

As ciências da religião numa perspectiva intercultural

A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha*

Hermann Brandt**

Resumo: Este texto apresenta uma comparação da maneira como a fenomenologia da religião é percebida e avaliada pelas ciências da religião no Brasil e na Alemanha. Procederei da seguinte forma: primeiramente, vou esboçar a avaliação da fenomenologia da religião na Alemanha, depois vou descrever as expectativas que se tem em relação a ela no Brasil e, por fim, vou propor algumas ponderações sobre essa disciplina e seus dois rostos e sua posição dentro das ciências da religião na América Latina e na Europa.

Resumen: Este texto presenta una comparación del modo como la fenomenología de la religión es percibida y evaluada por las ciencias de la religión en Brasil y en Alemania. Procederé de la siguiente forma: primeramente, voy a esbozar la evaluación de la fenomenología de la religión en Alemania, después voy a describir las expectativas que se tiene con relación a ellas en Brasil y, para finalizar, propongo algunas ponderaciones sobre esa disciplina y sus dos rostros, así como, su posición dentro de las ciencias de la religión en América latina y en Europa.

Abstract: This text presents a comparison of the way in which the phenomenology of religion is perceived and evaluated by the Sciences of Religion in Brazil and Germany. I will proceed in the following way: first, I will outline the evaluation of the phenomenology of religion in Germany, then I will describe the expectations that exist in relation to it in Brazil, and finally I will propose some considerations about this discipline and its two faces and its position within the Sciences of Religion in Latin America and in Europe.

* Título original: **Religionswissenschaften interkulturell – die gegensätzliche Wahrnehmung der Religionsphänomenologie in Brasilien und Deutschland**. Tradução de Luís M. Sander.

** Dr. Hermann Brandt é professor emérito da Theologische Fakultät der staatlichen Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Alemanha.

1 - Ensejos desta comparação

Este texto apresenta uma comparação da maneira como a fenomenologia da religião é percebida e avaliada pelas ciências da religião nos dois países ou continentes. Já que essa comparação trata, como ainda se mostrará, dos pressupostos da ciência (da religião), considero adequado explicitar também os pressupostos deste artigo: o que me levou a escrevê-lo?

Vou mencionar três motivos. O primeiro é de natureza exterior: este estudo surgiu no marco de uma estada de vários meses do autor como professor visitante da Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo (RS). Essa estada contou com o apoio de uma bolsa de pesquisa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS). Uma das condições disso era que um projeto de pesquisa fosse definido e executado.

A escolha do tema – este é o segundo ensejo – se baseou em experiências que eu fizera em estadas anteriores no Brasil. Havia me chamado a atenção a maneira diferente como as ciências da religião estão constituídas e são feitas no Brasil e na Alemanha, sem que, na época, eu pudesse examinar essa impressão mais de perto¹. A partir daí, fazia sentido verificar essa suposição de maneira mais detida nessa ocasião.

O terceiro motivo se relaciona com a obra representativa intitulada *New Approaches to the Study of Religion; Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches; Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, entrementes publicada e cujos editores são Peter Antes, Arnim G. Geertz e Randi R. Warne². A obra pretende oferecer um panorama da ciência da religião e os desdobramentos que a têm caracterizado desde os anos oitenta³ e mostrar que, nesse meio tempo, a ciência da religião se tornou um “empreendimento global”. Para os editores, essa obra representa agora – depois de problemáticas fases anteriores nos últimos mais de 150 anos – a nova “‘guinada crítica’ [critical turn] na ciência da religião. Ela consiste em afastar a ciência da religião das vaidades e guinadas equivocadas do passado e proporcionar-lhe um referencial teórica e metodologicamente sólido para uma busca global [!]”⁴.

1 Cf. minhas observações a esse respeito em BRANDT, Hermann. **Die heilige Barbara in Brasilien**: Kulturtransfer und Synkretismus. Erlangen: [s.n.], 2003. p. 91s., incluindo a nota 110 (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften, 105).

2 ANTES, Peter; GEERTZ, Arnim G.; WARNE, Randi R. (Ed.). **New Approaches to the Study of Religion**. Berlin e New York: [s.n.], 2004. v. 1 e 2. Entretanto, o preço dessa obra com mais de mil páginas em dois volumes – • 216,00 – vai dificultar sua divulgação no “hemisfério sul”.

3 ANTES; GEERTZ; WARNE, 2004, v. 1, p. 1 (Prefácio).

4 ANTES; GEERTZ; WARNE, 2004, v. 2, p. 458s. (Resumo).

Aí se mostra uma consciência epocal e uma pretensão global que poderão parecer estranhas numa perspectiva africana e latino-americana: no primeiro volume, sob a rubrica “Abordagens regionais”, são tratados os novos enfoques do estudo científico da religião na América do Norte, na Europa, na Turquia, na Índia, na Austrália e no Pacífico. Mas nessa obra abrangente estão ausentes as “regiões” da América Central e do Sul (ou da América Latina), bem como da África. Assim, perguntei-me: por quê? Não há “novas abordagens” na África e nos dois terços restantes da América? As ciências da religião feitas nessas regiões não se enquadram na mencionada concepção acadêmica “global” e na “guinada crítica” por ela defendida? Ou simplesmente não se conseguiram recrutar autores e autoras competentes dessas regiões? Como quer que seja, esta contribuição pretende, ainda que de modo limitado, examinar a seguinte pergunta: como se faz ciência da religião na América Latina e qual é sua relação com a ciência da religião européia⁵?

A essas referências sobre meus três motivos para esta contribuição acrescento ainda uma explicação da limitação mencionada. Essa limitação diz respeito tanto ao aspecto regional quanto ao conteúdo: no que se segue, vou fazer referência apenas a publicações do Brasil e da Alemanha e me concentrar nas avaliações diferentes da *fenomenologia* da religião.

2 - A cabeça de Jano da fenomenologia da religião

Ao se observar a avaliação da fenomenologia da religião por parte das ciências da religião no Brasil e na Alemanha, tem-se forçosamente a impressão de que a fenomenologia da religião é uma disciplina dotada de uma cabeça de Jano. Neste tocante, utilizo a expressão “cabeça de Jano” em sentido figurado, que quase não é empregado no Brasil, mas decerto na Alemanha. Ao se fazer referência ao antigo deus romano Jano com sua cabeça dupla⁶ – amistoso para dentro, pouco amigável para fora –, a cabeça de Jano é tida como “símbolo da discrepância”; ela caracteriza, portanto, “ros-tos” contraditórios de um fenômeno e, por conseguinte, sua equivocidade⁷.

5 Agradeço cordialmente a meu colega brasileiro Dr. Oneide Bobsin, da Escola Superior de Teologia (EST), por diálogos estimulantes durante a elaboração desta contribuição.

6 Quanto ao deus romano Jano numa perspectiva da história das religiões, cf. ELIADE, Mircea (Ed.). **The Encyclopedia of Religion**. New York: Macmillan, 1987. v. 7, p. 519; DIE RELIGION in Geschichte und Gegenwart. 4. ed. [S.l.: s.n., s.d.]. v. 4, cols. 373s.

7 Cf. a correlação do termo “cabeça de Jano” com os campos semânticos “dois” e “ambíguo” em DORNSEIFF, Franz. **Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen**. 5. ed. Berlin: [s.n.], 1959. p. 184s. e 376, além de DUDEN. **Fremdwörterbuch**. Mannheim: [s.n.], 1960. p. 293, bem como FERREIRA, Antônio Gomes. **Dicionário de latim-português**. Porto: [s.n.], 1988. p. 643s.

Procederei da seguinte forma: primeiramente, vou esboçar a avaliação da fenomenologia da religião na Alemanha (seção 3), depois vou descrever as expectativas que se tem em relação a ela no Brasil (seção 4) e, por fim, vou propor algumas ponderações sobre essa disciplina e seus dois rostos e sua posição dentro das ciências da religião na América Latina e na Europa (seção 5).

3 - Adeus à fenomenologia da religião – até nunca mais(?)

Começemos com uma diferença entre a Alemanha e o Brasil: enquanto que no Brasil, como mostra a próxima seção, introduções e manuais próprios sobre a disciplina de ciências da religião ainda representam um desiderato, na Alemanha foram publicadas, nas últimas décadas, numerosas exposições desse tipo de introdução. Elas foram escritas por autores individualmente ou como obras coletivas de diversos cientistas da religião, informando sobre a história da disciplina, sobre seus questionamentos e métodos clássicos e atuais, a relação da ciência da religião com suas disciplinas vizinhas e as perspectivas para o futuro⁸. Essas introduções e manuais são um sinal de que a disciplina de ciências da religião, embora de modo algum esteja representada em todas as universidades⁹, consolidou-se na Alemanha; em todo caso, não há falta de ofertas de auto-apresentações da ciência da religião como disciplina própria.

Como no caso de introduções a outras disciplinas acadêmicas, também nas introduções às ciências da religião se podem distinguir dois tipos: as que defendem e formulam preponderantemente teses e concepções próprias do autor ou dos autores (quase não há cientistas [do sexo feminino] da religião estabelecidas), de sorte que a prestação de informações passa para segundo plano, e as que, embora contendo as opiniões pessoais dos autores, colocam em primeiro plano o objetivo de oferecer uma introdução ao material e às disciplinas da ciência da religião.

As duas introduções apresentadas no que se segue podem ser enquadradas de maneira exemplar nesses tipos distintos. Como mencionei acima, na perspectiva deste ensaio o interesse se concentra no modo como a fenomenologia da religião é avaliada nas duas introduções.

8 Cf., p. ex., as introduções de Greschat, Stolz, Rudolph, Lanczkowski e as de Hock e Stuckrad/Kippenberg, discutidas mais abaixo.

9 Quanto a esse aspecto, cf. o ensaio (carente de correções, porém) de USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (Ed.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**: afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 67-102.

