
A CRÍTICA DA RELIGIÃO COMO FUNDAMENTAÇÃO DA TEOLOGIA. NOTAS SOBRE O PAPEL DA CRÍTICA NA TEOLOGIA E DA TEOLOGIA COMO CIÊNCIA CRÍTICA

The Critique of Religion as the Foundation of Theology. Notes on the Role of Critique in Theology and of Theology as a Critical Science

Fábio Henrique de Abreu*

Resumo: O artigo examina a crítica da religião como fundamentação da teologia, situando-a no contexto da assim-chamada “ressurreição dos deuses” característica do pluralismo religioso contemporâneo. Partindo da crítica cética de David Hume e da tradição moderna da *Religionskritik*, o artigo intenciona demonstrar os limites da crítica genético-radical, que reduz a religião a fatores não-religiosos. Em contrapartida, propõe-se uma reformulação metodológica, a saber, a crítica da religião deve partir de um conceito de religião que inclua a perspectiva interna do participante e reconheça sua dimensão performativa. A religião é definida como o evento de autoapreensão reflexiva, em que a vida humana interpreta sua finitude sob o horizonte do incondicionado. Nesse contexto, a teologia não é mera apologia, mas ciência crítica da religião, cuja função consiste em examinar as autodescrições religiosas e estabelecer critérios normativos válidos. O critério proposto no presente artigo é o de liberdade finita, inspirado na tradição neoprotestante e reconstruído à luz da filosofia moderna. A teologia, enquanto crítica da religião, torna-se, assim, instância reflexiva capaz de discriminar formas religiosas segundo sua capacidade de reconhecer a alteridade e promover relações recíprocas.

Palavras-chave: Crítica da religião; Teologia; Liberdade finita; Pluralismo religioso; Autoapreensão reflexiva.

Abstract: This article examines the critique of religion as the foundation of theology, situating it within the context of the so-called “resurrection of the gods” characteristic of contemporary religious pluralism. Starting from David

* Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutor em Filosofia da Religião pela UFJF e pela Evangelisch-Theologische Fakultät da Universität Wien. Atualmente é pesquisador colaborador da Universität Wien, onde também desenvolve sua pesquisa de habilitação. Secretário da Associação Paul Tillich do Brasil (APTБ) e editor-chefe do periódico *Correlatio – Revista de Religião & Cultura*. E-mail: fabio.abreu@gmx.at. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2218104538912451>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5343-2489>.

Hume's skeptical critique and the modern tradition of *Religionskritik*, the article intends to demonstrate the limits of genetic-radical critique, which reduces religion to non-religious factors. In contrast, it proposes a methodological reformulation: the critique of religion must start from a concept of religion that includes the participant's internal view and recognizes its performative dimension. Religion is defined as the event of reflexive self-apprehension, in which human life interprets its finitude under the horizon of the unconditioned. In this context, theology is not mere apologetics, but a critical science of religion, whose function is to examine religious self-descriptions and establish valid normative criteria. The criterion proposed in this article is that of finite freedom, inspired by the neo-Protestant tradition and reconstructed in the light of modern philosophy. Theology, as a critique of religion, thus becomes a reflexive instance capable of discriminating religious forms according to their capacity to recognize otherness and promote reciprocal relationships.

Keywords: Critique of religion; Theology; Finite freedom; Religious pluralism; Reflexive self-apprehension.

“Identidade não é substância, mas, antes, uma síntese coordenante que organiza as referências a outras possibilidades de vivências. E a segurança do conhecimento não reside na exclusão de outras possibilidades de ser, mas no ordenamento das relações de um ente com suas outras possibilidades”.¹

A crítica da religião no contexto da “ressurreição” dos deuses

Em seu clássico “*The Natural History of Religion*”, dado ao público no dia 07 de fevereiro de 1757, David Hume descreve a história natural da religião nos termos de uma guerra irrefreável criada pela constante oposição de uma superstição à outra.² Nas palavras de Hume:

O todo é uma incógnita, um enigma, um mistério inexplicável. Dúvida, incerteza, suspensão de juízo, aparecem como o único resultado de nosso mais preciso exame a respeito desse assunto. Mas tal é a fragilidade da razão humana, bem como o irresistível contágio da opinião de que dificilmente poderíamos manter mesmo essa dúvida

1 Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991), 56: „Identität ist nicht Substanz, sondern eine koordinierende Synthese, die Verweisungen auf andere Erlebnismöglichkeiten ordnet. Und die Sicherheit des Wissens liegt nicht im Ausschluß anderer Seinsmöglichkeiten, sondern in der Ordnung des Verhältnisses eines Seienden zu seinen anderen Möglichkeiten“. Todas as traduções são do autor.

2 David Hume, *The Natural History of Religion* (Stanford: Stanford University Press, 1956), 76.

deliberada; não ampliamos nossa visão e, opondo uma espécie de superstição à outra, criamos uma briga; enquanto nós mesmos, durante sua fúria e disputa, felizmente fugimos para as regiões calmas, embora obscuras, da filosofia.³

Com esse diagnóstico, Hume conclui sua avaliação cética da história da religião. Em sua perspectiva, a história das religiões não é outra coisa senão um enigma, um grande domínio habitado pelas superstições. Evidentemente, no curso de sua reconstrução da história natural da religião, Hume ainda tinha em mente as consequências das disputas e guerras confessionais que varreram a Europa do século XVII. As guerras travadas pelos adoradores terrenos do “Deus único e universal” em função das disputas sobre a forma correta da adoração a Deus dizimaram, como é sabido, metade da população europeia.⁴ Nas concepções do sagrado constitutivo das confissões religiosas, as representações simbólicas da ordem última de valor e sentido consolidam identidades coletivas e pessoais ao mesmo tempo que conferem a tais identidades uma dimensão de importância suprema frente a outras esferas da vida. Os deuses das confissões religiosas não apenas demarcam modelos normativos compreensivos de orientação para a constituição comunitária. Antes, eles também impõem limites nítidos para o outro: eles, os deuses, estão associados a fortes exclusões.⁵

Mesmo para aquelas formas confessionais mais robustas e aparentemente impermeáveis, o “Deus único” das confissões religiosas é, por certo, separado do mundo e transcendente. A radical transcendência de Deus e o excedente de sentido que é inevitavelmente resguardado por certo “agnosticismo” que toda religião cultiva em seu âmago não são suficientes, no entanto, para proteger a sociedade de uma possível disputa entre representações simbólicas contrastantes. A despeito da radical transcendência divina frente às ordens de valores mundanas, os adoradores terrenos do “Deus único”

3 Hume, *The Natural History of Religion*, 76. Sobre os contornos da crítica da religião de Hume, cf. Franz Zauner, *Erkenntnis – Freiheit – Religion: David Humes Religionskritik* (Wien/Berlin/Münster: LIT Verlag, 2011), 13–17, 155–88.

4 Luise Schorn-Schütte, “Konfessionskriege und europäische Expansion,” in *Handbuch der europäischen Geschichte*, ed. Peter Blickle (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001), 93–149.

5 Rainer Forst, “Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft,” in *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, ed. Rainer Forst (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2000), 119–43; Tadeusz Doński, “Factors Influencing Hostility towards Controversial Religious Groups,” *Social Compass* 49, no. 4 (2002): 553–62; Rainer Forst, “Toleranz und Anerkennung,” in *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, ed. Christoph Augustin, Johannes Wienand, and Christiane Winkler (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006), 78–83; Nils Friedrichs, “Zwischen Akzeptanz und Ablehnung,” in *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, ed. Detlef Pollack, Olaf Müller, Gergely Rosta, Nils Friedrichs, and Alexander Yendell (Wiesbaden: Springer VS, 2014), 125–54.

permanecem circunscritos ao aqui e agora do mundo e à concretude de suas circunstâncias socioculturais e políticas. Tais circunstâncias são, no entanto, altamente distintas. Face à fúria e à disputa provocadas pelo apego apaixonado às superstições, Hume contemplou como recurso único a fuga para o campo silencioso e calmo – muito embora obscuro, como ressalta – da filosofia. Sua discussão cética do problema da teologia natural (*theologia naturalis*), que se opõe à possibilidade de qualquer conhecimento racional de Deus,⁶ é não apenas reconhecida como um “trabalho seminal” no âmbito da ciência da religião,⁷ como também representa uma referência permanente no âmbito da crítica da religião na modernidade.⁸

Mesmo após 260 anos do diagnóstico fulminante do desenvolvimento da religião apresentado por Hume, o tema da crítica da religião não se tornou obsoleto.⁹ A relevância da crítica da religião na contemporaneidade não se encontra primariamente, contudo, na crítica genético-radical da religião tal como desenvolvida, especialmente, por Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. Para os grandes “mestres da suspeita”,¹⁰ a fundamentação da

6 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Indianapolis/New York: The Bobbs-Merrill Company, 1947), 141–51.

