

Os ramos da Ciência da Religião

*Joachim Ernst Adolphe Felix Wach**
*tradução de Fábio L. Stern***

Texto em domínio público, originalmente publicado em 1924 como o terceiro capítulo do *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (“Ciência da religião: introdução ao seu fundamento teórico-científico”, em português). Essa obra foi desenvolvida por Wach como pré-requisito de sua habilitação em ciência da religião pela Universidade de Leipzig. Em 1988 esse texto foi traduzido ao inglês como *Introduction to the History of Religion*. Aqui, mantivemos o sentido original, ou seja, de que *Religionswissenschaft* diz respeito à ciência da religião, e não à história. Além disso, o método de citações foi adaptado aos padrões da REVER. Ao passo que no original as citações foram feitas em notas de fim, aqui elas estão inseridas dentro do próprio corpo do texto. O capítulo em questão possui seções, mas elas não são nominadas pelo autor. Isso foi mantido nessa tradução.

O objetivo geral da ciência da religião é estudar sistematicamente e empiricamente as religiões de todos os tempos e lugares. Nesse texto, demonstrarei como essa disciplina se estrutura, examinando-a mais de perto.

Primeiramente, precisa haver uma clara distinção metodológica entre *estudos empíricos* e *estudos sistemáticos*. Em outro lugar eu apresento e elaboro com mais detalhes as bases para tal distinção. No momento, simplesmente declaro que essa é uma exigência para a disciplina.

Por causa dessa distinção, a ciência da religião é dividida em dois ramos principais: o estudo empírico das religiões e o estudo sistemático das religiões (*systematische Religionswissenschaft*).

Primeiro vamos ver como o estudo empírico das religiões se estrutura. Seu mote é o fazer (*das Werden*) das religiões. Seu objetivo é estudar e apresentar o desenvolvimento delas. Esse propósito deve estar nitidamente identificado. A ideia de um estudo puramente empírico/histórico das religiões não alcançou seu verdadeiro significado porque, como é prática usual, suas pesquisas também não abandonam o trabalho sistemático. Tanto é que os cientistas da religião geralmente falam de um estudo histórico mais

* Doutor em Filosofia (Universidade de Leipzig), foi professor e fundador do programa de Ciência da Religião da Universidade de Chicago, onde trabalhou até a sua morte, em 1955.

** Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES. Contato: caoihim@gmail.com

geral das religiões (*allgemeine Religionsgeschichte*), expressão que pode significar duas coisas: ou que os cientistas da religião buscam algo integral, que desejam incluir todas as religiões empiricamente observáveis em seus estudos, ou que estão tentando construir um esquema de ciência que estabeleça uma unidade. Sobre o primeiro caso – que enfatizaria a comparação de uma religião com a outra (por exemplo, a religião indiana com a religião grega) –, não tenho qualquer objeção. Aqui o “estudo empírico/histórico mais geral das religiões” corresponde às designações em outras disciplinas que também falam de uma história mais geral do direito, de uma história mais geral da arte ou de uma história mais geral da economia.

Mas e sobre a segunda implicação? Essa análise “construtivista” da história da religião continua aceitável? E em caso afirmativo, é possível dentro dos parâmetros da ciência da religião? Ou talvez pertença à filosofia da religião¹? É de amplo conhecimento que anteriormente tais construtivismos estiveram muito em voga e forneceram uma “história” razoavelmente coerente da religião. O começo desse enfoque remonta ao período inicial do cristianismo. Ocasionalmente tais construtivismos foram encontrados na historiografia e na filosofia da história propriamente ditas. Durante muito tempo, a historiografia da religião era *historia sacra*, e a “história” da religião era a história da salvação. Toda a história era vista por uma perspectiva teológica, e esse ponto de vista foi preservado mesmo após a secularização do estudo histórico das religiões. O século XVIII, com o seu interesse vivo na ciência da religião e na filosofia da religião, cultivou um interesse geral no estudo histórico da religião. Os filósofos têm preferido uma abordagem construtivista desse histórico, mas hoje, com o florescimento da história da igreja, surgiu uma história razoavelmente “positivista” das religiões.

O primeiro pensador que se opôs ao princípio da construção foi Erasmo de Roterdã. “Erasmo aguçou o olhar para a crítica histórica, e essa crítica se tornou um pré-requisito para destruir a noção preconcebida de história que o idealismo trouxe consigo, a concepção de que a história deve seguir o curso que ‘a ideia’ exige” (Köhler, 1910, p. 18). De modo geral, é possível falar que um estudo empírico/histórico das religiões começou apenas no século XVIII. Trabalhos como os de J. Spencer, Calmet e Ross são comentários teológicos sobre o Antigo e Novo Testamento ou coletâneas de curiosidades. Mas os escritos de Erasmo, seguidos por Sebastian Frank e, acima de tudo, por Arnold, foram de importância decisiva. Erasmo tornou possível abordar a história da heresia e dos hereges, e isso possibilitou a obra de Göttinger, que por sua vez impulsionou os trabalhos de Mosheim, Meiners e o estudo empírico das religiões em geral, ou seja, o estudo empírico das religiões não cristãs².

