



RESENHA

FÜHRDING, Steffen (Ed.). *Method and Theory in the Study of Religion: Working Papers from Hannover*. Leiden; Boston: Brill, 2017. 271 p. ISBN 978-90-0434-787-8 (e-book). ISBN 978-90-0434-786-1 (capa dura).

*Helmut Renders**

O livro editado por Steffen Führding do Departamento das Ciências da Religião da Universidade Leibniz em Hannover, Alemanha, apresenta doze capítulos depois de uma abrangente introdução. Um índice detalhado de nomes e conceitos de 4.5 páginas com duas colunas ajuda na orientação.

O título da obra poderia ter sido também: “Método e teoria no estudo da religião: tentativas de uma resposta diante da sua crise de identidade”, porque isso aparece diversas vezes como assunto-chave nas introduções de capítulos. O editor situa na sua introdução a obra, considerando uma fase de pluralização de teorias e métodos numa área pós-fenomenológica no estudo das ciências da religião. Entretanto, nenhuma das novas propostas demonstrou-se capaz de unificar o campo como teria sido no caso da proposta fenomenológica. Führding (2017, p. 2 e 3) marca as posições do debate como referências de Udo Tworuschka da Universidade de Jena e de Verena Maske da Philipps-Universität, Marburgo:

Mudanças de paradigma e rupturas de tradições caracterizam [as últimas] quatro décadas até o presente. Desde então a ciência da religião luta para se conectar com as ciências aderentes. Muitas vezes ela não pensa mais em suas próprias categorias [...] mas reflete e fala com categorias da comunicação, das linguagens, das ciências sociais e humanas, etc. Isso indica uma tendência arriscada para a autodissolução da área de conhecimento. Entre outras, o período é caracterizado pela despedida da fenomenologia clássica, do provavelmente único método autônomo da área.

Verena Maske, no entanto, considera a multiplicidade de perspectivas como seu potencial [...]. Ela escreve que a pesquisa nas ciências da religião requer “uma diversidade correspondente na aplicação de métodos e teorias. Compreender e explicar as realidades sociais como também as religiosas não é apenas possíveis através de um único acesso. As chances de aprofundar o respectivo conhecimento crescem mediante do uso de diferentes abordagens e perspectivas diante do seu objetivo, para explorar e elaborar as possibilidades de limitações das respectivas abordagens aplicadas”.

Führding (2017, p. 6) resume: “Assim, enquanto o assunto único do estudo continua sendo ‘defendido’, os cientistas da religião pós-fenomenológicos têm sido relativamente reticentes sobre o significado de métodos distintos”. Em alguns casos isso leva ao questionamento da disciplina:

* Professor da UMESP. ORCID: 0000-0002-2366-5801 - contato: helmut.renders@metodista.br.

O cientista da religião Volkhardt Krech da Universidade de Bochum não aceita métodos distintos nem um assunto genuíno como consagrados. Portanto, Krech não considera o estudo da religião como uma disciplina, mas vê-lo como um campo interdisciplinar de pesquisa (Führding, 2017, p. 6).

Finalmente, Führding (2017, p. 6) lança a ideia de áreas de conhecimento como “comunidades discursivas”, nas quais

as disputas relativas à teoria e método (bem como a sua autoimagens) tornam-se uma característica constitutiva que define as ciências da religião como uma disciplina independente. De um modo geral, as comunidades discursivas são grupos sociais determinados por regras compartilhadas que regem o uso da sua própria linguagem (profissional) e das suas definições de problemas.

A obra une textos de membros da *International Association for the History of Religions* de encontros com professores visitantes na Universidade Leipzig de Hannover, Alemanha, durante 2009 e 2010:

- 1 Introdução: teoria, método: Hannover e o estudo da religião [Steffen Führding]
 - 2 Comparação, prática e significado: a teoria da religião de Martin Riesebrodt [Alexander van der Haven]
 - 3 Uma palavra a favor do estudo das religiões [Pedro Antes]
 - 4 Estudo das religiões na era da globalização das diferenças: o conceito do contexto agonista [Břetislav Horyna]
 - 5 “O homem é a medida de todas as coisas...”: Sobre a fabricação de religiões orientais pela história europeia das religiões [Russell T. McCutcheon]
 - 6 O verdadeiro fundamentalista permanece por favor? Estudiosos e a categoria de “fundamentalismo” [Leslie Dorrough Smith]
 - 7 A ideologia dos estudos da religião revisitada: o problema com a política [Timothy Fitzgerald]
 - 8 Origens cristãs e o Evangelho de Marcos [Willi Braun]
 - 9 Deus como Hipótese: Daniel Paul Schreber e o estudo da religião [Alexander van der Haven]
 - 10 Educação religiosa baseada nas ciências da religião – subindo a montanha, subindo a montanha – subindo a montanha [Tim Jensen]
 - 11 O estudo da educação islâmica, um teste decisivo sobre as relações de Estado com as minorias muçulmanas [Jenny Berglund]
 - 12 Posfácio: O estudo acadêmico das religiões entre interesses diferentes [Wanda Alberts]
- Índice