7 Cf., por exemplo, Friedrich Jodl, *Leben und Philosophie David Humes* (Halle: C. E. M. Pfeffer, 1872), 148; Anton Thomsen, *David Hume: Sein Leben und seine Philosophie*, Band 1 (Berlin: Axel Juncker, 1912), 9–12; Terrence Penelhum, *Hume* (London: Macmillan, 1975), 163; Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), 116–17; Richard H. Jones, *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2000), 299.

8 Hans Joas, “Religionsgeschichte als Religionskritik? David Hume und die Folgen,” in *Die Macht des Heiligen* (Berlin: Suhrkamp, 2017), 25–60.

9 Sobre a atualidade da *Religionskritik*, veja Jörg Dierken, “Kritik der Religion: Religionsbeurteilung, Götterdiskriminierung und Kriterien religiöser Vernunft,” in *Selbstbewusstsein individueller Freiheit: Religions-theoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 69–90; Christian Danz, “Religionsbegriff und Religionskritik in der Theologie der Religionen,” in *Kritik der Religion: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, ed. Ingolf U. Dalferth and Hans-Peter Großhans (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 259–84; Herbert Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009).

10 Paul Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Éditions du Seuil, 1965), 40–44. Que o nome de Feuerbach seja parcialmente ignorado por Ricoeur, constitui um fato que não deixa de causar espanto. Sobre o lugar de Feuerbach na *Religionskritik*, veja Wolfhart Pannenberg, “Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung,” in *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 347–60; Falk Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart* (Gütersloh: Mohn, 1986), 91–96; Van A. Harvey, *Feuerbach and the Interpretation of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 25–66; Walter Jaeschke, “Das Wesen des Christentums in den religionsphilosophischen Diskussionen der Zeit,” in *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986), 15–30; Adriana Veríssimo Serrão, “Religion as Selbstbewusstsein: Ludwig Feuerbachs religionsphilosophischer Ansatz,” in *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, ed. Adrian Holderegger (Freiburg im Breisgau: Alber, 1990), 63–80; Jörg Dierken, “Theologie und der Gott der

religião serve somente para expô-la como uma consciência falsa, alienada ou infantil. Em seu livro *Die Logik der Weltbilder*, publicado em 1983, Günther Dux renovou os argumentos da crítica genético-radical da religião ao reiterar a crítica da religião como uma crítica da lógica subjetiva que jaz na base das tentativas de fundamentação da religião. Para Dux, “as religiões, com todas as suas interpretações do mundo, são dependentes da especificação categorial da subjetividade e sua transposição”. Assim, “quando o esquema subjetivo de interpretação se torna obsoleto na história do espírito humano”, afirma Dux, “também os deuses se tornam obsoletos. O pano de fundo, que não pode ser encontrado, permanece”.¹¹ A dificuldade com a crítica genético-radical da religião é que ela procura fundamentar a “essência da religião” a partir de fatores não-religiosos – sejam eles de natureza psicológica, social, cultural ou cognitiva – já na intenção de negar sua validade conjuntamente com o desvelamento da gênese da religião.¹² O exercício da crítica da religião que busca fundamentar a religião a partir de fatores não-religiosos torna-se funesto na medida em que revela um problema de *princípio* na fundamentação da própria teoria que esposa, e não no fenômeno propriamente dito. Não sem razão, a crítica da religião que evade a reivindicação interna do fenômeno ao qual dirige sua crítica termina por atestar que, na modernidade, “não foi a religião que provou ser uma ilusão, mas a teoria da religião que a tratou como tal”.¹³

A reivindicação da crítica da religião deve ser, sem dúvidas, assumida e continuada no presente. No entanto, para que esse exercício alcance algum êxito, a crítica da religião deve ser levada adiante de forma bastante distinta. A modernidade, diferentemente do que a antiga teoria da modernização e as teorias sociais da evolução anteciparam, provou ser uma época extraordinariamente produtiva em questões religiosas. Mesmo na Europa, muito embora geralmente descrita por teóricos da modernidade como um caso especial,¹⁴ podem ser facilmente identificadas, desde o século XVIII, profundas transformações e deslocamentos tanto no campo religioso quanto na semântica religiosa. Conforme é

Theologen,” in *Selbstbewußtsein individueller Freiheit: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 151–68.

11 Günther Dux, *Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Band 3 (Wiesbaden: Springer VS, 2017), 183.

12 Sobre o significado da crítica genético-radical da religião, veja Wagner, *Was ist Religion?*, 90–106. Não sem razão, Wagner denomina a crítica genético-radical de “crítica genética destrutiva da religião”.

13 Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 2004), 14.

14 Sobre a particularidade do tema da secularização na Europa, veja Hubert Knoblauch, “Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa,” *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002): 295–307; Klaus Eder, “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung,” *Berliner Journal für Soziologie* 12, no. 3 (2002): 331–344; Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), esp., 1–18.

sabido, a transformação da imagem do mundo operada pela “modernidade esclarecida”¹⁵ conduziu à dissolução das estruturas sociais tradicionais e à diferenciação social em distintos subsistemas.¹⁶ Não obstante, impulsos de modernização, como a perspectiva da história da religião europeia bem o demonstra, sempre vêm indissociavelmente acompanhados pela ressacralização e pelo reencantamento do mundo. O Esclarecimento traz consigo, por assim dizer, o Romantismo como o outro de si.¹⁷

Foi nesse contexto de complexificação das estruturas sociais tradicionais e de constante diferenciação social autopoietica que Max Weber cunhou sua famosa metáfora da “luta dos deuses [*Kampfes der Götter*]”.¹⁸ Por meio dessa metáfora, Weber tratou de nomear os conflitos oriundos dos permanentes debates sobre a autointerpretação frente às ordens e aos valores individuais da era moderna. Ao contrário do que é postulado sob a alcunha da “pós-modernidade”,¹⁹ no entanto, esse estado de coisas não mudou no tempo presente. Também hoje, quer de forma aberta ou veladamente violenta,²⁰ as mais diferentes concepções de Deus lutam permanentemente entre si por seu reconhecimento. A moderna luta dos deuses não diz respeito, entretanto, apenas às formas extremistas –

15 Sobre o vínculo entre modernidade e Esclarecimento, cf. Ernst Troeltsch, “Die Aufklärung,” in *Gesammelte Schriften. Band IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1925), 338–74; Reinhart Koselleck, “Geschichte, Historie,” in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, 647–717 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1975); Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979), 67–86, 300–348.

16 Niklas Luhmann, “Die Ausdifferenzierung der Religion,” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989), 259–357; Falk Wagner, “Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluss an Niklas Luhmann,” in *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik: Perspektiven philosophischer Theologie*, ed. Christian Danz, Jörg Dierken, and Matthias Murrmann-Kahl (Frankfurt am Main: Peter Lang/Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2005), 173–201.

17 Hartmut Lehmann, “Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa,” in *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, ed. Hartmut Lehmann (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 9–16; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur* (München: C. H. Beck, 2004), 15–18, 69–101; Friedrich Wilhelm Graf, “Der eine Gott in vielerlei Gestalt: Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Religionen,” in *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, ed. Lothar Gall and Dietmar Willoweit (München: Oldenbourg Verlag, 2011), 1–17; Magnus Schlette and Volkhard Krech, “Sakralisierung,” in *Handbuch Religionssoziologie*, ed. Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, and Markus Hero (Wiesbaden: Springer VS, 2018), 437–63.

18 Max Weber, “Wissenschaft als Beruf,” in *Max Weber Gesamtausgabe. Abt. I: Schriften und Reden*, Band 17, ed. Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 101.

19 Niklas Luhmann, “Das Moderne der modernen Gesellschaft,” in *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Opladen: Westdeutscher Verlag GmbH, 1975), 11–50.

20 Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, 96.

e já distorcidas, poderíamos adiantar – de religiosidade, mesmo que estas terminem por receber a mais elevada atenção da mídia. Pelo contrário. A luta contemporânea dos deuses também diz respeito, *ipso facto*, aos cristianismos em suas formas mais consolidadas e “tradicionais” – e não apenas em suas agressivas facetas midiáticas e mercadológicas, como se poderia erroneamente inferir. O fato é que, nas obscuridades da era moderna, somente as formas mais rígidas e autoritárias de cristianismo estão em ascensão. Frente a um mundo cada vez mais plural, tais formas oferecem aos indivíduos não apenas um código ético com claras distinções entre o “bom” e o “mau”, o “certo” e o “errado”. Para além de um claro sentido de orientação e organização moral da vida, essas formas religiosas autoritárias também oferecem ao indivíduo um denso sentido de comunitarização e segurança frente a um mundo de virtual solidão e inseguranças. Em outras palavras, elas prometem uma identidade estável, combinada com uma visão de mundo capaz de resistir à crise, àqueles que sofrem com a “jaula de aço [*stahlhartes Gehäuse*]”²¹ da racionalidade moderna.²²

Os deuses ressurretos de seus túmulos, que iniciam novamente sua eterna guerra no moderno mundo da vida, levantam a pergunta sobre qual religião e quais deuses desejamos ou não tolerar. Com a discriminação divina, a antiga distinção entre religião verdadeira e religião falsa voltou à agenda das sociedades modernas.²³ Certamente, a questão sobre a verdadeira religião não pode mais ser decidida por meio da simples referência à Bíblia inspirada (*Schriftprinzip*) ou outras fontes autoconferidas de autoridade. As condições para a formulação de um juízo de validade acerca das reivindicações de verdade da religião são, na modernidade, muito mais complexas. A crítica, como ninguém menos que Immanuel Kant demonstrou, pressupõe um padrão (*Maßstab*) de juízo por meio do qual “o conhecimento pode ser distinguido com certeza do conhecimento ilusório”.²⁴ Se o juízo de validade deseja evadir, de fato, o risco da unilateralidade de um puro e simples decisionismo, então ele deve ser acessível à argumentação racional. Evidentemente, como Kant enfatizou em seu *Religionsschrift* de 1793,²⁵ tal juízo também se aplica à religião. Não obstante, todo padrão de juízo, como os debates bicentenários

21 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus* (Wiesbaden: Springer VS, 2016), 171.