No tocante ao título desta seção – Adeus à fenomenologia da religião – até nunca mais(?) –, essa primeira introdução representa pelo menos o ponto de interrogação, portanto uma despedida possivelmente revogável, ao passo que a segunda propõe decididamente que a ciência da religião despache definitivamente a fenomenologia da religião.

3.1 - A fenomenologia da religião na “Introdução à ciência da religião” de Klaus Hock e a “suspeita de ser teologia” em relação à fenomenologia da religião clássica

A obra de Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*¹⁰, convence por sua exposição concentrada e sua organização pedagogicamente orientada da extensa matéria, fazendo isto sem prejudicar a plethora de problemas apresentados. Hock é reservado na avaliação de controvérsias da ciência da religião e, quando emite juízos, é justo. De modo geral, trata-se de uma obra muito informativa; justamente sua exposição um tanto “fria” encoraja leitoras e leitores a formar seu próprio juízo.

A categoria “acessos” é característica da maioria dos 12 capítulos da obra: ela contém acessos da ciência da religião e de suas diversas subdisciplinas a seu objeto, a religião. Eles são, entre outros, os seguintes: acessos sistemáticos e fenomenológicos, acessos a partir da sociologia da religião, acessos a partir da etnologia das religiões, acessos a partir da psicologia da religião, outros acessos às religiões (a partir da geografia, da estética, da economia das religiões).

Nesse esboço, todos os acessos pressupõem a história das religiões. E não é por acaso que os acessos sistemático e fenomenológico se encontram antes de todos os outros. O fato de Hock colocar a fenomenologia da religião ou a ciência sistemática da religião no início dos acessos pode significar duas coisas: por um lado, a fenomenologia da religião (como disse, pressupondo a pesquisa da história das religiões) é vista como a origem genuína das ciências da religião mais recentes; ela é valorada como *principium* da ciência da religião. Mas pode significar também que o início da ciência da religião na fenomenologia da religião está ultrapassado pelos acessos posteriores, se é que não está liquidado.

Hock expressa, por um lado, apreço pela importância da fenomenologia da religião para o presente, mas também menciona a crítica levantada

10 HOCK, Klaus. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

contra ela. Entre as questões mais importantes, atuais até hoje, que a fenomenologia da religião levantou, encontra-se, sobretudo, a seguinte:

Quando a fenomenologia da religião se esforça para “colocar entre parênteses” a questão da verdade e a fé do pesquisador ou da pesquisadora – será que então não se exclui, ao mesmo tempo, uma das questões centrais [...] Neste sentido, também para além de uma crítica abrangente e radical à fenomenologia da religião, muito do que a determinou tem importância ainda hoje – primordialmente a pergunta sobre como as religiões devem ser entendidas adequadamente, a pergunta acerca de uma ciência das religiões “hermenêutica”. Neste contexto, o termo “fenomenologia da religião”, porém, é muitas vezes evitado, por estar demasiadamente comprometido por sua história.¹¹

Em que consiste esse comprometimento pela história, que de fato fez com que muitos cientistas da religião europeus só usem o termo “fenomenologia da religião” para investir contra a disciplina dos primórdios da ciência das religiões por ele designada¹²? Hock informa, mediante uma organização e correlação própria, sobre diversas posições existentes dentro da fenomenologia da religião, apresenta a imponente série de seus antepassados (entre outros, Söderblom, Otto, van der Leeuw, Mensching, Lanczkowski, Eliade) e expõe a crítica feita a ela.

As críticas movidas pela ciência da religião mais recente a esses fenomenólogos da religião e suas pesquisas podem ser resumidas da seguinte maneira¹³: contra Söderblom, Otto e van der Leeuw se objeta que eles postulam *uma* categoria específica – a do sagrado ou a do poder – e as respectivas experiências religiosas para descrever *a* essência da religião com base nesse fundamento. Isto é, considera-se como central e universal um elemento que, sozinho, de modo algum pode levar em conta a realidade e pluralidade dos fenômenos religiosos. Semelhante é a crítica feita a Eliade: ele entende sua fenomenologia como uma espécie de “teoria do ser” dentro da qual as diversas religiões e elementos religiosos são classificadas e enquadradas. Em outras palavras: todas as diferentes religiões remetem a um único e mesmo ser em si.

Segundo Hock, a conseqüência dessas críticas foi que a fenomenologia da religião em seu conjunto passou a sofrer um ataque maciço. A maioria dos cientistas da religião se recusaram e se recusam até hoje a aceitar as “especulações metafísicas” de seus colegas fenomenólogos da religião. A

11 HOCK, 2002, p. 55.

12 E neste tocante há uma diferença marcante para com as ciências da religião na América Latina! Veja infra.

13 Para o que se segue, cf. HOCK, 2002, p. 58-67.

fenomenologia da religião em seu conjunto foi colocada sob a “suspeição de ser teologia”. Por conseguinte, ela não foi mais encarada como ciência (auto)crítica. A cientificidade do método fenomenológico foi questionada. Portanto, a ciência das religiões rejeita sua fenomenologia – tão famosa no passado. Ela propõe que se “supere” a fenomenologia da religião e, se possível, se a “esqueça” definitivamente. De fato, se pode constatar que a fenomenologia da religião clássica foi despachada pela ciência da religião mais recente.

Mas enquanto Hock descreve e discute objetivamente as razões do crescente distanciamento e – quanto a isso, veja abaixo – considera possível uma fenomenologia renovada da religião, portanto não a quer despachar “até nunca mais”, a “Introdução” publicada por último na Alemanha julga os representantes da fenomenologia da religião de maneira muito mais polêmica.

3.2 - A polêmica contra a fenomenologia da religião na “Introdução à ciência da religião” de Hans G. Kippenberg e Kocku von Stuckrad

Na mais recente introdução à ciência da religião, escrita a quatro mãos por Hans G. Kippenberg e Kocku von Stuckrad¹⁴, fica-se sabendo muito pouco sobre a história da fenomenologia da religião e os motivos que orientaram os pesquisadores com ela comprometidos, mas muita coisa sobre os sentimentos negativos dos dois autores em relação à fenomenologia da religião, aos quais eles dão um livre curso considerável¹⁵, e, neste sentido, sobre aspectos da atual discussão da ciência da religião. Os autores afirmam que os fenomenólogos da religião construíram uma “essência atemporal da religião”. Sem levar em conta, p. ex., a crítica de Otto à teologia liberal de sua época, é dito o seguinte: “A ciência acadêmica da religião tornou-se [pela influência da fenomenologia], por assim dizer, uma refinaria

14 KIPPENBERG, Hans G.; STUCKRAD, Kocku von. **Einführung in die Religionswissenschaft**. Bremen: [s.n.], 2003.

15 Sinto falta, nesta obra, de algo da soberania de alguém como Gerardus van der Leeuw, que, na época, avaliou a filosofia da religião do “velho” Hegel com senso de humor e, ao mesmo tempo, criticou a “ciência crítiquenta” e sabichona; cf. LEEUW, G. van der. **Phänomenologie der Religion**. 2. Aufl. Tübingen: [s.n.], 1956. p. 707 com a nota 3 (p. 707s.). (Aliás, quando da recepção da fenomenologia de van der Leeuw, com frequência se esquece sua cooperação com Rudolf Bultmann. Assim, van der Leeuw escreveu no prefácio da 1ª edição [de 1933]: “Quero dedicar um agradecimento especial a meu caro colega Rudolf Bultmann, que não só, da maneira mais abnegada e conscienciosa, ajudou a fazer a leitura das provas, mas também ajudou a moldar o conteúdo de um modo que muitas vezes me envergonhou e sempre me auxiliou”. [LEEUW, 1956, p. vi]).

que processa uma matéria-prima, transformando-a num produto bem aceito pelo mercado”.¹⁶

Assim, chega-se a descrever o “fim do funcionalismo e da fenomenologia da religião” como fase da “história cultural da ciência da religião”¹⁷ e a compreender o “abandono simultâneo do funcionalismo sociológico e da concepção fenomenológica da religião” como condição de uma reorientação da ciência da religião: “Dessa maneira, interpretações enrijecidas foram transformadas fundamentalmente”.¹⁸ Segundo os autores, os métodos fenomenológicos – isto se dirige principalmente contra Eliade – foram “concebidos, em última análise, de maneira a-histórica”, abstraindo “de contextos históricos e voltando-se ao genérico”¹⁹. A acusação de “ontologização do transcendente” é a seguinte: “Quando Rudolf Otto fala da experiência do ‘numinoso’, Mircea Eliade da ‘irrupção do sagrado no profano’ ou quando C. G. Jung propaga a existência de um acervo de símbolos coletivos arquetípicos do inconsciente”, eles estão seguindo uma linha “que ontologiza o transcendente e o associa como poder influente com o mundo de vida do indivíduo. Neste caso se desconsideram o elemento narrativo da identidade religiosa e o papel dos contextos sociais”.²⁰

Bastam essas abonações; elas confirmam a concepção dos autores de que o adeus à fenomenologia da religião é irreversível. Essa concepção, por mais que tenha sido apresentada de modo categórico e emotivo, não é, entretanto, uma *communis opinio* [opinião comum] predominante em toda parte; há posições divergentes dela – não só na Alemanha, mas também, mais ainda, na América Latina.

3.3 - Estamos diante de um reavivamento da fenomenologia da religião?