Precursosos prepararam esse caminho, especialmente David Hume. Ambas as abordagens perpassam e se aproximam de Herder, o gênio que, se tivermos que citar alguém, foi o homem na encruzilhada dessa disciplina. Após Herder, o viés construtivista do estudo empírico das religiões atingiu seu apogeu no notável sistema de Hegel.

1 N.T.: Para Wach a filosofia da religião não faz parte da ciência da religião, visto o método filosófico não ser baseado na empiria. O autor faz essa distinção em todo o seu livro, tentando emancipar a ciência da religião tanto da teologia quanto da filosofia. Considerações maiores sobre esse ponto podem ser encontrados na introdução e no capítulo 1 de sua obra.

2 Uma linha diferente leva dos socinianos e Bodin a Dupuis e outras figuras do Iluminismo.

Ele, como ninguém mais, demonstrou tanto as vantagens quanto as desvantagem dessa abordagem especulativa. Construções universais têm se pautado até os dias de hoje nas ideias da filosofia da religião especulativa de Hegel. Alguns dos pensadores mais originais nessa linha são Eduard von Hartmann, Dorner e Pfeleiderer, ao passo que em Ferdinand Christian Baur o método especulativo é aplicado à história da igreja com êxito particular. Mas no estudo empírico atual da ciência da religião, que se desenvolveu em uma disciplina independente graças aos esforços de Max Müller³ e que tem se emancipado cada vez mais da filosofia da religião, ninguém fez tentativas especulativas significativas. Ao invés disso, o trabalho de combinar os achados sobre as religiões particulares e entendê-los de um ponto de vista teológico tem sido feito pela filosofia da religião. A história da igreja e a história do dogma lançam mão da especulação de modo ainda mais enfático. Conforme os trabalhos de Harnack, Loofs, Seeberg e Schubert ilustram, eles partem quase inteiramente de construções universais. Porém, mais recentemente tem surgido um clamor por uma filosofia da história da igreja, mais notavelmente de Köhler. Na ciência da religião propriamente dita, vemos hoje uma forte aversão a toda explicação universalizante e construtivista. Cientistas da religião limitam-se a estudar religiões específicas, áreas específicas e problemas específicos (cf. a “filosofia da religião” dentre os estudos clássicos). Tentativas de “construir” uma história geral da religião (*Religionsgeschichte*) vêm de fora da disciplina⁴. De qualquer forma, devemos distinguir a abordagem que se propõe a construir sínteses universais das tentativas de identificar ideias e princípios fundamentais. Isso não apenas é possível como é necessário em uma abordagem empírica e histórica, conforme mostrarei a diante. Mas uma construção universal, mesmo em uma área específica do pensamento humano, nunca será possível empiricamente. Isso só pode ser realizado com base em convicções filosóficas sobre a história.

O simples fato de que várias religiões se justapõem torna impossível dar conta de uma sinopse de evolução contínua da religião. Hegel só conseguiu contornar essa dificuldade através de construções forçadas. Tiele fala sobre as direções do desenvolvimento das religiões: “Uma forma religiosa nem sempre se transforma completamente em outra forma singular. Ao invés disso, emergem dela inúmeras novas formas, diferentes, contemporâneas, que se desenvolvem independentemente por séculos” (Tiele, 1899-1901, p. 130). Tiele chama essa pluralidade no desenvolvimento das formas religiosas de “divergência da evolução religiosa”.

Provar isso foi uma das grandes conquistas do trabalho de Troeltsch sobre o historicismo. Segue-se, então, que a construção de uma história universal da religião precisa ser especulativa, e por isso não pode ser uma preocupação da ciência da religião, visto que a ciência da religião é uma disciplina empírica. Mesmo os historiadores comumente declaram que nem mesmo os filósofos da religião teriam o direito de fazer tais construtivismos (cf. Meyer, 1921, p. 182). Eu também não vejo qualquer valor especial em

3 Max Müller foi profundamente influenciado por Schelling, mas renunciou às grandes tentativas de natureza construtivista.

4 Spengler, naturalmente, renuncia a uma construção unificada de todo o curso da história religiosa, mas mesmo assim busca a permeação disso em ideia.

uma construção do todo que precisou ser traçada dentro de um arcabouço filosófico. Mas não é necessário à ciência empírica da religião questionar o direito de tais construtivismos existirem. No máximo, ela pode indicar quais são seus limites. Não podemos decidir sobre essas possibilidades, quer sejamos contra ou a favor, e nem podemos ser tentados por especulações de qualquer outro tipo.