22 Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, 29.

23 Christian Danz, “Vera et falsa religio. Zum Verhältnis von Religions- und Geltungstheorie in der Religionstheologie,” in *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen*, ed. Christian Danz and Friedrich Hermanni (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 191–210.

24 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in *Werke in zehn Bänden*, Band 5 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 109–264, aqui, 263.

25 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Werke in zehn Bänden*, Band 7 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 645–879.

sobre um conceito apropriado de religião claramente demonstram, é dependente de uma perspectiva sociocultural específica. Aspectos normativos são sempre e incorporados no entendimento da religião, de modo que toda pretensa “neutralidade” nas análises do fenômeno religioso não passa de ingenuidade metodológica. Como a história do estudo acadêmico da religião demonstra, não apenas filósofos da religião e teólogos, mas também cientistas da religião emitem – sempre e invariavelmente – juízos de valor sobre o fenômeno religioso em questão.²⁶

A partir dessas considerações sobre a inevitabilidade do padrão de juízo para a crítica da religião e o problema de sua aquisição, os contornos fundamentais da presente reflexão já podem ser percebidos. Nossa intenção é a de refletir sobre a pergunta acerca da contribuição que a teologia pode dar, enquanto uma ciência de orientação, para os debates sobre a confessionalidade em um contexto de crescente pluralismo religioso. Em primeiro lugar, a presente reflexão se ocupará com o conceito de religião e seus pressupostos normativos. Em seguida, a pergunta pelo potencial crítico da religião e pelo entendimento da teologia como ciência crítica da religião deverá ser abordada.

1. A religião entre a perspectiva interna e externa

A tarefa da crítica da religião transformou-se no presente. As transformações no campo religioso da modernidade e o retorno de deuses altamente distintos que irrompem no mercado do pluralismo religioso global²⁷ levantam a pergunta sobre quais formas de religião e quais deuses desejamos ou não tolerar. Se o padrão do juízo para uma crítica da religião não deve ser extraído de uma base externa à religião, então a pergunta pelo conceito de religião se torna imperativa. O que é religião e o que a torna distinta de outras formas culturais? Teólogos e cientistas da religião vêm debatendo sobre essa questão por mais de dois séculos e ainda não há um fim em vista para os debates sobre um conceito analiticamente substantivo de religião.²⁸ A proposta feita nos anos recentes, a saber, a de

26 Oliver Freiberger, “Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie,” in *Die Identität der Religionswissenschaft*, ed. Gerhard Löhr (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000), 97–121.

27 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1990), 138; Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man* (Gütersloh: Bertelsmann Foundation, 1995).

28 Para uma perspectiva geral sobre os debates sobre o conceito de religião, veja Wagner, *Was ist Religion?*, 19–163; Ernst Feil, *Religio. Band I. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Ernst Feil, *Religio. Band II. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); Ernst Feil, *Religio. Band III. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen*

renunciar por completo o conceito de religião uma vez que ele é incapaz de provar que sua gênese não é derivada de uma cultura religiosa determinada e de seus debates sobre a autocompreensão,²⁹ não constitui uma opção viável. De fato, o conceito de religião é oriundo dos debates sobre a autocompreensão da subjetividade reflexiva do cristianismo protestante do século XIX e é, portanto, uma construção da reflexão acadêmica moderna.³⁰ Não obstante, o conceito de religião é indispensável para a estruturação do campo religioso. Sem um conceito de religião, nem a separação nem a combinação, nem aquilo que é comum nem aquilo que é distinto, podem ser determinados. Nesse sentido, um conceito geral, a despeito de todas as críticas contra ele bem como contra seu suposto essencialismo, é sempre necessário. Contudo, e esse parece ser o *punctum saliens* dos debates sobre um conceito apropriado de religião, sempre somente há universalidade a partir da perspectiva do particular. Assim como a todos os conceitos gerais, a relação de codependência mútua entre universalidade e particularidade também se aplica ao conceito de religião. “Todas as tentativas”, afirma Niklas Luhmann em sua postumamente publicada obra de sociologia da religião “*Die Religion der Gesellschaft*”,

de determinar a “essência” da religião “objetivamente” (mesmo que fenomenologicamente) podem ser consideradas como tentativas fracassadas. Em todo o caso, tais tentativas têm sido profundamente desencorajadas por meio de longos debates. Não é difícil descobrir que definições de religião estão sempre comprometidas com um ponto de vista religioso, isto é, representam sua própria religião, embora existam outras. Esta experiência pode motivar um modo diferente de formulação do problema. Em vez de se levantar a pergunta sobre a “essência” da religião (no singular), pode-se também perguntar como a religião descreve a religião. Desta forma, pode-se ainda utilizar um

18. *Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001); Ernst Feil, *Religio. Band IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012); Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); Ulrich Barth, “Was ist Religion?” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, no. 4 (1996): 538–60; Ulrich Barth, *Religion in der Moderne* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); Robert A. Segal, “Theories of Religion,” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London/New York: Routledge, 2010), 75–92.

29 Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54. Para a discussão do problema apresentado por Asad, veja o estudo de Martin Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen* (München: Verlag C. H. Beck, 2007), 17–42, esp., 25–36.

30 Cf. Falk Wagner, “Religion II: Systematisch-theologisch,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 7: R–S (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), cols. 522–45, esp., 542.

conceito universal que é válido para todas as religiões, a saber, a “autodescrição”.³¹

Todo aquele que escreve sobre religião a analisa, e sempre assim o faz a partir de um ponto de vista particular, que é em si mesmo determinado por uma cultura religiosa que se tornou histórica. Mesmo a muito alardeada neutralidade da ciência da religião não está excluída desse estado de coisas.³² Aqui, o frequentemente observado “paradoxo da neutralidade” entra em cena: o ponto de vista da neutralidade é, em si mesmo, um ponto de vista e só pode ser descrito como “neutro” em relação a outros pontos de vista.³³ Assim, também a ciência da religião somente pode observar o fenômeno religioso e, portanto, construir distinções categoriais, a partir de um lugar determinado. Isso implica afirmar que todas as distinções construídas pela ciência da religião não são mais isentas ou objetivas por possuírem maior neutralidade. Pelo contrário. Na medida em que derivam suas distinções categoriais de um contexto religioso-cultural bastante específico, a ciência da religião é tão ou mais comprometida que a filosofia da religião e a teologia precisamente por não conduzir à reflexão crítico-científica pressupostos que se encontram ingenuamente velados.

Sobre a base da indicada superposição das perspectivas já presentes nas descrições do fenômeno da religião, cada conceito de religião é também obviamente já mais que uma simples “autodescrição”. Em todo entendimento do conceito de religião, como as reflexões metodológicas clássicas sobre a objetividade do conhecimento das ciências sociais tal como desenvolvidas por Max Weber, Georg Simmel e Ernst Troeltsch

31 Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. André Kieserling (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000), 320.

32 Kurt Rudolph, “Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik,” in *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, ed. Gritt Klinkhammer, Tobias Frick, and Steffen Rink (Marburg: Diagonal Verlag, 1997), 67–76; Russell T. McCutcheon, “Critics Not Caretakers: The Scholar of Religion as Public Intellectual,” in *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, ed. Tim Jensen and Mikael Rothstein (Kopenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000), 167–81; Johann Figl, “Einleitung. Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff,” in *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, ed. Johann Figl (Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 18–80. Para Figl, há um amplo consenso na ciência da religião emergente de que ela, a ciência da religião, não é normativa; em contraste, “a filosofia da religião (assim como a teologia) é uma ciência normativa, enquanto a ciência da religião representa um ponto de vista empírico”. Sobre esse ponto, cf. Figl, “Einleitung. Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff,” 38. Contra a defesa da “neutralidade” no estudo acadêmico da religião, veja Jens Schlieter, “Religion, Religionswissenschaft und Normativität,” in *Religionswissenschaft*, ed. Michael Stausberg (Berlin/Boston: de Gruyter, 2012), 227–40, esp., 234–238.