Diferentemente da introdução às ciências da religião de Kippenberg e von Stuckrad, Hock coloca, após a seção “Desenvolvimento da pesquisa da fenomenologia da religião”²¹, sobre a qual relatei em 3.1, uma seção intitulada “Novas abordagens da fenomenologia da religião”²². Segundo Hock, as perspectivas resultantes dos trabalhos de Jacques Waardenburg e Carsten

16 KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003, p. 13.

17 KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003, p. 32-34.

18 KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003, p. 34s.

19 KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003, p. 60.

20 KIPPENBERG; STUCKRAD, 2003, p. 142s.

21 HOCK, 2002, p. 58-67.

22 HOCK, 2002, p. 67s.

Colpe permitem concluir que o adeus da ciência da religião à fenomenologia da religião não é um “até nunca mais”. Hock faz referência expressa à contribuição de Carsten Colpe intitulada “Refundamentação(!) de uma fenomenologia das religiões e da religião”²³. Colpe propõe que se parta hipoteticamente da autonomia da fenomenologia da religião (neste sentido: fenomenologia “reflexiva” da religião) e se incluam os resultados de ciências afins. A comparação de fenômenos precisa estar direcionada para a multidimensionalidade, e é preciso desenvolver uma metalinguagem que seja claramente distinta da linguagem das próprias religiões. Com isso se nomeiam, de fato, condições para uma refundamentação da fenomenologia da religião – por assim dizer, num nível reflexivo, científico. Hock indica, porém, que essa concepção de uma nova fenomenologia da religião ainda aguarda “a discussão posterior, a implementação concreta e o emprego mais amplo”. Portanto, um avanço real para uma fenomenologia da religião refundamentada e reavivada ainda está por acontecer²⁴.

Enquanto, pois, a avaliação da fenomenologia da religião pelas ciências da religião na Alemanha se estende de uma rejeição decidida até uma refundamentação cautelosa sob determinadas condições, sendo por enquanto só objeto de alusão, ao se perguntar a respeito da avaliação da fenomenologia da religião pela ciência da religião no Brasil se entra num país inteiramente diferente, e não só em termos geográficos.

4 - A fenomenologia da religião como portador de esperança das ciências da religião

Este título alude à diferença fundamental existente na atitude para com a fenomenologia da religião no Brasil em comparação com a Alemanha. De modo geral, pode-se dizer o seguinte: as associações ligadas à “fenomenologia” na América Latina são, sem dúvida, efetivamente positivas. Isso se aplica não somente à ciência da religião, mas também a outras disciplinas das ciências humanas. Por conseguinte, recorrendo à imagem da cabeça de Jano mencionada acima, poder-se-ia dizer metaforicamente o seguinte: no Brasil, a fenomenologia da religião dirige um olhar convidativo e amistoso a várias disciplinas acadêmicas, como se quisesse animá-las a

23 Essa contribuição que aponta o caminho para o futuro encontra-se em outra “Introdução”, que se distingue das duas discutidas aqui pelo fato de os diversos aspectos da ciência da religião serem expostos por autores diferentes: ZINSER, Hartmut (Ed.). **Religionswissenschaft: Eine Einführung**. Berlin: [s.n.], 1988. p. 131-154.

24 HOCK, 2002, p. 70.

fazer uso dela em suas pesquisas, com a finalidade de estabelecer uma ciência interdisciplinar e com múltiplas perspectivas.

4.1 - A presença geral da “fenomenologia”

Chamou-me a atenção que no Brasil o discurso sobre a fenomenologia está surpreendentemente disseminado de maneira ampla e que o termo “fenomenologia” é, muitas vezes, usado com toda a naturalidade, sem reflexões metodológicas especiais sobre o significado desse termo. Uma causa disso certamente deve ser vista na posição proeminente da filosofia (não por último, nas universidades católicas, que na América Latina se chamam “pontifícias”) e em sua influência sobre as outras ciências humanas. Os nomes de Husserl e Heidegger estão presentes não somente dentro da filosofia, e referências a suas obras aparecem em contextos bem diferentes²⁵.

Assim, existem investigações não-filosóficas, p. ex., sobre a fenomenologia da pedagogia²⁶. Um exemplo do apreço pela fenomenologia em sentido não-específico é o fato de “fenomenologia” ser usado como termo decorativo no título do livro que contém uma investigação empírica da religiosidade popular, sem que ele apareça em qualquer parte, ou seja, definido no próprio estudo²⁷. – É possível depreender duas coisas desse uso genérico, por assim dizer irrefletido do termo: ele pressupõe que “fenomenologia” é um termo de conhecimento geral e não necessita de qualquer explicação e que a fenomenologia é, em todo caso, algo efetivamente positivo, sobre cuja aceitação não há dúvida.

4.2 - A esperança depositada na fenomenologia da religião pelas ciências da religião

Face ao clima favorável à fenomenologia que predomina de modo geral no Brasil, é compreensível que a ciência da religião associe esperanças especiais justamente com sua “própria” fenomenologia da religião. Es-

25 Só um exemplo atual: HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo**: ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005; a ficha catalográfica classifica o livro nas seguintes áreas: 1. Filosofia 2. Religião cristianismo 3. Fenomenologia 4. Heidegger 5. Filosofia da religião.

26 Cf. WARNECK, Vera Rudge. **O eu educado**: uma teoria da educação fundamentada na fenomenologia. Rio de Janeiro: [s.n.], 1991.

27 Cf. POLLAK-ELTZ, Angelina. **La religiosidad popular en Venezuela**: un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela. Caracas: San Pablo, 1994. Na quarta capa, o termo “fenomenológico” designa o distanciamento desta obra de um “estudo sociológico e estatístico”. Algo análogo pode ser dito a respeito do emprego desse termo na seguinte obra em dois volumes: COSTA, Valdeli Carvalho da. **Os “seres superiores” e os orixás / santos**: um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: [s.n.], 1983.

sas esperanças e suas razões serão examinadas mais de perto agora. Exponentes brasileiros das ciências da religião esperam da fenomenologia da religião (clássica) que ela possa – com vistas, entre outras coisas, à presença já existente da fenomenologia no âmbito universitário – contribuir eficazmente para assegurar e fortalecer a posição e aceitação ainda não consolidadas da ciência da religião como disciplina acadêmica autônoma. Com base na fenomenologia da religião, seria possível estabelecer as ciências da religião em seu conjunto como ciência autônoma nas universidades. Portanto, enquanto na Europa a ciência da religião diz adeus à fenomenologia da religião, na América Latina ela a acolhe com braços abertos. A partir de três publicações representativas, pretendo evidenciar agora esse acolhimento e as esperanças depositadas na fenomenologia da religião.

4.2.1 - *A fenomenologia da religião como coroa das ciências da religião*

Um manual escrito por José Severino Croatto originalmente para um curso à distância de ciência da religião amplamente disseminado para introduções às ciências da religião tem o título *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*²⁸. O fato de essa obra escrita originalmente em espanhol fazer parte da bibliografia básica da ciência da religião no Brasil chama a atenção para o já mencionado *deficit* de manuais próprios, brasileiros. (Além da introdução de Croatto, as pessoas se contentam com obras de proveniência européia²⁹.) O fato de Croatto considerar a fenomenologia da religião como coroa das ciências da religião pode ser depreendido da própria estrutura do livro. Inicialmente, porém, quero destacar o emprego do plural ciências da religião, totalmente incomum na Europa: enquanto na Alemanha esse plural é rejeitado com veemência pelos cientistas da religião, porque ele ameaçaria a unidade da ciência da religião como disciplina autônoma, na América Latina ele é usado em parte de maneira irrefletida, em parte de modo muito deliberado – p. ex., para acentuar as múltiplas perspectivas que caracterizam essa disciplina³⁰.

Croatto divide seu livro em cinco “módulos”: os acessos à religião, a

28 CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

29 Cf., p. ex., VELASCO, J. Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1978 (ele entende a fenomenologia da religião como a ciência da religião moderna, que se volta de igual maneira contra a teologia e a antropologia secular [p. 52s.]); FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. Tradução do italiano.

30 Na seção 4.2.2 abaixo voltarei a abordar essa controvérsia.

experiência religiosa e sua expressão simbólica, mito e interpretação da realidade, a manifestação gestual da religião, a fixação da experiência religiosa na doutrina e nos textos. Como o fará mais tarde Hock (v. *supra*), Croatto começa, portanto, com a exposição dos diversos “acessos”. Entretanto, esses diversos acessos são “coroados” pela fenomenologia da religião:

1. A história das religiões
2. A sociologia da religião
3. A psicologia da religião
4. A filosofia da religião
5. A teologia
6. A teologia das religiões
7. O estruturalismo
8. A fenomenologia da religião³¹.

O que chama a atenção nessa estruturação é, em primeiro lugar, a inclusão da teologia (cristã), bem como da teologia das religiões nos diversos acessos da ciência da religião; com isso, a teologia é contada com toda a naturalidade entre as ciências da religião, pois Croatto coloca todos os oito acessos sob o título “A fenomenologia da religião entre as ciências da religião”. E, como já foi dito, todos os acessos como que desembocam na fenomenologia da religião. A abordagem fenomenológica é “necessária para enriquecer os outros acessos”³². Em resumo, a contribuição específica da fenomenologia da religião consiste na investigação dos três aspectos seguintes do fenômeno religioso:

1. “o *sentido* das expressões religiosas no seu contexto específico;
2. sua estrutura e coerência (sua *morfologia*);
3. sua dinâmica (desenvolvimento, afirmação, divisões, etc.)”³³.

Desse esboço se depreende, portanto, que a fenomenologia da religião coroa e consoma as ciências da religião.

31 CROATTO, 2001, p. 17-28.

32 CROATTO, 2001, p. 17.

33 CROATTO, 2001, p. 27.

4.2.2 - *Esforços pelo reconhecimento da(s) ciência(s) da religião como disciplina acadêmica autônoma*

Antes de abordar, na próxima seção, o papel da fenomenologia da religião na constituição da(s) ciência(s) da religião como disciplina universitária reconhecida, aponto primeiramente os esforços feitos para obter esse reconhecimento. Sintomática é, neste sentido, a obra coletiva editada por Faustino Teixeira com o expressivo título *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*³⁴. Nela, cientistas de diversas disciplinas das ciências humanas que lecionam juntos ciência(s) da religião na pós-graduação, falam de suas experiências e das perspectivas para o futuro. Eles visam, em conjunto, “trabalhar a questão da afirmação desta área no Brasil, a sua pertinência e os seus desafios”³⁵.