No segundo capítulo, Alexander van der Haven (2017, p. 27) discute “A teoria da religião de Martin Riesebrodt como um sistema de práticas baseado na promessa de salvação através da interação com seres sobre-humanos”. Riesebrodt (2017, p. 29), um especialista do fundamentalismo religioso, elaborou uma nova categoria de comparação seguida pela pergunta: “Se o ‘fundamentalismo’ deve ser desconstruído, então por que não em vez disso desconstruir as categorias sociais sob o qual é classificado?” Assim, “[...] evitou com sucesso distinções morais e evolucionistas entre religiões ou culturas” (Haven, 2017, p. 30). Na sua obra magna de 2010 retornou à aproximação via a comparação de paixões piedosas.

Para Riesebrodt, as religiões não são visões de mundo, sejam elas amplamente enquadradas ou mais estreitamente pelos teólogos comprometidos com tradições específicas. Nem são teologias ou sistemas éticos ou metafísicos. Estes são os domínios de um pequeno segmento de praticantes religiosos, os intelectuais, que não percebem que as religiões são em primeiro lugar baseadas em práticas e não em ideias (Haven, 2017, p. 31).

Riesebrodt rejeita a desconstrução do conceito religião e sua diluição e defende que práticas parecidas podem ser chamadas religiosas. “Quando os jogos de futebol são vistos como fenômenos religiosos e a recitação de sutras budistas não é, ocorreu algo obviamente errado (Riesebrodt 2010, xi)” (apud Haven, 2017, p. 31). Com isso, Haven demonstra o perfil claro e inovador de Riesebrodt, para depois destacar o que ele considere uma contribuição:

Se “religião” não representa tradições religiosas com visões de mundo particulares, e “religião” como uma categoria analítica não deve ser descartada nem excessiva e generosamente incluem todos os tipos de ações sociais que servem à mesma função que ações religiosas, então o de que se trata? Riesebrodt define “uma religião” como “um complexo de práticas que se baseiam na premissa da existência de poderes sobre-humanos, sejam pessoais ou impessoais, que geralmente são invisíveis” (2010, pp. 74-75). Ou, em resumo: “um sistema de práticas com relação a poderes sobre-humanos” (169). Adicionalmente, ele acrescentou “significativo” antes de “práticas” em um pequeno artigo programático publicado um ano após a publicação de sua teoria (Riesebrodt 2008, 28) (apud Haven, 2017, p. 32).

Em seguida, Haven levanta a pergunta se a ênfase nas práticas religiosas não requer um foco em grupos religiosos “[...] como partes sociais menores e temporais de tradições históricas específicas [...] ou grupos sociais [...]” (Haven, 2017, p. 32) e finaliza com uma crítica moderada:

[...] sua própria intervenção também requer mais confirmação de outros estudos [...]. Assim como o trabalho de Weber sobre a religião, também o de seu sucessor, Riesebrodt, é neste sentido inacabado, e precisa de mais elaboração por uma nova geração de eruditos (Haven, 2017, p. 35).

No terceiro capítulo, Pedro Antes (2017, p. 39) faz uma apologia aos estudos das religiões no estudo da religião depois da virada antropológica pós-fenomenológica por causa da sua “tarefa social [...] educacional [e] cultural”:

Globalização e migração são as razões pelas quais áreas religiosamente homogêneas estão desaparecendo onde existiram até agora. Essas áreas serão substituídas por sociedades multireligiosas. A integração social deve, portanto, lidar com esta nova realidade e precisa de conhecimento sobre as respectivas religiões específicas para que viver juntos em paz seja bem-sucedido. Portanto, políticos, assistentes sociais, e todas as instituições de ensino fundamental e superior precisam informações sobre as implicações deste cenário multireligiosas com base em números detalhados relevantes das respectivas tradições religiosas locais. Nenhuma área está em melhor posição para fornecer esse tipo de conhecimento do que a Ciência das religiões.