33 Schlieter, “Religion, Religionswissenschaft und Normativität,” 237.

claramente demonstram,³⁴ convicções normativas já sempre se encontram presentes. De um ponto de vista metodológico, esse dilema na definição do conceito de religião somente pode ser construtivamente respondido de um modo tal que a própria contingência da perspectiva individual, isto é, o comprometimento histórico invariavelmente presente em cada posição individual determinada, seja trazido à reflexão. Por meio de tal procedimento reflexivo, a contingência da própria posição individual é elevada à consciência. As sobreposições das distintas dimensões no conceito de religião devem, para esse propósito, ser metodicamente diferenciadas. A fim de assumir a conceitualidade clássica, uma descrição da essência da religião não pode ser unicamente dependente, portanto, da perspectiva interna de uma religião determinada e de sua autodescrição teológica. A autotematização de uma religião e sua existência histórica transcende toda perspectiva interna pura e simples. Assim, a dimensão particular e universal do conceito de religião, isto é, a relação indissociável entre a autodescrição interna e a normatividade externa, por mais que possam ser metodicamente diferenciadas, devem permanecer em uma inalienável relação de reciprocidade.³⁵ À parte desta relação de inescapável indissociabilidade entre universalidade e particularidade, um conceito geral e essencial de religião não pode jamais ser construído. Evidentemente, no entanto, definir a essência da religião, como bem viu Troeltsch, significa moldá-la uma vez mais.³⁶

Essa distinção metodológica também se reflete na forma do relacionamento entre teologia, filosofia da religião e ciência da religião.³⁷ Aqui, também o conceito de religião pode ser metodologicamente descrito como um “conceito fronteira” (*Grenzbegriff*) em que

34 Georg Simmel, “Zur Soziologie der Religion,” *Neue Deutsche Rundschau* 9 (1898): 11–123; Georg Simmel, *Die Religion* (Frankfurt am Main: Literarische Anstalt Rütten & Loening, 1906); Max Weber, “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis,” in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1922), 146–214; Ernst Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’” in *Gesammelte Schriften. Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 386–451; Ernst Troeltsch, “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft,” in *Gesammelte Schriften. Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1913), 452–99. Sobre a atualidade das perspectivas de Troeltsch, Simmel e Weber, veja Volkhard Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 23–37.

35 Christian Danz, *Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2008), 102–9; Jörg Dierken, “Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie: Grenzen und Übergänge,” in *Ganzheit und Kontrafaktizität. Religion in der Sphäre des Sozialen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 55–78.

36 Troeltsch, “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’”, 431: “A determinação da essência é a formação da essência. É uma elaboração da ideia essencial do cristianismo a partir da história, de modo que essa brilhe para o futuro e, ao mesmo tempo, seja uma sinopse viva do mundo presente e futuro sob essa luz. A respectiva determinação da essência é a respectiva reformulação histórica do cristianismo”.

37 Dierken, “Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie,” 55–78.

perspectivas altamente distintas se sobrepõem.³⁸ Toda descrição do conceito de religião é dependente de um ponto de vista histórico e concreto determinado, e deve incluir autodescrições e perspectivas oriundas do ponto de vista interno de uma religião que se tornam disponíveis, todavia, somente como interpretação.³⁹ Do ponto de vista metodológico-científico, não há nada que sugira, portanto, que uma descrição filosófica, sociológica, etnológica, fenomenológica ou científico-religiosa da religião seja mais apropriada que uma descrição teológica ou que somente esta já possua parâmetros analíticos preconcebidos de autointerpretação em contraposição àquelas perspectivas científicas que se pretendem neutras. Antes o contrário: o corolário da análise apresentada até aqui sugere, antes, que a autodescrição teológica, na medida em que permite ser reflexivamente controlada por um padrão de juízo externo à particularidade de sua autodeterminação, revela ser mais compreensiva e, portanto, mais adequada para a determinação do conceito de religião que aquelas análises pretensamente neutras e puramente descritivas que insistem em adotar uma metodologia explicitamente unilateral.⁴⁰

Quais as consequências de tais considerações metodológicas para o entendimento e a crítica da religião? Em primeiro lugar, deve-se compreender que a religião somente se torna acessível à construção teórica quando considerada a partir da perspectiva do observador. Essa construção, no entanto, precisa ser levada a cabo sob o prisma de um padrão de juízo externo às autodescrições religiosas. No que se segue, as características

38 Jörg Dierken, “Religion als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin,” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001): 253–64, esp., 254; Jörg Dierken, “Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs,” *Kerygma und Dogma* 49 (2003): 180–209.

39 Cf. Paul Tillich, “Religionsphilosophie,” in *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*, ed. John Clayton, 117–70, *Main Works/Hauptwerke*, Band 4: *Religionsphilosophische Schriften* (Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1987), 120: “Toda teologia depende do conceito pressuposto da essência da religião, e toda filosofia da religião do conceito normativo de religião, e ambas da compreensão do material histórico-espiritual”.

40 Kurt Rudolph, “Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik,” 68. Evidentemente, uma posição escandalosa que parte da premissa que “teólogos são especialistas religiosos – cientistas da religião são especialistas em religião”, tal como sustentada por Hans-Jürgen Greschat, “Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?” *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980): 259–67, aqui, 259, não resiste, igualmente, à crítica dos pressupostos velados que também guiam as distinções categoriais de uma ciência da religião que, em nome da “neutralidade” e da “objetividade científica”, exorciza a teologia de seu campo de diálogo enquanto uma criptociência. Contra a posição de Greschat, cf. Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 34–44, esp., 44: “Por outro lado, a ciência da religião faria bem em dialogar com a teologia, pois esta última abordou, no nível da reflexão, com enorme amplitude e profundidade, as questões que formam o contexto cultural e religioso do cientista da religião que atua nessa área”. Ainda sobre esse tema, cf. Dierken, “Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie,” 55–78.

básicas de um conceito de religião, tal como este emerge da perspectiva do protestantismo moderno – ou, mais especificamente, do neoprottestantismo –, serão brevemente esboçadas.

2. Religião como autoapreensão reflexiva e interpretação da realidade

Em continuidade com o desenvolvimento teológico do século XIX, a teologia protestante do século XX, que somente pode ser sinalizada aqui,⁴¹ deu prosseguimento à dissolução da religião não apenas ao se recusar a determiná-la como uma entre outras funções transcendentais do espírito, mas também, e especialmente, ao transferi-la progressivamente para a reflexividade interna da autorrelação. A religião passa a ser entendida, dessa forma, como um evento sujeito à atualização que irrompe de forma inderivável na história. Esse é o verdadeiro significado da substituição do conceito de religião pelo conceito de revelação de Deus como base metodológica para a construção da teologia científica no século XX.⁴² A transcendência de Deus aponta para a inderivabilidade da autoapreensão do eu a partir de pressuposições antropológicas ou culturais, e o conceito de revelação serve à autodescrição teológica do saber sobre a inderivabilidade do evento da reflexividade na autorrelação.

Um conceito de religião adequado somente pode ser alcançado na medida em que for dependente das performances religiosas. De outra forma, o risco de se imputar ao teórico da religião a tarefa crítica de decidir sobre o aparecimento ou não da religião na sociedade jamais poderia ser evitado. A fim de evadir esse dilema e incluir a perspectiva do participante na determinação do conceito de religião, entende-se aqui por religião um ato de autorreflexividade da subjetividade individual que irrompe a partir das performances religiosas de uma determinada comunidade de fé e de seu sistema de comunicação simbólica. A religião é, em outras palavras, uma interpretação da realidade e da vida situacionalmente relacionada e sujeita à atualização.⁴³ Sendo inteiramente

41 Cf., por exemplo, Hermann Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1992).

42 Christian Danz, *Systematische Theologie* (Tübingen: UTB Basics/Narr Francke Attempto Verlag, 2016), 143.

43 Christian Danz, “Kontingenzerfahrung, Religion und die christliche Sicht anderer Religionen: Systematisch-theologische Überlegungen im Kontext religiöser Pluralität,” in *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, ed. Helmut Weiß, Karl Federschmidt, and Klaus Temme (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010), 17–28, esp., 21–23; veja também o cuidadoso estudo de Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005), 9–30, 142–184.

dependente da comunidade de fé, a religião somente irrompe por meio das performances religiosas. Na autoapresentação reflexiva do ato de fé, a religião se atualiza e confere sentido aos símbolos por meio dos quais ela se autocomunica e nos quais vive. A religião não é, portanto, aquilo que já sempre foi e é encontrado, mas ela irrompe apenas na atualização religiosa.⁴⁴ Tal determinação da religião elucida, em primeiro lugar, que há uma perspectiva interna e uma perspectiva externa da religião e que ambas as perspectivas não são congruentes. Além disso, essa determinação do conceito de religião evita as suposições epistemologicamente problemáticas de conteúdos religiosos determinados que devem ser pressupostos como um alegado ponto de referência necessário para a emergência da religião. Mantem-se o acento, aqui, na autorreferencialidade. Conteúdos religiosos determinados emergem apenas no evento da religião. Por esse motivo, eles não constituem um conjunto de dados que podem ser considerados, sob nenhuma hipótese, como independentes da performance religiosa. Antes, eles são autodescrições desse processo de autoapreensão do ser humano na autorrelação.⁴⁵ A autoapreensão do eu apresenta a si mesma nos próprios conteúdos religiosos e esclarece sua própria estrutura constitutiva através de suas autodescrições sobre esse mesmo evento de autotransparência.