Essa busca de reconhecimento da ciência da religião como disciplina universitária própria espelha o fato de que as “ciências da religião” são amplamente desenvolvidas por sociólogos, filósofos, etnólogos e teólogos e, por conseguinte, o desiderato de tirar a(s) ciência(s) da religião dessa dependência e determinação alheia. Neste ponto é perfeitamente possível traçar linhas de conexão com a situação da ciência da religião na Europa³⁶; também aí estão em pauta a demonstração de sua autonomia como disciplina acadêmica e sua aceitação social. Ainda assim, o contexto e os campos de discussão são diferentes daqueles da Alemanha.

Quando se formula, no título da obra, o objetivo da afirmação de uma disciplina acadêmica, o acento é colocado não somente em “afirmação” e “acadêmica”, mas também em “uma”, justamente porque se costuma falar de ciências da religião no plural³⁷. Neste ponto alguns pesquisadores vêem um indício da divisão dessa ciência em ramos de trabalho e métodos separados, da ausência de identidade científica como ciência autônoma. Assim, para alcançar a unidade da ciência da religião, busca-se, por um lado, a

34 TEIXEIRA, Faustino (Ed.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

35 TEIXEIRA, 2001, p. 3.

36 Cf. a seguinte obra traduzida do italiano: PERRIN, Aldo Natale. **O Sagrado off limits: as experiências religiosas e suas expressões**. São Paulo: [s.n.], 1998. O capítulo 1 se intitula “Em defesa da autonomia do estudo da religião”!

37 Entrementes teve início uma reflexão sobre o que implicam o singular e o plural: “Quem fala de ciência da religião tende, de um lado, a pressupor a existência de *um* método científico e, do outro, também de *um* objeto unitário. Quem, ao contrário, [...] prefere falar de ciências das religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico (e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum) quanto do pluralismo do objeto (e da não liceidade e até impossibilidade, no plano da investigação empírica, de construir sua unidade)”. (TEIXEIRA, 2001, p. 203).

troca das “ciências da religião” por *uma* ciência da religião (como conhecimento sistemático e coerente)³⁸. Por outro lado, defende-se a posição de que o singular só reflete ainda as necessidades de emancipação da ciência da religião surgida no século 19, mas está ultrapassado em face da consolidação, hoje alcançada, da autonomia e pluralidade das competências nas ciências humanas³⁹. – Aqui se mostram dois dilemas que ainda terão de ser esclarecidos no futuro: as diferentes concepções do conceito de ciência e a questão de até que ponto se pode falar da existência de “a” religião nas religiões.

Outro campo de discussão diz respeito à inclusão da teologia ou da teologia da religião na(s) ciência(s) da religião. Neste contexto são tratadas as questões preliminares: é possível ocupar-se da religião de forma científica e, ainda assim, continuar sendo religioso? E o que se vai dizer da plausibilidade de uma investigação científica de fenômenos religiosos *in vitro*, ou seja, sem identificação emocional⁴⁰? (Neste tocante se faz, como cientista da religião europeu, uma experiência de *déjà-vu!*) Causa surpresa – ao menos a partir de uma perspectiva alemã – encontrar, num livro comprometido com a proposta da autonomia da ciência da religião, a discussão explícita do lugar e da função “da teologia entre as demais disciplinas da ciência da religião”⁴¹. Defende-se a hipótese de que, justamente como teologia das religiões, a teologia dá uma contribuição singular e inovadora à ciência da religião, pois clareia a “originalidade irredutível e irrevogável”⁴² do fenômeno religioso.

Essa subsunção quase natural da teologia sob a(s) ciência(s) da religião tem a ver principalmente com o contexto e as condições de constitui-

38 TEIXEIRA, 2001, p. 162s.

39 TEIXEIRA, 2001, p. 203s. A isto se contrapõe a proposta de usar o singular “ciência da religião”, apresentada com veemência no seguinte texto: RUDOLPH, Kurt. Texte als religionswissenschaftliche “Quellen”. In: ZINSER, 1988, p. 38-54. Só como *uma* ciência da religião ela poderia ser inconfundivelmente perceptível e ter consistência no contexto universitário. O estabelecimento do plural “ciências da religião” na Alemanha desde a década de setenta “só pode se basear em desconhecimento de causa ou na tentativa deliberada de minar o caráter dessa disciplina, e isto nos moldes de sua requisição por parte da teologia, colocando as áreas tradicionais da teologia em forma reduzida sob o mesmo teto de ‘ciências da religião’ junto com a disciplina da ciência da religião reduzida [...]” Rudolph remete a um prospecto em inglês intitulado *Study in Marburg*, no qual, entre os cursos de mestrado, se encontra “Religious Science, Theology” [ciência da religião, teologia], enquanto que a versão em alemão diz “ciências (!) da religião” e, separada dela, “teologia protestante”. E Rudolph comenta: “Como é que um estudante vai compreender isso?” (p. 38s., e 51, nota 1).

40 Cf. TEIXEIRA, 2001, p. 298-300.

41 TEIXEIRA, 2001, p. 304-313.

42 TEIXEIRA, 2001, p. 321s.

ção de ambas as ciências, que, entretanto, praticamente não são mencionadas de maneira explícita: assim, teólogos trabalharam sob o teto da(s) ciência(s) da religião para, desse modo, se esquivar do controle dos bispos (católicos) responsáveis pela teologia; por isso, justamente teólogos da libertação se designavam com frequência como cientistas da religião: como tais, eles não tinham compromissos normativos e, assim, a liberdade para uma percepção e interpretação autônomas dos fenômenos religiosos. Inversamente, era e continua sendo oportuno ancorar e desenvolver a(s) ciência(s) da religião dentro de faculdades de Teologia ou departamentos de Teologia. (Na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo existe o “Departamento de Teologia e Ciências da Religião”.) É que, para o apoio por parte do Estado no Brasil, a teologia representa uma disciplina claramente identificável, cujo financiamento não está sujeito a dúvidas, ao passo que a(s) ciência(s) da religião, sozinha, (ainda) não possui(em) plausibilidade do ponto de vista dos órgãos de financiamento⁴³.

Um último aspecto diz respeito à problematização da equiparação, geralmente não questionada, da teologia e teologia da religião com a teologia *cristã* (da religião), que também pôde ser percebida na presente exposição. A isso se refere a exigência de que a teologia não deveria ser incluída de maneira irrefletida como teologia cristã no cânone das disciplinas da(s) ciência(s) da religião. Dever-se-ia, antes, levar em consideração a pluralidade das diversas teologias (da religião). Por conseguinte, seria necessária “uma desidentificação entre teologia e teologia *cristã*”. A fundamentação é a seguinte: essa identificação, em parte inconsciente, em parte consciente, seria, por boas razões, um dos maiores obstáculos para a aceitação da teologia como disciplina da(s) ciência(s) da religião no âmbito acadêmico⁴⁴.

4.2.3 - A fenomenologia da religião como elo de unidade das ciências da religião

No que se segue pretendo mostrar que expectativas são depositadas na fenomenologia da religião e como elas são fundamentadas. Antonio Gou-

43 Por outro lado, escolas de Teologia também podem se deparar com dificuldades quando, p. ex., por causa de prescrições de órgãos estatais (com vistas à continuação da concessão de verbas), adeptos de cultos afro-brasileiros exigem cursos sobre “cultura negra”, mas a oferta de tal curso entraria em conflito com o respectivo perfil da escola e teria conseqüências negativas para o apoio financeiro por parte das respectivas instâncias mantenedoras (comunidades, igrejas). Abstraindo disso, mantenedoras eclesiásticas de instituições de ensino superior e universidades vêem com bons olhos que “seus” cientistas da religião investiguem outras religiões e igrejas, mas não gostam tanto que sua própria religião ou igreja se torne objeto de pesquisa da(s) ciência(s) da religião.

44 TEIXEIRA, 2001, p. 331.

vêa Mendonça argumentou, num ensaio⁴⁵, que a fenomenologia da religião possibilitaria a superação da “multiplicidade de métodos que impossibilita a discussão [da religião] em termos de sua singularidade”⁴⁶. Por meio da fenomenologia da religião se poderiam apreender, não obstante toda a contingência dos fenômenos religiosos, “os *a priori* religiosos” ou o “essencialmente religioso”. Para isso, faz-se necessário tirar do esquecimento os fenomenólogos da religião clássicos⁴⁷. Com a ajuda deles seria possível elaborar uma “natureza religiosa”, uma “universalidade da realidade religiosa”. O autor quer superar “o empirismo em que caíram as ciências sociais no Brasil” e, em vez disso, assumir a perspectiva de uma(!) ciência da religião de cunho filosófico e fenomenológico. Esse modelo de “conhecimento científico” se orienta por aspectos essenciais do objeto religioso (como “misticismo” ou “experiência religiosa”) que seriam subjacentes a suas formas fenomenais exteriores⁴⁸.

A última obra coletiva a ser mencionada aqui se dedica ao tema da posição da fenomenologia dentro da ciência da religião que opera de maneira interdisciplinar: Dreher, Luís H. (Org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*⁴⁹. No prefácio, o editor, por assim dizer, pega o touro pelas guampas: a fenomenologia teria sido objeto de suspeição por ter rompido “barreiras disciplinares”. Mas, em vez de se deter nesse aspecto, Dreher faz referência aos cientistas que possuíam e possuem a independência “para discernir a centralidade *de jure* das contribuições da fenomenologia, centralidade que adquire estatura ainda maior no estudo da religião e das religiões”⁵⁰. Daí se explica o título do livro. As autoras e autores não hesitam, seguindo a Edmund Husserl, em partir de “uma essência própria da religião”, “de uma essência que, porém, é capaz de manifestar-se para a subjetividade cognoscente assim como é ‘em si mesma’”⁵¹.

Se acima, ao tratar de Croatto, falei da fenomenologia da religião

45 MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 65-89, jul.-dez. 1999.

46 Apud TEIXEIRA, 2001, p. 206.

47 Mendonça faz referência a Schleiermacher, Husserl, Otto, van der Leeuw, Wach, Eliade (MENDONÇA, 1999, p. 65-89).

48 Mas essa argumentação também é rejeitada, p. ex. pela antropologia, com o argumento, entre outros, de que o aspecto do caráter inderivável da experiência religiosa já seria coberto pela teologia; cf. TEIXEIRA, 2001, p. 207-217.