Como método, ele reclama a necessidade de estudos comparativos no estudo da religião (pp. 40-45) e a necessidade de uma teoria geral no estudo da religião (pp. 45-46) capaz de dar conta de temas como religião e violência, evolução e religião, dialogando com Ina Wunn, Patrick Urban e Constantin Klein (2015).

No quarto capítulo, Břetislav Horyna (2017, p. 50) inicia com uma breve história das Ciências da religião e distingue quatro períodos:

1. Uma etapa do Estudo das Religiões (1870s-WWI) [...]
2. Um estágio de autoconfiança do Estudo das Religiões (1920-1960, O 10º Congresso da Associação Internacional da História da Religião [IAHR] em Marburgo) [...].
3. Um estágio de incertezas precoces (1960-1990). A tentativa de reivindicar o Universalismo do Estudo das Religiões associado a uma Fenomenologia da religião falhou [...].

4. O segundo estágio da incerteza e o surgimento do ceticismo metodológico (1990 até o presente) [...]. A ênfase no pluralismo interno levou à descoberta de que o Estudo das Religiões é cada vez mais suscetível à aplicação errônea de epistemologias de outras ciências, que o aumento da especialização resulta em incompreensibilidade interna [...].

Afirma-se, então, primeiro, um “mal-estar nas ciências da religião” e isso não por pouco:

De acordo com os critérios da teoria da ciência contemporânea, o estudo das religiões é um produto vago, híbrido e altamente instável do construtivismo metodológico, a qual falta (a) um assunto claro de pesquisa; (b) uma definição justa de seus métodos de pesquisa, cujos resultados poderiam ser verificados; (c) e uma demarcação de sua área de atuação (Horyna, 2017, p. 50).

Em resposta a essa crítica, o autor define os seguintes campos de atuação:

1. O problema da argumentação, especialmente a validade dos argumentos condicionais;
2. O problema da incoerência de conceitos do Estudo das Religiões, especialmente o conceito de conhecimento;
3. A questão da semiose e criação de significado de estudos religiosos;
4. O fato que o conceito de contexto não foi explicado para o Estudo das Religiões (Horyna, 2017, p. 51).

Segue um tratamento de cada desses itens, valorizando o aspecto agonista das religiões e a defesa de uma ciência capaz de lidar com ele:

As exigências sobre as ciências sociais na era da globalização das diferenças são muitos maiores. Quanto mais profundas serão as diferenças globais, mais urgente será para estas disciplinas a compensação dos agonismos culturais e civilizacionais [...]. Como a intensidade do mal-entendido global deriva de um grau significativo da profundidade das diferenças religiosas, é politicamente necessário a descobrir a sua essência, seu caráter, suas formas fenomenais, seus efeitos, seus princípios de diferença e as razões para a sua reprodução cultural. Nós devemos alcançar o conhecimento das religiões no contexto dos agonismos globais, isto é, em condições muito diferentes das que formavam a atitude a o conhecimento e as teorias do conhecimento na história do estudo de religiões. O estudo agonista das religiões é possível (Horyna, 2017, p. 74).

Com isso o autor desafia propostas universalistas baseadas em estudos comparativas que identificam um tipo de essência compartilhada.

O estudo das religiões é uma ciência que se desenvolveu a partir das estruturas básicas do pensamento liberal, dominadas por uma *ratio* individual e um universalismo abstrato. Isto levou a um certo nível de cegueira à natureza dos conflitos étnicos, nacionalistas e religiosos e à redução da resposta do Estudo de Religiões segundo as distinções de Ocam ou um critério da moralidade. Mas as identidades religiosas coletivas não são constituídas de acordo com a navalha de Ocam ou por meio de critérios de moralidade. Um papel muito mais importante é desempenhado pelas relações externas, especialmente do poder [...]. A tradição racionalista da era moderna na Europa, que deu origem ao Estudo das Religiões, centrou-se na imaginação da unidade e da unificação universal da humanidade no contexto de conflito e diversidade (Horyna, 2017, p. 79).

Com essa crítica, desafia as bases da ciência moderna com as suas tendências universalistas¹.