A religião emerge apenas em sua atualização e ela é, ao mesmo tempo, a expressão dessa atualização. Em outras palavras, a religião é uma descrição reflexiva do evento contingente da autotransparência subjetiva no ato da fé, isto é, ela descreve a dialética constitutiva da fé e é, ao mesmo tempo, uma expressão para a reflexividade da subjetividade religiosa.⁴⁶ Sobre a base dessa interpretação do conceito de religião, a

44 Danz, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, 110–23; Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 87–125.

45 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989). Para uma interpretação da posição da religião na cultura moderna secular em conexão com o clássico estudo de Taylor, veja Christian Danz, “Religion im Zeitalter der Säkularisierung. Überlegungen zur Religion in der modernen Kultur im Anschluss an Charles Taylor,” in *Kommunitarismus und Religion*, ed. Michael Kühnlein (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 251–62; Folkart Wittekind, “Persistenz, Transformation und Pluralisierung. Zur Rolle der Religion in Taylors Sozial- und Kulturphilosophie,” in *Kommunitarismus und Religion*, ed. Michael Kühnlein (Berlin: Akademie Verlag, 2010), 263–86.

46 Essa compreensão da religião como uma autodescrição do evento contingente da autotransparência subjetiva na performance da fé se encontra no cerne do conceito de religião desenvolvido por Tillich – ainda que contra esse conceito pese, caudatário que é das reflexões protestantes do século XIX, o problema da determinação de sua necessidade transcendental. Sobre esse ponto, cf. Christian Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich* (Berlin/New York: de Gruyter, 2000), 312–52; Martin Fritz, *Menschsein als Frage: Paul Tillichs Weg zur anthropologischen Fundierung der Theologie. Tillich Research*, Band 16 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2026). Por outro lado, já se demonstrou que a teologia dialética deve ser compreendida como uma tentativa de conceber a dogmática como uma hermenêutica da religião e uma interpretação religiosa da realidade. Aqui, veja, por exemplo, Dietrich Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie*

representação religiosa de Deus não constitui um *fato* que se poderia, de alguma forma, reconhecer, e cuja existência poderia – contra todos os limites impostos pela filosofia kantiana – ser provada ou negada. Fora da fé, encontra-se apenas o “Diabo”.⁴⁷ A representação religiosa de Deus emerge apenas no evento em que o eu se torna reflexivamente compreensível para si em sua estrutura ou dimensão de profundidade e é, ela mesma, a autoapresentação desse evento. A fé, enquanto o evento inderivável do tornar-se compreensível para si do homem em sua reflexividade e historicidade internas, apresenta a si mesma na própria representação de Deus. A transcendência e a incondicionalidade de Deus simbolizam⁴⁸ a inderivabilidade do tornar-se compreensível para si do homem. A estranheza e alteridade de Deus é expressão do afastamento do sujeito de sua própria constituição.⁴⁹ A fé em Deus é, assim, a forma religiosa a partir da qual o eu descreve e articula a interpretação do evento inderivável de sua autoapreensão. Por esse motivo, a fé no cristianismo torna indissociáveis o relacionamento de Deus e o conhecimento de Deus do autoconhecimento do homem.⁵⁰ É somente a partir do evento em que o espírito se torna transparente para si que a representação de Deus se torna possível. Na autoapreensão inderivável de sua profundidade por meio da atualização das performances religiosas, o espírito simboliza sua incondicionalidade em símbolos historicamente situados por meio de formas culturalmente condicionadas. A religião é, nesse sentido, portanto, a forma mais profunda de autointerpretação da subjetividade individual em sua reflexividade e historicidade interna.

Se, contudo, o conhecimento de Deus é, ao mesmo tempo, autoconhecimento, então a dialética do autoconhecimento humano deve encontrar expressão nas próprias

als Hermeneutik der Religion, 219–382; Folkart Wittekind, “Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie,” in *Kritik der Religion: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, ed. Ingolf U. Dalferth and Hans-Peter Großhans (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 219–42.

47 Friedrich Gogarten, *Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 140: “Pois, sem fé, Deus perde sua justiça, sua honra, seu poder, etc., e onde não há fé, nada resta de sua majestade e divindade”.

48 Sobre o conceito de símbolo como instância de apresentação da autotransparência do espírito na dinâmica de sua autorrelacionalidade interna na teologia de Tillich, cf. Fábio Henrique de Abreu, “Símbolo como linguagem da religião. Fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich,” in *Paul Tillich e a linguagem da religião*, ed. Elton Sadao Tada and Vitor Chaves de Souza (Santo André: Kapenke, 2018), 365–582; Fábio Henrique Abreu, “Religião como sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da teoria dos símbolos de Paul Tillich,” *Revista Eletrônica Correlatio* 18, no. 1 (2019): 5–40.

49 Christian Danz, *Einführung in die evangelische Dogmatik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 111–14.

50 Joachim Ringleben, “Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung,” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32 (1990): 125–33.

representações de Deus. De outra forma, a representação de Deus não poderia constituir qualquer autodescrição da autoapreensão e do vir-a-ser do homem. A vida humana, em suas alturas e profundidades, seus altos e baixos, experiências de felicidade, alegria, prazer, contingência, sofrimento e culpa, permaneceria externa à representação de Deus. Em uma teoria sistemática da religião rigorosamente desenvolvida, entretanto, tais aspectos devem ser incluídos nas representações religiosas de Deus. Também por isso, a tradição religiosa do protestantismo sempre procurou desenvolver as representações de Deus na antinomia entre juízo e graça, lei e evangelho.⁵¹ O autoconhecimento do homem em relação à contingência e ambivalência de sua própria autointerpretação forma um lado do evento da autoapreensão de si. A construção de uma nova e mais profunda autointerpretação de si, que leve em consideração a consciência da contingência da própria autoimagem individual na nova autoapreensão, forma o outro lado desse evento. Nas representações de Deus, o indivíduo simboliza os momentos de construção assim como a contingência e inderivabilidade presentes no processo de construção de uma nova, mais profunda autoapreensão de si.⁵²

A religião, enquanto um evento sujeito à atualização que irrompe de forma inderivável na história, é, portanto, um modo de interpretação da realidade sob o horizonte do incondicionado a partir da perspectiva do finito. Isso significa que a religião deve ser compreendida como um evento contingente de reflexividade que se realiza sempre no interior das condições históricas concretas da existência humana. Nela, a vida humana esclarece para si mesma sua própria contingência e finitude. A experiência religiosa emerge, assim, como um movimento reflexivo por meio do qual a existência finita toma consciência de sua dependência radical, sem jamais dissolver a tensão entre o condicionado e o incondicionado. Precisamente no desdobramento de tal processo de reflexão sobre a finitude, aquilo que foi chamado de “razão da religião” pode ser

51 Bernhard Lohse, “Gesetz und Gnade – ‘Gesetz und Evangelium’. Die reformatorische Neuformulierung eines Themas der patristischen Theologie,” in *Verbindliches Zeugnis. Band III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, ed. Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider (Freiburg/Göttingen: Verlag Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 138–60; Ulrich Kühn, “Gesetz und Evangelium als hermeneutische Kategorie der Schriftauslegung,” in *Verbindliches Zeugnis. Band III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, ed. Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider (Freiburg/Göttingen: Verlag Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 161–80; Hans Helmut Eßer, “Gesetz und Evangelium aus der Sicht der reformierten Tradition,” in *Verbindliches Zeugnis. Band III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, ed. Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider (Freiburg/Göttingen: Verlag Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 181–90.

52 Para essa construção do conceito de religião a partir do programa de Paul Tillich, cf. Fábio Henrique Abreu, “‘Directedness Towards the Unconditioned.’ On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture,” in *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte*, ed. Christian Danz and Werner Schüßler (Berlin/Boston: de Gruyter, 2022), 31–60.

compreendido. A razão da religião, nesse sentido, claramente não tem nada a ver com a metafísica especulativa pós-kantiana.⁵³ A questão que se impõe agora diz respeito, portanto, à tarefa de encontrar quais potenciais críticos estão interrelacionados com essa compreensão performativa de religião. Trata-se, em última instância, de investigar em que medida a autorreflexão religiosa da finitude pode converter-se também em instância crítica frente às formas de absolutização produzidas pela própria cultura moderna.