49 DREHER, Luís H. (Org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

50 DREHER, 2003, p. 5.

51 DREHER, 2003, p. 6.

como “coroa”, neste caso seria apropriado usar a imagem da fenomenologia como centro vital ou “coração”. Trata-se de elaborar a influência ou o influxo da fenomenologia da religião sobre as diversas disciplinas que constituem a(s) ciência(s) da religião e o diálogo com elas. Dessa maneira, a fenomenologia da religião obteria “significação e estatura transdisciplinar”⁵², pois no Brasil ainda não teria ocorrido um tratamento detalhado e profundo com a fenomenologia (da religião)(!)⁵³.

Diferentemente do livro editado por Teixeira mencionado acima, as contribuições avulsas reunidas nesta obra são de caráter menos programático e tático, e sim analítico, orientado pela história da ciência e pela teoria da ciência. No que se segue, apresentarei brevemente algumas posições.

Vitória Peres de Oliveira ocupa-se com a crítica segundo a qual a fenomenologia da religião careceria de uma base empírica sólida. Sua objeção é que os autores de tal crítica partem, por sua vez, do pressuposto de uma dicotomia – problemática – entre método empírico (indutivo e histórico) e não empírico (dedutivo e a-histórico), tirando dele a conclusão de que a ciência da religião que procede dedutivamente não seria científica. Não se deveria, porém, visar um retorno “para a segurança ‘ilusória’ de uma visão de mundo positivista”⁵⁴. Apesar do emprego ocasionalmente vago e acrítico do termo “fenomenologia”, a fenomenologia da religião seria tanto uma disciplina científica “em pleno direito” quanto um método atual e proveitoso. Para as pesquisas das ciências da religião, a fenomenologia da religião seria – quer como uma das disciplinas da ciência da religião, quer como método – de importância fundamental, pois possibilitaria a integração dos fatos religiosos no conjunto da experiência humana⁵⁵.

Sidnei Vilmar Noé reflete sobre a relação entre fenomenologia da religião e psicologia da religião dentro das ciências da religião. Cada uma das perspectivas características dessas duas ciências parciais teria sua legitimidade; ambas precisariam reconhecer a legitimidade da outra⁵⁶. Elas teriam em comum a tarefa de entender e reconstruir a vivência religiosa como vivência *sui generis*, e deveriam fazer isso na interação entre um fenômeno que se mostra a alguém e a reação a esse fenômeno na subjetividade desse alguém. “Isto requer do pesquisador que abra mão de uma pretensa

52 DREHER, 2003.

53 DREHER, 2003, p. 9.

54 DREHER, 2003, p. 56s.

55 A autora qualifica isso como desafio e cita um poema persa: “No fundo do mar há riquezas incomparáveis. / Mas se queres segurança, busca-a na praia” (DREHER, 2003, p. 57).

56 DREHER, 2003, p. 59s.

objetividade, para deixar-se abalar subjetivamente pelo fenômeno religioso a ser estudado.”⁵⁷ Nessa contribuição também se rejeita um positivismo empiricista; ele não seria adequado ao objeto investigado. Antes, ambas as disciplinas não poderiam fazer mais do que tatear “na dimensão do provisório, do penúltimo, e precisam reconhecer que a experiência religiosa indica que há uma fronteira aquém da sua capacidade de alcançar respostas”⁵⁸.

O já mencionado Antonio Gouvêa Mendonça⁵⁹ destaca “a persistência da fenomenologia na sociologia da religião”, visando, assim, “evitar o excesso de empirismo que leva, às vezes, à valorização demasiada, para não dizer exclusiva, dos epifenômenos”⁶⁰. Também nesta argumentação aparece a idéia orientadora da fenomenologia como centro da ciência da religião. Decisivo, segundo o autor, não é se se parte da “periferia” para chegar ao “centro” ou à origem ou se se empreende o caminho contrário, e sim que esse caminho seja percorrido. Mesmo que se sigam as tendências de todo o século XX e abandonem as construções de grandes princípios gerais em favor de modelos provisórios de compreensão, a fenomenologia mostra ser, ainda assim, um instrumento metodológico efetivamente adequado. Além disso, a fenomenologia de modo algum é exclusivista, mas compartilha seus esforços com seus vizinhos mais próximos, a *Gestalttheorie* (o termo alemão consta no próprio original) e o estruturalismo.

Rodrigo Toledo França se refere a desideratos da investigação de relações entre a religião e a literatura e defende a hipótese de que a fenomenologia da religião de Rudolf Otto representaria um caminho viável para isso. A partir do exemplo do clássico da literatura brasileira *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa (e nele particularmente do episódio do suposto pacto de Riobaldo com o diabo), mostra-se como o acesso de Otto ao fenômeno religioso pode ser aproveitado para a análise literária⁶¹.

Por fim, Eduardo Gross faz, partindo de Paul Ricoeur, considerações sobre a fenomenologia e a teoria freudiana em seu significado para os estudos da religião. Para Gross, os conflitos existentes entre essas duas formas de acesso à religião contêm um potencial criativo. Os conflitos e as diferen-

57 DREHER, 2003, p. 75.

58 DREHER, 2003, p. 75.

59 Cf. supra, notas 41 a 43.

60 DREHER, 2003, p. 101.

61 Cf. DREHER, 2003, p. 111-120. Entretanto, a tradução de *Das Heilige*, de Otto, para o português, usada como base, e o estudo de Bruno O. Birck mencionado pelo autor são inapropriados para assegurar essa tese; quanto a ambos, veja infra o excuro sobre a tradução de *Das Heilige* para o português.

ças, que são evidentes no tocante à fenomenologia (reflexiva), por um lado, e à psicanálise (analítica), por outro, podem desenvolver sua produtividade científica inerente sob a condição de que exista “espaço para a autocrítica e para a rejeição de reducionismos dogmáticos”⁶². Só quem já possui a verdade não precisa se deixar “contaminar” por perspectivas estranhas, porém tal pessoa estaria no lugar errado no “ambiente acadêmico”. Mas se a religião é percebida em seu “caráter multifacetado” e com as tensões que lhe são inerentes, a psicanálise, fundamentada em causas, e a fenomenologia escatológica, porque comprometida com intenções de validade última (*ultimate intentions*), podem entender sua relação como complementar: ambas testemunham a variedade que é intrínseca aos fenômenos religiosos⁶³.

No final deste panorama das diversas percepções diferentes da fenomenologia da religião, pode-se dizer, usando uma imagem simplificadora do universo dos bancos: a ciência da religião na Alemanha ainda possui a conta bancária chamada “fenomenologia da religião”, mas essa conta já está com o saldo zerado há muito tempo. E praticamente não há mais ninguém que tentasse sacar alguma coisa ou estivesse disposto a depositar alguma coisa nessa conta. A ciência da religião no Brasil, ao contrário, está não só descobrindo sua conta chamada “fenomenologia da religião” como uma conta com um bom saldo, mas também sacando dessa conta, aos poucos, quantias consideráveis para assegurar seu futuro com elas. Justamente a seção 4.2.3 mostrou que expectativas a ciência da religião deposita em sua fenomenologia⁶⁴.

62 DREHER, 2003, p. 130.

63 DREHER, 2003, p. 131.

64 No final desta exposição da avaliação da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha, remeto a dois trabalhos de peso, cujos autores acolheram impulsos vindos de fora e construíram, assim, um elo de ligação entre dois universos distintos. Ambos dizem respeito à obra de Eliade. O primeiro é o seguinte: SILVA, António Barbosa da. **The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology in General and of M. Eliade's Phenomenological Approach in Particular**. Uppsala: [s.n.], 1982. (*Studia Philosophiae Religionis*, 8). O autor, entretanto, não é, como seu nome faz supor, brasileiro, mas seus pais eram provenientes das ilhas de Cabo Verde e viveram em Oslo desde 1972. Com a obra mencionada, Barbosa da Silva obteve seu doutorado em Teologia na Universidade de Uppsala, na Suécia. O trabalho se caracteriza por um grau de reflexão insolitamente elevado, particularmente no tocante à metodologia e aos esclarecimentos conceituais. Ele espelha a ciência da religião analítica escandinava. Que distanciamento científico o autor pratica aí, que exclusão de emoções, só se torna claro quando se compara essa análise dos fundamentos teóricos da fenomenologia da religião com uma obra do autor de gênero inteiramente diferente, publicada em português na Noruega juntamente com SILVA, Domingos Barbosa da. **A odisséia crioula**. 2. ed. Oslo: Aktierrykkeriet, 1993. Este livro está dedicado à memória de seus pais e de sua irmã que morreu de câncer. Trata-se de uma erupção poético-política, como o indica o subtítulo: *As tristezas, alegrias e esperanças do povo cabo-verdiano*. O segundo trabalho é o seguinte: GUIMARÃES, André Eduardo. **O Sagrado e a história:**

5 - Perspectivas: diferenças e aspectos comuns

À guisa de conclusão, também vou procurar aludir a aspectos comuns em meios às diferenças e, assim, indicar perspectivas que dizem respeito à ciência da religião em ambos os continentes.

5.1 - Dependência institucional

A ciência da religião encontra-se, tanto na Alemanha quanto no Brasil, numa situação de dependência. Ela compartilha essa dependência com as outras ciências. As estruturas institucionais dependem da política cultural e educacional do Estado. No caso da ciência da religião, podem se acrescentar ainda dependências de religiões e igrejas cristãs, na medida em que estas são mantenedoras de instituições de ensino superior próprias ou exercem influência sobre a política universitária do Estado: quem paga decide sobre a criação e definição de cadeiras.

