOSA, Rui.. **Reforma do Ensino Primário e Várias Instituições complementares da Instrução Pública**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1947. Obras Completas de Rui Barbosa. Vol. X, 1883, Tomo I.

BIRCK, Bruno Odélio. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**. 2.ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____. **Ética e moral: a busca dos fundamentos** Petrópolis, RJ: Editora Vozes,2003.

BRANDÃO, Zaia. **A crise dos paradigmas e a educação**. 5.ed. São Paulo: Cortez, 1999.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. De 5 de outubro de 1988. São Paulo: Ed. Atlas S.A. 1989.

_____. **Constituição Federal, Código Civil, Código de Processo Civil**. 5.ed. Nylson Paim de Abreu Filho (organizador). Porto Alegre: Editora Verbo Jurídico, 2004.

_____. **CÂMARA de Educação Básica/Conselho Nacional Educação – CEB/CNE**. Resolução Nº02/98, item IV,b), publicada no D.O.U. de 15/4/98-Seção I-p.31.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente**. 24.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

_____. **As Conexões Ocultas: Ciência para uma vida sustentável**. 4.ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

CARON, Lurdes (org.). **O ensino religioso na nova LDB**. Petrópolis,RJ: Vozes,1998.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. 3ª tiragem.São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COMISSÃO Teológica Internacional. **O Cristianismo e as Religiões**. Tradução de Gilmar Saint'Clair Ribeiro. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

CNBB. **O Ensino Religioso**. São Paulo : Edições Paulinas, 1987. [Col. Estudos de CNBB, n. 49].

CNBB. **Educação Religiosa nas Escolas**. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977. [Col. Estudos da CNBB, n.14].

CNBB/REGIONAL SUL 3. **Texto Referencial para o Ensino Religioso Escolar**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”. **A Igreja no mundo deste tempo**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1966.

CONSELHO Nacional de Educação – Parecer N° CP 97/99, aprovado em 06/04/99, homologado em 14/5/99 e publicado no D.O.U. em 18/5/99, Seção 1. p. 11.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem?** Tradução de Eliana Aguiar. 5.ed. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 2001.

EDWARDS, Denis. **Experiência humana de Deus.** Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões.** Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2.ed., 2.tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENCYCLOPÉDIE Philosophique Universelle: les notions philosophiques. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Tradução e apresentação de Adriana Veríssimo Serrão. 2 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FRAAS, Hans-Jürgen. **A religiosidade humana:** compêndio de psicologia da religião. Tradução de Ilson Kayser e Werner Fuchs. São Leopoldo,RS: Editora Sinodal, 1997.

FRAILE. **Historia de la Filosofia**, I Grecia y Roma. Madrid: BAC, 1990.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus.** 2ª ed.revista. Tradução de Walter O.Schlupp e Helga H.Reinhold. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1992.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. 11.ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.

FREUD, Sigmund. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago 1987.

GABUS, Jean-Paul. **Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich**. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

GEERTZ, Clifford. Interpretazione di cultura. **Bologna**: Società editrice il Mulino, 1998. Edição em língua portuguesa.: Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC- Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 1989.

GIUSSANI, Luigi. **O senso religioso**: primeiro volume do PerCurso. Tradução de Paulo Afonso E. de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

GRÜN, Anselm. **A proteção do sagrado**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RS: 2003.

GUITTON, Jean; BOGDANOW, Grickka; BOGDANOW, Igor. **Deus e a Ciência, em direção ao metarrealismo**. Tradução de Maria Helena Francisco Martins. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura**: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: *Educação & Realidade* – v.22.n.2. jul/dez.1997,p.15-45.Porto Alegre, 1997.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.

HÄRING, Bernhard. **Minhas esperanças para a Igreja**: críticas e estímulos. Tradução de Luís Guerreiro P.Cascais, Irene Ortlieb G. Cascais. Aparecida,SP.: Editora Santuário: São Paulo: Paulus, 1999.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 3. ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. In:Coleção ‘Os Pensadores’. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEIDEGGER,Martin. **Carta sobre Humanismo**. Tradução do original francês por Rubens E.Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HOUAISS. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.

HUME, David. **História natural da religião**. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

JUNG, C.G. **Psicologia e Religião**. Tradução de Dom Mateus R.Rocha. 5.ed. Petrópolis,RJ: Vozes, 1995.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KÜNG, Hans. **Religiões no mundo:em busca dos pontos comuns**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LERMEN, Benno João. **Filosofia da Religião**. Ed. reprográfica interna. São Leopoldo,RS: Unisinos, 2001.

LIBANIO, J.B. **Deus e os homens: os seus caminhos**. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1990.

LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. São Paulo: Verbo.

MANNES, João, OFM. **O transcendente imanente: a filosofia mística de são Boaventura**. Petrópolis,RJ: Editora Vozes, 2002.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATURANA, Humberto Romesín; VARELA, Francisco J. Garcia. **De máquinas e seres vivos: autopoiese: a organização do vivo**. Tradução de Juan Acuña Llorens. 3 ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza: notas: cursos no Collège de France**. Tradução por Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa**. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

METTE, Norbert. **Pedagogia da Religião**. Tradução de Rui Rothe-Neves. Petrópolis,RJ: Editora Vozes, 1999.

MONDIN, Battista. **Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo**. Torino: Borla editore, 1967.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1990.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F.da Silva e Jeanne Sawaya. 2.ed. São Paulo: Cortez; Brasília,DF: UNESCO, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A genealogia da moral**. Tradução Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NOVO Dicionário Aurélio. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira , S.A.