3. Teologia como *Religionskritik* – ou, sobre o potencial crítico da teologia enquanto disciplina acadêmica e confessional

Determinar a função da teologia como crítica da religião pode parecer uma tentativa extravagante que, em última análise, não representa mais que uma *contradictio in adjecto*. À primeira vista, a teologia não pode ser crítica do “objeto” que busca fundamentar sem o risco de destruir a si mesma. Ao longo da história do pensamento cristão, foi-se inferido, com bastante frequência, que a teologia deve servir à fundamentação e à defesa da religião. Não obstante, a crítica da religião sempre foi um tema da teologia. Com efeito, a crítica da religião operou na história da teologia como uma crítica de outras confissões e religiões ao mesmo tempo que se vinculou intimamente à apologia da própria confissão e de sua reivindicação de verdade absoluta. A teologia da era pós-reformatória e confessional desenvolveu sua própria disciplina acadêmica para cumprir essa tarefa, a saber, a assim chamada *Polemik*.⁵⁴ Esta se tornou responsável pela refutação, sobre a base da autoconferida autoridade das Escrituras e da tradição, de doutrinas confessionais antagônicas e pela reafirmação de sua própria posição doutrinal. No período confessional consequente ao movimento reformatório, as consequências da crítica teológica da religião, em sua sistemática – porém, nociva – combinação entre polêmica e apologética, são bastante conhecidas. Elas conduziram às fúrias e disputas das superstições contra as quais David Hume dirigiu, em seu refúgio calmo, embora obscuro,

53 Sobre a disputa em torno à filosofia especulativa da religião, veja o estudo de Walter Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986), 361–436.

54 Harry Mathias Albrecht, “Polemik II. Fundamentaltheologisch,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 6: N–Q (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), cols. 1439–41; Paul Tschackert, “Polemik,” in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Band 15 (Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1904), 508–13. Sobre a *Polemik* como tema da *Kontroverstheologie*, veja Ulrich Köpf, “Polemik,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 4: I–K, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), cols. 1651–53.

as supracitadas sentenças finais de sua investigação sobre a história natural da religião. Para Hume, parecia claro que, frente ao embate das superstições, o rigor da análise crítica parecia mais salutar que a sanguinolenta guerra em nome dos deuses.

Sob o espírito da *Aufklärung*, a teologia protestante do século XX também compreendeu a si mesma como uma crítica da religião e incluiu o próprio cristianismo em sua crítica.⁵⁵ No parágrafo 17 de sua *Kirchliche Dogmatik*, Karl Barth levou a cabo tal programa de crítica teológica da religião.⁵⁶ Obviamente, pode-se entender a crítica teológico-revelatória da religião como uma expressão do assim-chamado “caráter absoluto do cristianismo”,⁵⁷ por meio do qual a revelação de Deus em Jesus Cristo opõe-se à religião humana, incluindo, evidentemente, o conceito neoprotestante de religião.⁵⁸ A recepção do pensamento de Barth no século XX foi amplamente determinada por esse tipo de interpretação apressada, que termina por seguir – não raro, sobre a base de um preconceito irrefletido – as próprias estilizações literárias empregadas por Barth no desenvolvimento de seu sistema teológico. Em contraposição a esse tipo de interpretação, a teologia da revelação de Barth também pode ser reconstruída no sentido estrito do entendimento da religião enquanto um evento sujeito à atualização por meio das performances religiosas tal como apresentado nas páginas precedentes e, desta forma, como uma resposta aos problemas metodológicos oriundos de uma descrição e uma crítica apropriadas da religião. A revelação de Deus é a descrição lógico-reflexiva do ato

55 Sobre a interconexão entre a fundamentação da religião e a crítica da religião, cf. Hans-Walter Schütte, “Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie der Religion,” in *Zur Theorie der Religion*, ed. Norbert Schiffers and Hans-Walter Schütte (Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1973), 95–135; Wagner, *Was ist Religion?*, 555–89.

56 Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Erster Band: *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*. Zweiter Halbband (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag Zürich [EVZ], 1960), 304–97, § 17 (*Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion*). De modo evidente, também o paradoxo intrínseco ao conceito de religião de Tillich deve ser interpretado sob o prisma desta mesma constelação. Sobre esse ponto, veja, por exemplo, Paul Tillich, “Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922),” in *Main Works/Hauptwerke. Band 4. Religionsphilosophische Schriften*, ed. John Powell Clayton (Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1987), 73–90. Sobre o conceito de religião de Tillich, cf. Abreu, “Directedness Towards the Unconditioned,” 31–60.

57 Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912): Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, ed. Trutz Rendtorff and Stefan Pautler (Berlin/New York: de Gruyter, 1998), 112–244. Sobre a relação entre Barth e Troeltsch, cf. Wilfried Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch* (München: Kaiser, 1976).

58 Sobre o conceito troeltschiano de “neoprotetantismo”, veja Hans-Jürgen Birkner, “Über den Begriff des Neuprotetantismus,” in *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums: Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag*, ed. Hans-Jürgen Birkner and Dietrich Rössler (Berlin: de Gruyter, 1968), 1–15; Trutz Rendtorff, “Reflexiver Protestantismus: Die Gleichzeitigkeit von ‘Altprotestantismus’ und ‘Neuprotetantismus’ als Problemstellung der Theologie,” in *Das protestantische Prinzip: Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, ed. Arnulf von Scheliha and Matthias Schröder (Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1998), 317–30.

da fé a partir da perspectiva da atualização desse ato. Nesse sentido, o programa teológico que Barth desenvolve tem por finalidade esclarecer, de uma forma estritamente sistemática, a questão sobre o modo como o evento do tornar-se compreensível para si do homem ocorre na própria atualização desse ato de autoapreensão e na descrição da estrutura interna desse ato. Para Barth, a religião é uma descrição reflexiva do evento contingente da autotransparência subjetiva no ato da fé. Ela descreve a dialética constitutiva da fé ao mesmo tempo em que é uma expressão para a reflexividade da subjetividade religiosa.⁵⁹

A crítica da religião já pressupõe uma compreensão normativa de religião. Conforme brevemente indicado acima, um conceito adequado de religião somente pode ser alcançado, entretanto, na medida em que a perspectiva do participante for incluída e a religião for estritamente compreendida como um evento dependente de sua atualização. A religião é aquele evento inderivável de autotransparência no qual a vida humana se torna compreensível em sua finitude e contingência. Os conteúdos religiosos, incluindo todas as representações de Deus, são as formas de autodescrição por meio das quais a própria vida finita, que se tornou transparente para si, descreve e comunica a si mesma. A religião é, portanto, um modo elementar de reflexão sobre a finitude da vida no horizonte do incondicionado. Nela, o próprio homem se torna, ele mesmo, e enquanto liberdade finita na determinidade de suas referências socioculturais, tema da reflexão religiosa. Um conceito normativo de religião, que pode servir como padrão de juízo para a crítica dos deuses, se encontra decidido, portanto, nesse entendimento da religião.

Em seu tratado *De libertate christiana*, de 1520, Martinho Lutero uniu a concepção de liberdade com o relacionamento entre o indivíduo e Deus, que constitui o núcleo da fé.⁶⁰ No relacionamento estabelecido entre homem e Deus na performance da fé, o espírito apreende a si mesmo como liberdade finita precisamente porque ele é distinto de Deus. A incondicionalidade e infinitude da concepção religiosa de Deus postulada na performance da fé traz consigo, ao mesmo tempo, o autoesclarecimento sobre a condição de condicionalidade e finitude na autoapreensão de si. Não obstante, Lutero acentuou a realização da liberdade cristã na fé a partir do exultante serviço ao próximo de forma tão

59 Veja, nessa conexão, Folkart Wittekind, *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916)* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Wittekind, “Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft, 219–242.

60 Martinho Lutero, “Tratado sobre a liberdade cristã,” in *Obras selecionadas. Volume 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520*, 2. ed. (São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000), 435–60. Sobre esse ponto, veja Dietrich Korsch, “Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther,” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 40 (1998): 139–56.

titânica que pouco dessa liberdade restou para a autoapreensão das condições constitutivas da subjetividade individual e para a dimensão de realização histórica da liberdade finita no mundo da vida. Nesse sentido, o entendimento de liberdade esposado por Lutero deve ser corrigido, aqui, por meio tanto do contexto do entendimento de Kant do conceito de autonomia, quanto de seu aprofundamento posterior, isto é, a partir dos sistemas de liberdade desenvolvidos por Fichte, Schelling e Hegel. Somente dessa forma a concepção religiosa de liberdade de Lutero pode se tornar capaz de operar como um conceito normativo de religião que seja compatível com a autocompreensão do homem moderno.⁶¹

Através da autodistinação de Deus na performance da fé, a liberdade humana apreende a si mesma como liberdade finita. Conforme visto, o conhecimento de Deus e o autoconhecimento do homem são, no cristianismo, indissociáveis. Por esse motivo, a liberdade finita somente pode se realizar através do reconhecimento das distinções. De outra forma, ela se anula enquanto liberdade finita. Pois, algo somente pode ser determinado na medida em que se relaciona ao mesmo tempo com algo que é outro e deste se distingue. Portanto, a alteridade não pode ser excluída da liberdade finita em sua realização. No processo de autodeterminação daquilo que é individual, próprio, a alteridade já se encontra reivindicada como algo outro. A liberdade finita descoberta no relacionamento com Deus que constitui o núcleo da fé realiza a si mesma como liberdade finita somente no reconhecimento das relações recíprocas. Apenas dessa forma, isto é, numa relação de distinção de Deus, pode a liberdade finita corresponder à sua autoapreensão.⁶² Assim, um padrão de juízo da crítica da religião é alcançado. Ele jaz no conceito de liberdade finita que se realiza no reconhecimento das relações recíprocas. Nesse sentido, todas as formas de religião que recusam tal reconhecimento recíproco não apenas são sujeitas à crítica, como também não podem ser toleradas. Deuses que legitimam a renúncia da alteridade e propagam, como forma de evasão e redenção da jaula de aço da racionalidade moderna, um contramundo patriarcal em que nenhum entendimento individual de liberdade alcança formação devem ser prontamente discriminados. O padrão de juízo sugerido para a discriminação dos deuses é, por certo, oriundo de uma cultura religiosa particular, a saber, aquela do protestantismo moderno.