No que diz respeito ao Brasil, o lugar mais seguro da ciência da religião parece ser (ainda?) sob o teto da teologia cristã. Apontei para o argumento de que a teologia precisaria – sobretudo com vistas à sua teologia das religiões – ser ou permanecer integrada nas ciências da religião⁶⁵. Portanto, para assegurar sua existência e continuar se ampliando, a ciência da religião depende da teologia, pois por enquanto ela, diferentemente da teologia, ainda não tem uma posição firme e inconteste no contexto das universidades. O interesse pela fenomenologia da religião também é guiado, como mostrei, pela expectativa de que ela contribua para a autodeterminação teórica e institucional da ciência da religião.

fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Teologia, 21[!]). Após a conclusão de seus estudos em Psicologia Clínica e Teologia no Brasil, o autor foi a Roma para fazer o doutorado na Gregoriana. Depois de defender sua tese em julho de 1989, ele voltou ao Brasil. Esse livro é sua tese de doutorado. O autor não vivenciou mais sua publicação, pois faleceu, em 1991, num acidente automobilístico no trajeto entre Belo Horizonte e Juiz de Fora. O livro tem 600 páginas e é uma exposição magistral não só da obra e das intenções de Eliade, mas também na análise das recepções diversificadas e controvertidas. Só posso aludir aqui à interpretação do próprio autor, citando os títulos de três capítulos: A indissociabilidade entre experiência do sagrado e simbolismo religioso; A integração entre fenomenologia e história na hermenêutica de Eliade; Da morfologia do sagrado à história das idéias religiosas. Com esta obra, o autor brasileiro estabeleceu um critério pelo qual pesquisas futuras sobre a fenomenologia da religião terão de ser medidas.

Ambas as obras mostram a produtividade científica de autores que ultrapassaram as fronteiras de seu contexto original. Suas obras corroboram a esperança de que uma cooperação entre cientistas da religião brasileiros e europeus possa ter um futuro auspicioso.

65 Veja supra a respeito de TEIXEIRA, 2001, p. 207ss.

É verdade que na Alemanha, diferentemente do Brasil, existe uma tradição de cadeiras autônomas só de ciência da religião. Mas essa tradição está se tornando cada vez mais frágil. Todo cientista da religião que se aposenta tem de contar com a possibilidade de que sua cadeira não volte a ser ocupada. Para assegurar as cadeiras e institutos de ciência da religião ainda existentes, os cientistas da religião são obrigados a se manifestar publicamente e apontar para a necessidade da ciência da religião para a sociedade, bem como para a contribuição imprescindível da ciência da religião para outras faculdades, menos ameaçadas.

Na perspectiva da dependência estrutural, portanto, a situação da ciência da religião no Brasil e na Alemanha nem é tão diferente assim. Essa situação acarreta a possibilidade de que, em ambos os países, a dependência da ciência da religião em relação às finanças e à política universitária leve a um afastamento forçoso dos temas científicos próprios. A ciência não pode mais decidir por conta própria o que e como se pesquisa, mas é determinada a partir de fora. Embora na Alemanha e no Brasil haja dependências de características distintas, a ciência da religião é dependente em ambos os países⁶⁶. Neste sentido, os/as cientistas da religião de ambos os lados do Atlântico estão no mesmo barco.

5.2 - A não-simultaneidade das ciências da religião

Em relação à ciência da religião feita no Brasil e na Alemanha, pode-se constatar a existência de uma não-simultaneidade. Chama a atenção, p. ex. – como indiquei acima –, o fato de que a ciência da religião brasileira quase não dispõe de manuais e exposições abrangentes produzidos por ela mesma. Do ponto de vista europeu, justamente a existência de tais introduções seria um sinal da aceitação e presença de uma disciplina científica. Também no tocante às traduções de clássicos da ciência da religião disponíveis no Brasil a situação é, em parte, precária. Assim, por um lado, *O Sagrado*, de Rudolf Otto, tem uma ampla recepção e desencadeia, como mencionei, surpreendentes inspirações interdisciplinares. Mas a base textual ainda é, atualmente, uma tradução completamente insuficiente, à qual recorrem até mesmo dissertações e teses sobre *O Sagrado*. Em ambos os pontos existe, portanto, necessidade de recuperar terreno.

66 Neste sentido, a teoria da dependência discutida na década de setenta do século passado de modo algum é apenas “teoria” para a ciência da religião atual. – Um tema à parte seria, neste contexto – também com vistas a um entendimento intercultural entre os/as cientistas da religião – uma comparação dos objetivos da formação existentes nos dois países.

Excursão: A tradução brasileira de *O Sagrado*, de Rudolf Otto

Atualmente, uma nova tradução desse clássico está sendo preparada na Escola Superior de Teologia, e por boas razões, pois a tradução de Prócoro Velasques Filho, *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e sua relação com o racional*, até agora utilizada e amplamente disseminada, apresenta deficiências consideráveis. Ela foi publicada em 1985 pela Imprensa Metodista, de São Bernardo do Campo (SP). O Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, localizado na mesma cidade, é co-responsável pela publicação. De resto, não há quaisquer indicações bibliográficas: nem sobre a edição do original que lhe serve de base, nem sobre a tradução francesa – provavelmente utilizada – que a tradução para o português tomou por base, nem sobre os direitos adquiridos para a tradução. Constata-se meramente o seguinte: “O Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião agradece à Missão das Igrejas Reformadas da Holanda pela ajuda financeira para o serviço de tradução desta obra”. Tudo isso dá a impressão – para dizê-lo incisivamente – de que se trata de uma edição-pirata.

Acrescenta-se a isso o fato de que, dos 23 capítulos do original (refiro-me à 23.-25. ed. do texto alemão disponível na biblioteca da EST, München: C. H. Beck, sem indicação de ano, mas cujo prefácio é datado de janeiro de 1936), a tradução oferece meramente 12 capítulos (enquanto o original tem 229 p., a tradução tem 172). Além disso, as notas do original são tratadas de uma maneira extremamente arbitrária⁶⁷.

As conseqüências dessa tradução para o discurso científico são consideráveis⁶⁸, e é por causa dessas conseqüências que abordei mais de perto aqui a tradução parcial de Velasques: menciono, a título de exemplo, uma dissertação de mestrado em Filosofia defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: BIRCK, Bruno Odélio. *O Sagrado em*

⁶⁷ Assim faltam, para mencionar apenas *um* exemplo, na tradução da oração final do cap. 19 do original (p. 171), que corresponde ao cap. 9 da tradução (p. 120), tanto a palavra decisiva “religião”, que constitui a base das “analogias” mencionadas nesta passagem, quanto a nota respectiva, na qual Otto aponta para a diferença da linguagem que deve ser usada no “estudo das religiões” e na “comparação das religiões”, por um lado, e nos auto-enunciados do cristianismo, por outro: por um lado, temos enunciados do “estudo das religiões” e, por outro, enunciados “teológicos”. Ao mesmo tempo, Otto relativiza essa distinção: “É preciso conhecer a diferença entre elas, mas sua separação intencional seria pedante num texto como este”.

⁶⁸ Concorde com o juízo emitido por Baeske, que, referindo-se à tradução para o português de *O Sagrado* e ao estudo de Birck mencionado a seguir, afirma: “Parece que, em nossos dias, Otto está sendo bastante copiado – mais inconsciente do que conscientemente? – e pouco entendido [...]”. BAESKE, Albérico. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. *Estudos Teológicos*, ano 42, n. 2, p. 85-107, 2002, citação à p. 100, nota 53.

Rudolf Otto. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. Nela só há uma referência – implícita – ao original. Com vistas à terminologia corrente no Brasil, o autor aprova a decisão do tradutor Velasques de não empregar, no subtítulo, a expressão “irracional”, que consta no original, e sim, como já citei, reproduzi-la por “não-razional”⁶⁹. Por outro lado, nem o tradutor nem o autor da dissertação fazem referência à decisão – tão importante quanto compreensível – de traduzir, no título, *Das Heilige* por *O Sagrado* e não por “O Santo”⁷⁰. A dissertação, embora mencione o original (edição de 1961) na bibliografia (p. 163), não o faz em nenhuma passagem do corpo do texto. De resto, ela busca demonstrar que a descrição do Sagrado feita por Otto não corresponde ao formalismo de Kant, e sim à fenomenologia de Husserl: no pensamento de Otto, o Sagrado “não é um conceito formal, mas descrição fenomenológica do fato primeiro da religião”⁷¹.

Ao se observar as recepções da obra de Otto, depara-se com surpresas – tanto em sentido positivo quanto negativo. Um exemplo de ambos os casos: na introdução à fenomenologia da religião de Piazza, Otto é acusado de encarar o Sagrado “como algo objetivo, mas, fiel à sua orientação kantiana[!], não o identifica com Deus” e de reduzir o Sagrado a uma categoria vazia e sem sentido⁷². Por outro lado, depara-se com um inesperado recurso a Otto numa contribuição sobre a relação entre missão (cristã) e espiritualidade, mais precisamente à tese de Otto acerca da harmonia entre o elemento irracional e o racional como critério para determinar a superioridade de uma religião⁷³.

Justamente essa última referência à aplicação de um critério por parte de Otto para “medir” as religiões merece atenção. Pode ser que particularmente o cap. 22 (*Divination im heutigen Christentume*) de *Das Heilige*, que é muitas vezes ignorado na recepção da obra de Otto, confirme os críticos da fenomenologia da religião em sua atitude de rejeição e irrite seus adeptos: para Otto, o fenômeno do numinoso ou a harmonia contrastante entre o *mysterium fascinans* e o *mysterium tremendum* é um critério para

69 BIRCK, Bruno Odélio. **O Sagrado em Rudolf Otto**. 1993. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – EDIPUCRS, Porto Alegre, 1993. p. 13.

70 No português, ao contrário do alemão, o artigo definido não distingue entre o masculino (“der” *Heilige*) e o neutro (“das” *Heilige*).