1 Cf. para estudos adicionais Břetislav Horyna (2011).

No capítulo cinco, Russell T. McCutcheon dá continuidade a estas afirmações e desenvolve seu texto entre a discussão da crescente obrigação que os departamentos devem especificar metas para o aprendizado e a falta de transparência quanto aos interesses envolvidos daqueles que organizam conferências, inclusive do/a próprio pesquisador/a: “como qualquer outra pessoa, tenho interesses, investimentos e um ponto de vista – ou seja, não falo de lugar qualquer”. Com isso, o autor aplica a si mesmo que ele defende: “não vejo nosso trabalho destinado a subverter ou repreender as pessoas que estudamos”, uma afirmação que ele faz especificamente quando transparece em estudos da religião o desejo de contestar ou desautorizar posições religiosas ortodoxas. Segundo o autor, não cabe ao/a cientista da religião “procurar corrigir [...] a leitura” daqueles/as que ele/a estuda. “Não temos a tarefa a dizer o que a Bíblia ou o Alcorão realmente disseram ou realmente significam ou realmente querem [...]; deixamos isso para as pessoas para que acolhem a influência desses textos sobre as suas vidas” (McCutcheon, 2017, p. 99). Dessa forma, o texto de McCutcheon é ao mesmo tempo uma alerta e um convite para a desconstrução de abordagens universalistas e classificatórias (ou seu uso classificatório) na produção científica dos estudos da religião.

Segue um estudo de Leslie Dorrough Smith sobre o fenômeno fundamentalismo que inicia com três definições:

[...] movimentos [que] são altamente focados antagonistas militantes da secularização. Eles desafiam abertamente o retiro dos estabelecimentos religiosos do poder secular [...]. Eles seguem a regra que o ataque é a melhor defesa, e eles muitas vezes incluem a opção extrema para a violência e morte (Amond, Appleby e Sivan 2003, 2).

[...] o desejo da religião a colonizar todos os aspectos da cultura [...] [e] [...] o desejo que outros aspectos da cultura - especificamente, o seu caráter ético e as suas referências estéticas - sejam em raizadas na religião para garantir uma estabilidade (Lincoln 2003, 56).

[...] movimentos religioso-políticos contemporâneos que tentam retornar aos fundamentos escriturísticos da comunidade, escavando e reinterpretando essas fundações para assim aplicá-las ao mundo social e político contemporâneo (Euben 1999, 17) (apud Smith, 2017, p. 108-109)

A partir disso estabelece seu objetivo: “Com isso em mente, o objetivo deste capítulo é considerar como os acadêmicos usaram o termo ‘fundamentalismo’ em seu trabalho” (Smith, 2017, p. 110). Primeiro, afirma que todos concordaram que se trata de uma questão de grau, apesar de que a diferença exata entre “no ponto” e “passando o limite” já não seja mais clara. O autor culpa, para isso, uma geral falta de autocrítica dos/as próprios/as pesquisadores/as quanto às suas opções políticas e raízes culturais. Assim resume: “O fundamentalismo como uma categoria, então, emergiu como um termo guarda-chuva bastante grande, fabricado por estudiosos para descrever um grupo de pessoas incrivelmente diversificadas com interesses igualmente diversos” (Smith, 2017, p. 113). Depois de ter mais uma vez lembrado que os critérios de diferença aplicados – do dentro e do fora – são sempre de natureza política. “O rótulo ‘fundamentalismo’ pode ser mais bem entendido como um indicador de discórdia em relação a quem constitui o que é *mainstream* para um grupo específico do que um conjunto de critérios neutros e objetivos” (Smith, 2017, p. 117).

Timothy Fitzgerald, no sétimo capítulo, discute a relação entre política e religião como duas categorias igualmente poderosas e entre elas conflitantes, como uma releitura parcial das respectivas teses do seu livro *The Ideology of Religious Studies* de 2000. Para isso define o projeto de uma “religião crítica” como uma “desconstrução crítica das categorias que determinam a consciência ‘moderna’”. Ao lado disso, se dedica a “uma crítica dos estudos religiosos como ciências sociais seculares” enquanto eles “escondem e reproduzem ficções seculares liberais como conhecimento objetivo” e “o mito moderno da civilidade secular”, muitas vezes desenhado como única alternativa em comparação às dinâmicas religiosas bárbaras, uma reedição da versão antiga da “nossa civilidade cristã contra a barbárie pagã”. Depois desenvolve seu argumento ao redor do debate da propriedade privada da terra e do papel – crítico – que as religiões nesse debate assumiram e critica “as ficções liberais da política e da economia política como meramente relacionadas externamente à religião”. Apesar de reconhecer que “a teoria marxista-leninista [no mínimo] expôs as relações de poder escondido na economia política liberal” ele a crítica por ter “toma emprestado do liberalismo burguês as ilusões da ciência secular” que identifica o materialismo com o progresso.