61 Para uma interpretação do problema da necessidade de correção e atualização do conceito luterano de liberdade a partir dos influxos da filosofia transcendental de Kant e do Idealismo Alemão, cf. Jörg Dierken, “Freiheit als religiöse Leitkategorie. Protestantische Denkformen zwischen Luther und Kant,” in *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, ed. Jörg Dierken and Arnulf von Scheliha (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 119–44.

62 Christian Danz, *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2005), 208–15.

Em que se pese a particularidade de sua origem, entretanto, o padrão de juízo para a crítica da religião e a conseqüente tarefa de discriminação dos deuses aqui proposto é, evidentemente, acessível à discussão racional. A tarefa crítica de discriminação dos deuses somente é legítima na medida em que o padrão de juízo utilizado for elucidado e aberto ao livre-exame do escrutínio público.⁶³

David Hume, como uma tentativa de evadir a luta dos deuses da modernidade, recomendou a fuga para as regiões calmas, embora obscuras, da filosofia. A história do desdobramento da modernidade, no entanto, desencantou uma vez mais esse entendimento de filosofia e de razão (*Vernunft*) e o desmascarou como não mais que uma manifestação particular, histórica, da autointerpretação contingente do homem no mundo. Essa historicização não implica, contudo, uma renúncia da argumentação racional ou de uma crítica normativa às manifestações religiosas. Sob as condições do presente, a tarefa da crítica rigorosa da religião é reivindicada mais do que nunca pelas disciplinas científico-analíticas do fenômeno religioso – ou, ao menos por aquelas disciplinas que ainda entendem que a religião constitui um tema que deve ser estudado a partir de si mesmo. Não obstante, a crítica da religião somente poderá contribuir para um tratamento construtivo da pluralidade religiosa se a perspectiva do participante for incluída e a religião for estritamente compreendida como um evento sujeito à inderivabilidade de sua atualização. Isso implica afirmar que a teologia, aqui compreendida como uma ciência confessional e crítica da religião, somente será capaz de exercer sua tarefa na medida em que ousar perguntar como a religião descreve a si mesma, isto é, na medida em que se voltar para uma determinação da religião enquanto “sistema de comunicação”.⁶⁴ Uma tal determinação da religião possui o mérito de se voltar para aquilo que jaz no núcleo das performances religiosas e de sua forma particular de comunicação, a saber, as autodescrições simbólicas que irrompem *em meio* ao evento da autoapreensão do ser humano na transparência de sua autorrelação.⁶⁵

No contexto da luta dos deuses dos debates sobre a autointerpretação frente às ordens e aos valores individuais da era moderna e da pluralidade religiosa, a teologia enfrenta não apenas o desafio da alteridade religiosa, mas também a possibilidade de que

63 Cf. Dierken, “Kritik der Religion,” 69–90

64 Niklas Luhmann, “Vom Sinn religiöser Kommunikation,” in *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann*, ed. Karl Gabriel, Alois Herlth, and Klaus Peter Strohmeier (Freiburg: Verlag Herder, 1997), 163–74.

65 Folkart Wittekind, “Zwischen Religion und Gott. Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Begründung einer protestantischen dogmatischen Theologie,” in *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*, ed. Herta Nagl-Docekal and Friedrich Wolfram (Berlin: Parerga Verlag, 2008), 351–84.

mais e mais pessoas se tornem indiferentes a quaisquer culturas de fé entendidas enquanto tais. O ateísmo também constitui uma possibilidade legítima de autodeterminação e não pode ser, de antemão, apressadamente julgado como pura e simples alienação de sua própria dimensão de profundidade. Em que se pesem esses fatores contingentes, no entanto, “o sistema religioso como um todo”, como formulou Niklas Luhmann, “deve ser capaz de aceitar a diferença entre crentes, crentes de outra fé e não-crentes, e precisamente por meio desta diferença, a partir do outro, alcançar possibilidades para o fortalecimento da fé”.⁶⁶ Para tanto, o conceito de liberdade finita emerge como padrão de juízo último para a crítica dos deuses e dos fenômenos religiosos que devem ou não ser tolerados e é, ele mesmo, o ponto de partida teórico primeiro para a tarefa permanente de fundamentação da autocrítica teológica.

⁶⁶ Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 317.

Bibliografia

Abreu, Fábio Henrique. “Símbolo como linguagem da religião. Fundamentos da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich.” In *Paul Tillich e a linguagem da religião*, edited by Elton Sadao Tada and Vitor Chaves de Souza, 365–582. Santo André: Kapenke, 2018.

———. “Religião como sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da teoria dos símbolos de Paul Tillich.” *Revista Eletrônica Correlatio* 18, no. 1 (2019): 5–40.

———. “‘Directedness Towards the Unconditioned.’ On the Theoretical Foundations of Paul Tillich’s Theology of Culture.” In *Paul Tillich in der Diskussion: Werkgeschichte – Kontexte – Anknüpfungspunkte*, edited by Christian Danz and Werner Schüßler, 31–60. Berlin/Boston: de Gruyter, 2022.

Albrecht, Harry Mathias. “Polemik II. Fundamentaltheologisch.” In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 6: N–Q, cols. 1439–41. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1993.

Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag Zürich, 1960.

Barth, Ulrich. “Was ist Religion?” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, no. 4 (1996): 538–60.

———. *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation, 1995.

Birkner, Hans-Jürgen. “Über den Begriff des Neuprotestantismus.” In *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums: Wolfgang Trillhaas zum 65. Geburtstag*, edited by Hans-Jürgen Birkner and Dietrich Rössler, 1–15. Berlin: de Gruyter, 1968.

Blickle, Peter, ed. *Handbuch der europäischen Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.

Danz, Christian. *Religion als Freiheitsbewußtsein: Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*. Berlin/New York: de Gruyter, 2000.

———. *Gott und die menschliche Freiheit: Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2005.

———. “Religionsbegriff und Religionskritik in der Theologie der Religionen.” In *Kritik der Religion: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, edited by Ingolf U. Dalferth and Hans-Peter Großhans, 259–84. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

———. “Vera et falsa religio: Zum Verhältnis von Religions- und Geltungstheorie in der Religionstheologie.” In *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen: Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, edited by Christian Danz and Friedrich Hermanni, 191–210. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.

———. *Die Deutung der Religion in der Kultur: Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2008.

———. *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

———. “Kontingenzerfahrung, Religion und die christliche Sicht anderer Religionen: Systematisch-theologische Überlegungen im Kontext religiöser Pluralität.” In *Handbuch Interreligiöse Seelsorge*, edited by Helmut Weiß, Karl Federschmidt, and Klaus Temme, 17–28. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2010.

———. “Religion im Zeitalter der Säkularisierung. Überlegungen zur Religion in der modernen Kultur im Anschluss an Charles Taylor.” In *Kommunitarismus und Religion*, edited by Michael Kühnlein, 251–62. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

———. *Systematische Theologie: Eine Einführung in Grundprobleme und Grundbegriffe*. Tübingen: UTB/Narr Francke Attempto Verlag, 2016.

Dierken, Jörg. “Religion als Thema Evangelischer Theologie. Zur religionstheoretischen Bedeutung einer konfessionellen Disziplin.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001): 253–64.

———. “Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs.” *Kerygma und Dogma* 49 (2003): 180–209.

———. “Kritik der Religion: Religionsbeurteilung, Götterdiskriminierung und Kriterien religiöser Vernunft.” In *Selbstbewusstsein individueller Freiheit: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, 69–90. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

———. “Theologie und der Gott der Theologen.” In *Selbstbewusstsein individueller Freiheit: Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, 151–68. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

———. “Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie: Grenzen und Übergänge.” In *Ganzheit und Kontrafaktizität: Religion in der Sphäre des Sozialen*, 55–78. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Doktor, Tadeusz. “Factors Influencing Hostility towards Controversial Religious Groups.” *Social Compass* 49, no. 4 (2002): 553–62.

Dux, Günther. *Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. Wiesbaden: Springer VS, 2017.

Eder, Klaus. “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung.” *Berliner Journal für Soziologie* 12, no. 3 (2002): 331–44.