71 BIRCK, 1993, p. 11, 160.

72 PIAZZA, Waldomiro Ocativo. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 83.

73 QUEIRÓS, Carlos. Missão e espiritualidade. In: ANDRADE, Sérgio; SINNER, Rudolf von (Org.). **Diaconia no contexto nordestino**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2003. p. 91-114, citação à p. 99s. (= OTTO, Rudolf. **Das Heilige**. 3. ed. Breslau: [s.n.], 1919. p. 120).

a avaliação das religiões quando o numinoso é interpretado a partir da teologia da cruz ou quando se consuma, ou melhor, aprofunda, na cruz de Cristo.

Recorrendo à “cruz de Cristo, esse monograma do mistério eterno”, o

[...] sentimento cristão realizou a aplicação mais viva da “categoria do sagrado”, produzindo, por conseguinte, a mais profunda intuição religiosa que jamais se encontrou no campo da história da religião. Ora, é a respeito disso que se tem de perguntar quando se pretende medir as religiões uma em relação à outra e constatar qual delas é a mais perfeita. Em última análise, o critério para aferir o valor de uma religião enquanto religião não pode ser o que ela faz pela cultura, nem sua relação com os “limites da razão” e “da humanidade”, que se acredita poder construir previamente e sem a religião, nem nada que lhe seja externo. O que pode fornecer esse critério neste caso só pode ser aquilo que constitui o aspecto mais próprio e intrínseco da religião, a própria idéia do Sagrado, e quão perfeitamente uma dada religião particular faz justiça a ela ou não.⁷⁴

É isto que afirma Otto. Esse Sagrado interpretado a partir da teologia da cruz representa um duplo desafio: ele se opõe a uma utilização da fenomenologia da religião como base de legitimação para uma concepção de ciência da religião que ligue as disciplinas (como ocorre na América Latina), mas também a uma concepção de ciência da religião que se sinta comprometida com o ateísmo metodológico (como ocorre na Europa).

Falei acima de uma necessidade de recuperar terreno ao me dirigir à ciência da religião no Brasil. Por outro lado, podem-se constatar orientações distintas em termos de conteúdo tanto na Europa quanto na América Latina: trata-se da diferença entre uma orientação para “dentro” e para “fora”: enquanto que na Alemanha estudos “teóricos” sobre questões metodológicas e fundamentações identitárias da ciência da religião estão no primeiro plano, no Brasil existe uma produção muito abundante de estudos de caso e edições de textos⁷⁵ sobre as mais diversas religiões e confissões, sendo que estão no centro das atenções aquelas que se fazem presentes – inclusive entre os/as participantes de atividades letivas⁷⁶. Abstraindo disso,

74 OTTO, 1919, p. 188.

75 Cf., p. ex., a obra-padrão de PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Schwarcz, 2001 (quanto a ela: BRANDT, 2003 [nota 1]), ou o estudo de caso de BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. **Estudos Teológicos**, ano 35, n. 3, p. 261-280, 1995; BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 13-38.

76 Num curso de Introdução às Ciências da Religião oferecido na EST no ano de 2005, havia, entre os/as participantes, não só cristãos de diversas confissões (católicos, metodistas, luteranos, pentecostais, batistas, presbiterianos), mas também espíritas, e a maioria deles/as tinha

o interesse pela “religião” é extremamente vivo também na mídia secular.⁷⁷

Entretanto, não entendo essas priorizações diferentes nos moldes de subdesenvolvimento de um lado e progresso de outro. Também existem, antes, indícios de interesses que vão na direção contrária. No planejamento de um projeto de pesquisa intitulado “Caminhos e descaminhos do espírito”, realizado em cooperação por pesquisadores brasileiros e alemães, os alemães manifestaram interesse por estudos empíricos, p. ex. sobre a Igreja (neopentecostal) Universal do Reino de Deus, que está causando sensação nos últimos anos. Os brasileiros, por sua vez, reagiram a isso com claras reservas (“Não me venham de novo com esse tema da moda”). Eles desejavam, em vez disso, um aprofundamento nas obras dos grandes clássicos, como Hegel, p. ex.

Também no tocante à avaliação da fenomenologia, existem indícios de desdobramentos que parecem corrigir o esquema desta exposição⁷⁸. É verdade que, em geral, verifica-se que na ciência da religião alemã se deu adeus à fenomenologia, enquanto que no Brasil se depositam nela esperanças consideráveis. Contudo, quando os fenomenólogos são criticados por causa de suas valorações dos objetos religiosos, essa crítica foi efetivamente levada em consideração por algumas das contribuições brasileiras, ao passo que, inversamente, na ciência da religião alemã existem tendências mais recentes que mostram que a abstinência na valoração ou crítica aberta

experiências pessoais com práticas “mágicas” e cultos afro-brasileiros. O cenário religioso multifacetado estava, portanto, diretamente presente na sala de aula. Cf. quanto a isso KLIEWER, Gerd Uwe. *Brodelnde Vielfalt: Religionen und Kirchen in Brasilien heute. Ökumenische Rundschau*, n. 3, p. 328-337, 2005. – Diferentemente do interesse pela religião e religiosidade na Europa, que também cresceu nos últimos anos, na América Latina essa referência à religião me parece menos “difusa”.

77 Durante minha estada no Brasil foi publicada na revista **VEJA** de 11 de maio de 2005 (ano 38, n. 19) uma matéria de capa intitulada “Por que o brasileiro acredita em vida após a morte” (p. 112-117). A capa mostrava um cadáver em cujo dedão do pé estava preso um bilhete que dizia: “Volto já”. E o texto da capa dizia: “Vida após a morte. Por que é tão forte a crença na reencarnação e na comunicação com os mortos”.

78 Carsten Colpe, p. ex., trata, no § 7 de sua contribuição, acima mencionada (v. supra nota 23), sobre a refundamentação de uma fenomenologia das religiões e da religião, de “Elementos da fenomenologia da religião em outras ciências (psicologia, teoria dos sistemas, gnosiologia, ética)”. Esta perspectiva se assemelha aos esforços dos brasileiros, descritos acima na seção 4.2.3., de explorar o potencial interdisciplinar da fenomenologia. Afinal, existem também – não obstante as intenções serem diferentes – consonâncias entre posições científicas que, como neste caso, foram formuladas independentemente uma da outra. Para uma discussão diferenciada da fenomenologia da religião, cf. também a seguinte obra coletiva: MICHAELIS, Axel; PEZZOLI-OLGIATI, Daria; STOLZ, Fritz (Ed.). **Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?** Bern: Peter Lang, 2001 (*Studia Religiosa Helvetica*, 6/7), e nela, p. ex., BERNER, Ulrich. *Religionsphänomenologie und Skeptizismus*. p. 369-391.

de fenômenos religiosos está sendo abandonada⁷⁹. Poder-se-ia, face às cautelosas iniciativas, já mencionadas, de uma refundamentação crítica e reflexiva da fenomenologia da religião, dizer o seguinte: enquanto que no Brasil há fenomenologia da religião demais, na Alemanha há muito pouco dela⁸⁰. Tanto mais promissor seria um diálogo técnico internacional que possibilitasse um confronto de ambas as posturas para com a fenomenologia da religião e, com isso, por assim dizer, um encontro no meio dos dois extremos. É que existem indícios de uma aproximação mútua: na Alemanha, a ciência da religião está passando da fundamentação de um método próprio para uma valoração de fenômenos religiosos, abrindo-se, assim, (novamente) para questionamentos normativos; no Brasil, após a concentração em estudos de caso analíticos (a partir das mais diversas perspectivas científicas) e a avaliação do material empírico, existe uma tendência a se dedicar mais acentuadamente, no futuro, ao tema de um método próprio para as ciências da religião. Neste sentido, seria importante que não só as teologias, mas também as ciências da religião se compreendessem como ciências interculturais⁸¹.

79 Cf., p. ex., KIPPENBERG, Hans G. Kriminelle Religion: Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, v. 7, n. 1, p. 95-110, 1999.

80 Ou, nas palavras de meu colega Oneide Bobsin: “O que a Europa tem demais em termos de metateoria, a América Latina tem muito pouco”.

81 Um exemplo de que a animosidade entre cientistas da religião e teólogos está começando a diminuir na Alemanha é o posicionamento de uma comissão conjunta do Grupo de Trabalho “Ciência da Religião e Missiologia” na Sociedade Científica de Teologia, por um lado, e na Sociedade Alemã de Missiologia, por outro. Portanto, cientistas da religião e missiólogos participaram de sua elaboração. O título reza: “A missiologia como teologia intercultural e sua relação com a ciência da religião”. No texto se constata conjuntamente o seguinte: “A associação de missiologia ou teologia intercultural à ciência da religião que é comum nas faculdades de Teologia mostrou ser frutífera e deve, por isso, ser mantida a todo custo”. No final se diz: “A teologia intercultural/missiologia em associação com a ciência da religião é de relevância fundamental para o conjunto da teologia protestante no horizonte dos desafios globais. Por conseguinte, no futuro a posição dessa disciplina nas faculdades de Teologia tem de ser claramente fortalecida também em termos institucionais”. Esse documento, entretanto, só relaciona o termo “intercultural” com a missiologia; quer-se que a palavra equívoca “missão” passe para o segundo plano. Por isso se exige, invocando o atual direcionamento da disciplina da missiologia: “missiologia como teologia intercultural”. Com isso, de modo algum se visa cooptar a ciência da religião para a teologia. Afirma-se, antes, que “a ciência da religião é entendida como uma[!] ciência da cultura, de cujo conhecimento especializado a teologia intercultural/missiologia depende em muitos campos de trabalho”.

Com o título desta contribuição: “As ciências da religião numa perspectiva intercultural” e com base em minhas observações e ponderações, aqui apresentadas, sobre as distintas percepções e avaliações da fenomenologia, eu queria incentivar a que também se considerasse a *interculturalidade* da(s) ciência(s) da religião. Em minha opinião, isso se torna plausível na medida em que, como mostrei, a ciência da religião é compreendida como uma das ciências da cultura; veja quanto a isso a citação da Universidade de Munique na próxima nota.