NUNES JUNIOR, Ario Borges. **Do recato da clausura ao turbilhão do êxtase**. Tese Doutorado. São Paulo: USP/IP, 2001.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. Traduzido por Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo,SP: Imprensa Metodista, 1985.

_____. **Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen**. 23.bis 25.Auflage. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: paulinas, 2001.

PAULO VI. **Ecclesiam suam**: Carta encíclica sobre os caminhos da Igreja. 2.ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1964.

PANNENBERG, Wolfahrt. **Una historia de la filosofía desde la idea de dios – Teología y filosofía**. 2.ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

RAHNER, Karl. **Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen in Schriften zur Theologie**. Resumido no Curso fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 1989

REVISTA DE CATEQUESE: Publicação trimestral. São Paulo: Instituto Teológico Pio XI, abr./jun., 1992.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2.d. 23.reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIO GRANDE DO SUL. Constituição do Estado do Rio Grande do Sul (1989). Atualização. 11.ed. Porto Alegre: CORAG – Assessoria de Publicações, 2003.

RUEDELL, Pedro. **Evolução do Ensino Religioso nas Escolas Oficiais do Rio Grande do Sul**. Dissertação – UNISINOS, 1999.

SANTOS, Antônio Raimundo. **Ética: os caminhos da realização humana**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 6.ed. São Paulo: Cortez Editora, 1999.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994

SCHLEIERMACHER, Friedrich F.E. **Sobre a religião**. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Editora Novo Século LTDA, 2000.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1995.

SILVA, Marcos. **A busca do numinoso e suas implicações educacionais**. Dissertação. PIRACICABA,SP: UNIMEP. 1998.

SILVA, Valmor da. ((org.)). **Ensino Religioso: educação centrada na vida: subsídio para a formação de professores**. São Paulo: Paulus, 2004.

SOTER – **Sociedade de Teologia e Ciências da Religião**. Márcio Fabri dos Anjos (Org.). Teologia e novos paradigmas. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. - Luiz Carlos Susin (Org.). **Mysterium creationis**: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas,1999.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O ateísmo antropológico de L. Feuerbach**. 2.ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1994

TAYLOR,Charles. **As Fontes do Self**: A construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TEIXEIRA, Anísia de Figueiredo. **Ensino Religioso no Brasil**: tendências, conquistas perspectivas. Petrópolis,RJ: Vozes, 1996 .

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. (Org.). **Sociologia da Religião**: enfoques teóricos. Petrópolis,RJ: Editora Vozes, 2003.

TILLICH, P. **Über die Idee einer Theologie der Kultur**. In: Religionsphilosophie der Kultur. Vorträge der Kant-Gesellschaft, n°24, p. 28-52. Berlin: 1919.

_____. **Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst**. Das neue Deutschland, IX: 1921.

_____. **Die Kategorie des ‘Heiligen’ bei Rudolf Otto**; Theologische Blätter,IV, 1923,p.11. In: ADAMS,op.cit. p.74.

_____.**Die Religiöse Substanz der Kultur**: Schriften zur Theologie der Kultur. Gesammelte Werke, Band IX.Stuttgart:Evangelisches Verlagswerk,1967.

_____.**Begegnungen**: Paul Tillich über sich selbst und andere. Gesammelte Werke, Band XII.Stuttgart:Evangelisches Verlagswerk, 1971.

_____. **The Religious Situation** [versão inglesa por H.Richard Niebuhr].New York: Henry Holt and Co., 1932.

_____. **The Interpretation of History.** [Tradução para o inglês por Rasetzki e Talmey]. New York: Charles Scribner's Sons, 1936 [Esta edição contém Notas Autobiográficas, p.3-17]

_____. **The Shaking of Foundations.** New York, 1948. [Cf. GABUS, op. cit. p.21].

_____. **Die verlorene Dimension:** Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag H., 1962.

_____. **Auf der Grenze, aus dem Lebenswerk Paul TILLICH'S.** Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962.

_____. **Die Frage nach dem Unbedingten:** Schriften zur Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964.

_____. **Korrelationen:** Die Antworten der Religion auf die Fragen der Zeit Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1975.

_____. **Dinâmica da Fé.** Trad. de Walter O. Schlupp. 5.ed. São Leopoldo, RS: Ed. Sinodal, 1996.

_____. **Teologia Sistemática.** (tradução Getúlio Bertelli). 3.ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2000.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Recuperar a Criação:** Por uma religião humanizadora. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

UNESCO. **Declaração Universal da Unesco sobre a Diversidade Cultural.** De 02./11/2001; (tradução não oficial por Moema Salgado para o Fórum Social Mundial III). Porto Alegre, 23-28 de janeiro de 2003.

_____. **International Bureau of Education.** Education and Religion: the paths of tolerance. Prospects, revista quadrimestral de educação comparada, número 126, vol. XXXIII, nº.2, jun 2003.

VASCONCELLOS, José Cabral de. **Ensaio sobre o sagrado e a educação.** Dissertação Mestrado. PIRACICABA, SP: UNIMEP. 1989.

VAN DER LEEUW, Gerardus. **Phänomenologie der Religion.** Tübingen: J.C.B.Mohr, 1933

VIDAL, Marciano. **Moral de atitudes**. Tradução de Ivo Montanhese. 5 ed. Aparecida, SP: Santuário, 2000

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Machado; revisão técnica Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZIMMERMANN, Padre Roque. **Ensino religioso: uma grande mudança**. Brasília: Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação, 1998.