Eßer, Hans Helmut. “Gesetz und Evangelium aus der Sicht der reformierten Tradition.” In *Verbindliches Zeugnis. Band III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, edited by Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider, 181–90. Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Feil, Ernst. *Religio. Band I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

———. *Religio. Band II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540–1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

———. *Religio. Band III: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

———. *Religio. Band IV: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of His First Inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Forst, Rainer. “Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft.” In *Toleranz: Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, edited by Rainer Forst, 119–43. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2000.

———. “Toleranz und Anerkennung.” In *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*, edited by Christoph Augustin, Johannes Wienand, and Christiane Winkler, 78–83. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

Freiberger, Oliver. “Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie.” In *Die Identität der Religionswissenschaft*, edited by Gerhard Löhr, 97–121. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

Friedrichs, Nils. “Zwischen Akzeptanz und Ablehnung.” In *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*, edited by Detlef Pollack et al., 125–54. Wiesbaden: Springer VS, 2014.

Fritz, Martin. *Menschsein als Frage: Paul Tillichs Weg zur anthropologischen Fundierung der Theologie*. Tillich Research 16. Berlin/Boston: de Gruyter, 2026.

Geertz, Clifford. “Religion as a Cultural System.” In *The Interpretation of Cultures*, 87–125. New York: Basic Books, 1973.

Gogarten, Friedrich. *Luthers Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.

Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C. H. Beck, 2004.

———. “Der eine Gott in vielerlei Gestalt: Die konfliktreiche Pluralisierungsdynamik in den drei monotheistischen Religionen.” In *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*, edited by Lothar Gall and Dietmar Willoweit, 1–17. München: Oldenbourg, 2011.

Greschat, Hans-Jürgen. “Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?” *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 64 (1980): 259–67.

Groll, Wilfried. *Ernst Troeltsch und Karl Barth – Kontinuität im Widerspruch*. München: Kaiser Verlag, 1976.

Harvey, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill, 1947.

———. *The Natural History of Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1956.

Jaeschke, Walter. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986.

———. “Das Wesen des Christentums in den religionsphilosophischen Diskussionen der Zeit.” In *Die Vernunft in der Religion*, 15–30.

Joas, Hans. *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017.

———. “Religionsgeschichte als Religionskritik? David Hume und die Folgen.” In *Die Macht des Heiligen*, 25–60.

Jones, Richard H. *Reductionism: Analysis and the Fullness of Reality*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2000.

Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

———. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Knoblauch, Hubert. “Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa.” *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002): 295–307.

Köpf, Ulrich. “Polemik.” In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 4: I–K, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, cols. 1651–53. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Korsch, Dietrich. *Religionsbegriff und Gottesglaube: Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

———. “Geschichte, Historie.” In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 2, edited by Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, 647–717. Stuttgart: Klett-Cotta, 1975.

Krech, Volkhard. *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

Kühn, Ulrich. “Gesetz und Evangelium als hermeneutische Kategorie der Schriftauslegung.” In *Verbindliches Zeugnis. Band III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, edited by Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider, 161–80. Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Lauster, Jörg. *Religion als Lebensdeutung: Theologische Hermeneutik heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

Lehmann, Hartmut, ed. *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Lohse, Bernhard. “Gesetz und Gnade – ‘Gesetz und Evangelium’.” In *Verbindliches Zeugnis. Band III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, edited by Wolfhart Pannenberg and Theodor Schneider, 138–60. Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

Lübbe, Hermann. *Religion nach der Aufklärung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

Luhmann, Niklas. *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.

———. *Die Religion der Gesellschaft*. Edited by André Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

———. “Die Ausdifferenzierung der Religion.” In *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 3, 259–357. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

———. “Das Moderne der modernen Gesellschaft.” In *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 11–50. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.

———. “Vom Sinn religiöser Kommunikation.” In *Modernität und Solidarität: Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann*, edited by Karl Gabriel et al., 163–74. Freiburg: Herder, 1997.

Lutero, Martinho. “Tratado sobre a liberdade cristã.” In *Obras seleccionadas. Volume 2: O programa da Reforma. Escritos de 1520*, 2. ed., 435–60. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2000.

McCutcheon, Russell T. “Critics Not Caretakers: The Scholar of Religion as Public Intellectual.” In *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*, edited by Tim Jensen and Mikael Rothstein, 167–81. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2000.

Pannenberg, Wolfhart. “Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung.” In *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Band 2, 347–60. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Penelhum, Terrence. *Hume*. London: Macmillan, 1975.

Pollack, Detlef. *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Rendtorff, Trutz. “Reflexiver Protestantismus: Die Gleichzeitigkeit von ‘Altprotestantismus’ und ‘Neuprotestantismus’ als Problemstellung der Theologie.” In *Das protestantische Prinzip: Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, edited by Arnulf von Scheliha and Markus Schröder, 317–30. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1998.

Ricoeur, Paul. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

Riesebrodt, Martin. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck, 2007.

Ringleben, Joachim. “Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis.” *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32 (1990): 125–33.

Rudolph, Kurt. “Die Religionswissenschaft zwischen Ideologie- und Religionskritik.” In *Kritik an Religionen: Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*, 67–76. Marburg: Diagonal Verlag, 1997.

Schlette, Magnus, and Volkhard Krech. “Sakralisierung.” In *Handbuch Religionssoziologie*, edited by Detlef Pollack et al., 437–63. Wiesbaden: Springer VS, 2018.

Schnädelbach, Herbert. *Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009.

Schlieter, Jens. “Religion, Religionswissenschaft und Normativität.” In *Religionswissenschaft*, edited by Michael Stausberg, 227–40. Berlin/Boston: de Gruyter, 2012.

Schorn-Schütte, Luise. “Konfessionskriege und europäische Expansion.” In *Handbuch der europäischen Geschichte*, edited by Peter Blickle, 93–149. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.

Schütte, Hans-Walter. “Religionskritik und Religionsbegründung. Zur Theorie der Religion.” In *Zur Theorie der Religion*, edited by Norbert Schifffers and Hans-Walter Schütte, 95–135. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1973.

Serrão, Adriana Veríssimo. “Religion als Selbstbewusstsein: Ludwig Feuerbachs religionsphilosophischer Ansatz.” In *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, edited by Adrian Holderegger, 63–80. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 1990.

Simmel, Georg. “Zur Soziologie der Religion.” *Neue Deutsche Rundschau* 9 (1898): 11–123. ———. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Rütten & Loening, 1906.

Stolz, Fritz. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Thomsen, Anton. *David Hume: Sein Leben und seine Philosophie*. Band 1. Berlin: Axel Juncker, 1912.

Tillich, Paul. “Religionsphilosophie.” In *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*, edited by John Clayton, 117–70. *Main Works/Hauptwerke*, Band 4: *Religionsphilosophische Schriften*. Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1987.

———. “Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922).” In *Main Works/Hauptwerke*, Band 4: *Religionsphilosophische Schriften*, edited by John Powell Clayton, 73–90. Berlin/New York: de Gruyter/Evangelisches Verlagswerk, 1987.

Troeltsch, Ernst. “Wesen der Religion und der Religionswissenschaft.” In *Gesammelte Schriften. Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 452–99. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

———. “Was heißt ‘Wesen des Christentums?’” In *Gesammelte Schriften. Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 386–451. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913.

———. “Die Aufklärung.” In *Gesammelte Schriften. Band IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, 338–74. Tübingen: Mohr Siebeck, 1925.

———. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912): Mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*. In *Kritische Gesamtausgabe*, Band 5, edited by Trutz Rendtorff and Stefan Pautler, 112–244. Berlin/New York: de Gruyter, 1998.

Wagner, Falk. *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1986.

———. “Religion II: Systematisch-theologisch.” In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4. Aufl., Band 7: R–S, cols. 522–45. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

———. “Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluss an Niklas Luhmann.” In *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik: Perspektiven philosophischer Theologie*, edited by Christian Danz, Jörg Dierken, and Matthias Murrmann-Kahl, 173–201. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

Weber, Max. Weber, Max. “Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.” In *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 146–214. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.

———. “Wissenschaft als Beruf.” In *Max Weber Gesamtausgabe. Abt. I: Schriften und Reden*, Band 17, edited by Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

———. *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.

Wittekind, Folkart. *Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens: Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909–1916)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

———. “Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft: Karl Barths methodisches Programm der Theologie.” In *Kritik der Religion: Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, edited by Ingolf U. Dalferth and Hans-Peter Großhans, 219–42. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

———. “Zwischen Religion und Gott. Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Begründung einer protestantischen dogmatischen Theologie.” In *Jenseits der Säkularisierung: Religionsphilosophische Studien*, edited by Herta Nagl-Docekal and Friedrich Wolfram, 351–84. Berlin: Parerga Verlag, 2008.

———. “Persistenz, Transformation und Pluralisierung. Zur Rolle der Religion in Taylors Sozial- und Kulturphilosophie.” In *Kommunitarismus und Religion*, edited by Michael Kühnlein, 263–86. Berlin: Akademie Verlag, 2010.

Zauner, Franz. *Erkenntnis – Freiheit – Religion: David Humes Religionskritik*. Wien/Berlin/Münster: LIT Verlag, 2011.