A religião e a política aparecem na consciência moderna, não apenas como separadas, mas como diferentes tipos de coisas, definidas por diferentes funções, propósitos e atributos. Uma é construído como interior e privado, a outra como exterior e público. Uma é sobre fé, a outra sobre conhecimento. Uma é sobre o sobrenatural e a outra sobre o natural. Uma é metafísica; a outra, um encontro empírico com o mundo real. Nos textos acadêmicos e mais populares, a política e o estado são representados como essencialmente sobre o mundo real das relações de poder, enquanto a religião está (ou ambigualmente deveria estar) preocupada com outras coisas do que o poder, como Deus, salvação, iluminação mística ou o mundo espiritual ancestral (p. 138-139).

Com seus questionamentos Timothy Fitzgerald abre uma conversa sobre o entrelaçamento entre política, economia e religião, e a necessidade de enxergar as suas múltiplas relações, sem, de fato, ir muito além da sua constatação.

Segue Willi Braun com um estudo sobre as origens do cristianismo o evangelho de Marcos. Em seguida, Alexander van der Haven apresenta no capítulo nove a sua segunda contribuição para esse livro e se dedica ao Daniel Paul Schreber e sua publicação de 1903 a respeito dos seus pensamentos religiosos. As suas ideias, ideias de um paciente da psiquiatria, são em seguida usados para problematizar o estudo das religiões. Haven navega mais na área da psicologia da religião. Os próximos dois capítulos tratam de novo da educação religioso. Tim Jensen discute as ciências da religião como base do ensino religioso e Jenny Berglund os estudos do ensino religioso islâmico em escolas públicas como prova de grau de seriedade das próprias ciências da religião. Ambos artigos vão encontrar interessados/as no Brasil já que o tema é altamente atual. Jensen defende uma educação religiosa baseada em estudos da religião e não em estudos teológicos e argumenta:

Para permanecer secular, pluralista, esclarecido e aberto, o Estado deve prover e apoiar, além de discurso(s) religioso(s) de primeira ordem, isto é, teológicos (o que as religiões e seus seguidores “dizem” (sobre) elas mesmas e seus “deuses”), um discurso não religioso de segunda ordem adicional sobre as religiões. Nenhuma hegemonia em relação aos discursos sobre religião pode ser permitida se a sociedade em questão for “verdadeiramente” a favor de uma sociedade secular, aberta, democrática e pluralista.

Interessantemente Jensen não discute a justificativa do ensino religioso em escolas públicas em si, uma pergunta que os estados brasileiros responderam de formas diferentes. Do mesmo cenário parte também Jenny Berglund quando discute “a educação religioso islâmico, uma disciplina escolar ensinada paralelamente a educação religiosa católica ou protestante em escolas públicas de muitos países europeus, mas, também em escolas muçulmanas, com financiamento público”. Suas reflexões são interessantes, enquanto se parte da compreensão da educação religiosa como educação confessional.

Enquanto a recente discussão sobre a epistemologia na área 44, Ciências da Religião e Teologia, dedica-se à (im)possibilidade da construção de uma epistemologia em conjunta, a obra aqui apresentada introduz uma discussão de cerca de 40 anos sobre um “mal-estar nas ciências da religião” do Norte ou uma discussão da sua crise de identidade em sua quarta fase de existência. As respostas dadas variam do questionamento autocrítico do questionamento oriundo de outras ciências, especialmente das exatas, à percepção da necessidade de valorizar uma epistemologia que supera a fantasia ocidental que a criação de um sistema universal, eventualmente também classificatória e evolucionista, seja “a” base necessária para defender a existência de uma área de conhecimento, até a proposta de focar não nas dogmas e doutrinas ou tradições de grupos religiosos, mas, nas suas práticas. Tudo isso e muito mais faz esse livro um bom texto introdutório em relação às perspectivas do Norte das ciências da religião e da sua relevância para a sociedade. Recomendo a sua compra para as bibliotecas da área e afirmo que um livro sobre as ciências da religião, a teologia e as epistemologias do Sul ainda deve ser escrito.

Recebido: 11 de fevereiro de 2019.

Aprovado: 6 de setembro de 2019.