5.3 - Pesquisa sob pressupostos

A última observação diz respeito à relação entre a pesquisa e seus pressupostos. Falei acima da dependência da pesquisa. Agora não me refiro a essa dependência institucional, por assim dizer externa, mas aos pressupostos inerentes à própria pesquisa⁸². No que diz respeito à fenomenologia, as críticas movidas contra ela na Europa vivem do pressuposto de que uma pesquisa isenta de pressupostos (p. ex., da metafísica e/ou da teologia) seria possível. Ora, não ter pressupostos também é um pressuposto. No Brasil, tais pressupostos se mostram no objetivo de buscar a autonomia da ciência da religião como disciplina acadêmica e defender a fenomenologia como elo de unidade da ciência da religião.

Caso se buscasse uma ciência isenta de pressupostos, sucumbir-se-ia a uma ilusão (não-científica). Proponho, por isso, uma ciência (da religião) que esteja disposta a discutir, de forma livre e despreconceituosa, os objetivos e pressupostos que lhe são próprios (bem como os objetivos e pressupostos das/dos pesquisadoras/es)⁸³. Disso fazem parte a explicitação e a resposta à seguinte pergunta: o que quer a ciência da religião? Quer impedir que se caia na armadilha do positivismo (Brasil) ou do tecnicismo

82 Quanto a isso, cf., p. ex., o estudo sobre a história da pesquisa de KIPPENBERG, Hans G. Rivalitäten in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, v. 2, p. 69-89, 1994. Instrutiva em relação aos pressupostos atuantes em cada caso é uma comparação do material publicitário com o qual as instituições de ensino superior divulgam seus cursos de Ciência da Religião. Um material publicado pela EST, p. ex., diz o seguinte sobre a especialização em Ciências da Religião: “O crescente pluralismo religioso e a decorrente complexificação dos fenômenos religiosos que demarcam e diluem fronteiras requerem uma metodologia de análise no horizonte da transversalidade [...] Ao fomentar uma visão crítica e solidária dos fenômenos religiosos este *lato sensu* visa preparar profissionais de diversas áreas para que superem o preconceito frente às diversas formas de crer, facilitando o diálogo religioso como base para o exercício da cidadania [...]”. O curso interdisciplinar de Ciência da Religião da Universidade de Munique, por sua vez, é divulgado da seguinte maneira: “A ciência da religião faz parte das ciências da cultura. Muitas vezes, ela também é confundida com teologia protestante ou católica. Mas a ciência da religião não tem um ponto de vista religioso. Ela é marcada pelo discurso comovisivo de sua época [...] A ciência da religião está conectada com numerosas disciplinas científicas e constitui, de maneira abrangente, uma disciplina autônoma com um questionamento e um método particulares. Ela tem uma atitude de abertura para a diversidade cultural. Quem a estuda passeia não apenas por diversos mundos, mas também por diversas ciências [...]”.

83 Cf. a apreciação de Nathan Söderblom por parte de COLPE, Carsten. *Über das Heilige*. Frankfurt/M.: [s.n.], 1990. p. 39s.: justamente o pressuposto da “teologia da revelação permite que Söderblom até perceba, com maior clareza do que o conseguem alguns teóricos da ciência atuais, o que é uma premissa. Isto também beneficiou suas investigações sobre ‘o Sagrado’.” Quanto a isso, cf. também BRANDT, Hermann. *Vom Reiz der Mission*. Neuen-detelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2003. p. 268s.

(Alemanha) para, assim, poder fazer justiça a seu “objeto”, à(às) religião(ões)? Com isso se deveria concordar plenamente. Mas justamente com isso se mostra a inevitável tensão e relação entre pressuposto e pesquisa. Justamente a pergunta a respeito dos pressupostos leva, assim, à pergunta a respeito da própria pesquisa. Uma não pode ser dissociada da outra. E a inexorabilidade da decisão sobre o que deve ser pesquisado e com que objetivo une as ciências da religião no Brasil e a ciência da religião na Alemanha.

As discussões controvertidas sobre a fenomenologia da religião mostram justamente isto: não é possível pesquisar seu “objeto” – a(s) religião(ões) que se nos mostram – sem prestar contas dos pressupostos próprios de cada projeto de pesquisa e sobre os motivos condutores das pesquisadoras e pesquisadores. E, assim, a investigação dos fenômenos se torna e permanece um empreendimento humano. “Todo discurso, particularmente o fragmento de um discurso, em geral pressupõe algo de que parte; quem quiser fazer do discurso ou do enunciado objeto de reflexão fará, por isso, bem em descobrir primeiro o pressuposto, para, então, começar por ele.”⁸⁴

Referências

- ANTES, Peter; GEERTZ, Arnim G; WARNE, Randi R. (Ed.). **New Approaches to the Study of Religion**. Berlin e New York: [s.n.], 2004. v. 1 e 2.
- BAESKE, Albérico. Testemunhando a Jesus Cristo em nossos dias. **Estudos Teológicos**, ano 42, n. 2, p. 85-107, 2002.
- BERNER, Ulrich. Religionsphänomenologie und Skeptizismus. In: MICHAELIS, Axel; PEZZOLI-OLGIATI, Daria; STOLZ, Fritz (Ed.). **Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?** Bern: Peter Lang, 2001. (Studia Religiosa Helvetica, 6/7).
- BIRCK, Bruno Odélio. **O Sagrado em Rudolf Otto**. 1993. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – EDIPUCRS, Porto Alegre, 1993.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. **Estudos Teológicos**, ano 35, n. 3, p. 261-280, 1995.
- _____. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. **Correntes religiosas e globalização**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRANDT, Hermann. **Die heilige Barbara in Brasilien: Kulturtransfer und Synkretismus**. Erlangen: [s.n.], 2003. (Erlanger Forschungen, Reihe A, Geisteswissenschaften, 105).

84 KIERKEGAARD, Søren (no início de sua interpretação de Mt 12.39). **Der Liebe Tun**. Düsseldorf: [s.n.], 1966. p. 21 (Gesammelte Werke [ed. de Emanuel Hirsch], 19. Abteilung).

- _____. **Vom Reiz der Mission.** Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2003.
- COLPE, Carsten. **Über das Heilige.** Frankfurt/M.: [s.n.], 1990.
- COSTA, Valdeli Carvalho da. **Os “seres superiores” e os orixás / santos:** um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica. São Paulo: [s.n.], 1983.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DIE RELIGION in Geschichte und Gegenwart. 4. ed. [S.l.: s.n., s.d.].
- DORNSEIFF, Franz. **Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen.** 5. ed. Berlin: [s.n.], 1959.
- DREHER, Luís H. (Org.). **A essência manifesta:** a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- DUDEN. **Fremdwörterbuch.** Mannheim: [s.n.], 1960.
- ELIADE, Mircea (Ed.). **The Encyclopedia of Religion.** New York: Macmillan, 1987.
- FERREIRA, Antônio Gomes. **Dicionário de latim-português.** Porto: [s.n.], 1988.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões.** São Paulo: Paulus, 1999. Tradução do italiano.
- GUIMARÃES, André Eduardo. **O Sagrado e a história:** fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Teologia, 21[!]).
- HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo:** ensaio sobre Heidegger e São Paulo. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HOCK, Klaus. **Einführung in die Religionswissenschaft.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren. **Der Liebe Tun.** Düsseldorf: [s.n.], 1966. p. 21 (Gesammelte Werke [ed. de Emanuel Hirsch], 19. Abteilung).
- KIPPENBERG, Hans G. Kriminelle Religion: Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon. **Zeitschrift für Religionswissenschaft**, v. 7, n. 1, p. 95-110, 1999.
- KIPPENBERG, Hans G. Rivalitäten in der Religionswissenschaft: Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten. **Zeitschrift für Religionswissenschaft**, v. 2, p. 69-89, 1994.
- _____.; STUCKRAD, Kocku von. **Einführung in die Religionswissenschaft.** Bremen: [s.n.], 2003.
- KLIEWER, Gerd Uwe. Brodelnde Vielfalt: Religionen und Kirchen in Brasilien heute. **Ökumenische Rundschau**, n. 3, p. 328-337, 2005.
- MICHAELIS, Axel; PEZZOLI-OLGIATI, Daria; STOLZ, Fritz (Ed.). **Noch eine Chan-**

- ce für die Religionsphänomenologie?** Bern: Peter Lang, 2001. (Studia Religiosa Helvetica, 6/7).
- OTTO, Rudolf. **Das Heilige**. 3. ed. Breslau: [s.n.], 1919.
- PERRIN, Aldo Natale. **O Sagrado off limits: as experiências religiosas e suas expressões**. São Paulo: [s.n.], 1998.
- PIAZZA, Waldomiro Ocativo. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1976.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. **La religiosidad popular en Venezuela: un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela**. Caracas: San Pablo, 1994.
- POR que o brasileiro acredita em vida após a morte. **Veja**, São Paulo, ano 38, n. 19, p. 112-117, 11 maio 2005.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Schwarcz, 2001.
- QUEIRÓS, Carlos. Missão e espiritualidade. In: ANDRADE, Sérgio; SINNER, Rudolf von (Org.). **Diaconia no contexto nordestino**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2003.
- RUDOLPH, Kurt. Texte als religionswissenschaftliche “Quellen”. In: ZINSER, Hartmut (Ed.). **Religionswissenschaft: Eine Einführung**. Berlin: [s.n.], 1988.
- SILVA, Antônio Barbosa da. **The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology in General and of M. Eliade’s Phenomenological Approach in Particular**. Uppsala: [s.n.], 1982. (Studia Philosophiae Religionis, 8).
- SILVA, Domingos Barbosa da. **A odisséia crioula**. 2. ed. Oslo: Aktierrykkeriet, 1993.
- TEIXEIRA, Faustino (Ed.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da ciência da religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino (Ed.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- VELASCO, J. Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid: Cristiandad, 1978.
- WARNECK, Vera Rudge. **O eu educado: uma teoria da educação fundamentada na fenomenologia**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1991.
- ZINSER, Hartmut (Ed.). **Religionswissenschaft: Eine Einführung**. Berlin: [s.n.], 1988.