Não obstante, a ciência da religião deve estudar o *desenvolvimento* da religião. Por “desenvolvimento”, não quero dizer o começo ou a origem da religião em um sentido filosófico. Do mesmo modo, cientistas da religião não devem falar de “desenvolvimento” no sentido de “transformação”. O desenvolvimento de algo que não é religião em religião e da religião em algo que não é religião está para além da esfera da ciência da religião propriamente dita⁵. Falo sobre a reconstrução do curso e desenvolvimento histórico das religiões. Não é a evolução da religião o que mais interessa ao cientista da religião; é o “se tornar” [*das Werden*] das religiões. O filósofo pode dizer que as religiões [no plural] morrem, mas não a religião [no singular]. O cientista da religião não pode fazer uma declaração como essa. A confusão disso tem sua origem no pensamento de Schleiermacher. Um grande expoente tanto da ciência da religião quanto da filosofia da religião, Schleiermacher mistura e confunde as duas disciplinas tanto na teoria quanto na prática. Sempre que ele começa a falar sobre “religião”, desaparecem de vista os aspectos empíricos das religiões, seu desenvolvimento e suas diferenças, apesar do grande interesse dele nisso. Seus sucessores, até Troeltsch e Wobbermin, tem repetidamente dito que a função da ciência da religião é identificar essa “religião” [no singular]. O estudo empírico das religiões só lhes é útil na medida em que persegue esse objetivo. Em seu livro *Einleitung in die Religionswissenschaft*, Cornelis Petrus Tiele (1899-1901, p. 30-31) expressamente declara:

Por [evolução da religião], não quero dizer que agora a religião vira isso, dessa forma, mas que a religião, em distinção de suas manifestações, evolui continuamente com a humanidade. [...] A evolução da religião pode ser mais bem descrita [aqui a distinção fica muito clara] como a evolução do humano religioso ou da humanidade, na medida em que eles são religiosos por natureza.

Essa perspectiva não nos permite dizer que as concepções, doutrinas, atividades ou cultos religiosos evoluem. Eles são renovados e modificados. Seu crescimento não é inconsciente. “Isso acontece intencionalmente e em plena consciência” (Tiele, 1899-1901, p. 31). Consequentemente essas mudanças, completamente conscientes, não são a evolução em si; elas são o seu resultado.

Em oposição à visão de Tiele, lembremo-nos primeiro de que as mudanças em uma religião empiricamente observável não resultam de forma alguma da intenção e consciência de seu fundador. Uma explicação tão racionalista não pode deixar de parecer estranha no contexto da ciência da religião. De todos os lugares, é no reino da religião que forças ocultas mais desempenham papel nas profundezas de uma alma individual

⁵ Veja Tiele (1899-1901, p. 26 em diante) e os comentários de Otto sobre Wundt (Otto, 1917, cap. 2, n. 4). Sobre suas referências aos estágios do desenvolvimento do numinoso, muitas questões continuam sem resposta.

ou na alma de um povo. O ditado popular “o que ele tece nenhum tecelão sabe tecer”⁶, se é válido em algum lugar, faz sentido no reino das formas religiosas. Segundo seus próprios testemunhos, grandes personalidades religiosas são apenas ferramentas, quase nunca refletem ou sabem o que fizeram. O cientista da religião que quiser estudar mais do que meras mudanças na forma religiosa deve estudar as formas em conexão com seus pontos centrais. Apesar das observações de Tiele, o desenvolvimento contínuo da religião empiricamente observável é também um assunto de importância fundamental para a ciência empírica das religiões. O estudo empírico das religiões possui a tarefa admirável de preencher a lacuna que agora mais do que nunca separa duas abordagens: de um lado, o estudo unilateral da história das formas e ideias; e de outro, o estudo exclusivo da mudança de atitudes, preocupação das questões psicológicas e filosóficas. Outras áreas também precisam superar essas mesmas supersimplificações unilaterais. De qualquer modo, a principal tarefa do cientista da religião não é estudar ou reconstruir a história da alma do religioso; é estudar o desenvolvimento de religiões particulares e das formas religiosas.

Para entender o desenvolvimento das religiões, a pessoa deve ser capaz de mais do que registrar as mudanças internas ou externas. Para compreender o desenvolvimento das religiões, deve ser capaz de traçar, com o belo órgão de um empirista nato, o surgimento de fenômenos particulares, de indivíduos, de formas objetivas ou de um povo. Deve captar as leis pelas quais a dialética do tornar-se [*das Werden*] procede, pelas quais se submete a uma ordem universal e ainda segue uma lei própria. Certamente o estudo empírico das religiões lida apenas com fundamentos históricos concretos, mas o surgimento e a morte desses fenômenos particulares só podem ser compreendidos por alguém que, por experiência prévia, tenha um conhecimento geral do surgimento e da queda de outras realidades espirituais. Não é o caso, como Tiele pensa, que o estudo empírico deva se preocupar apenas com a evolução da “religião”, como se religião fosse algo que se desenvolve sob uma superfície de características menos importantes. É precisamente a ascensão e a queda, o florescimento e o desvanecimento das aparências temporais e empíricas o que é mais importante para a ciência empírica da religião.

Assim, o estudo empírico das religiões estuda o “tornar-se” [*das Werden*] das religiões. Mas isso é ainda possível depois que a ideia de um estudo histórico universal e construtivista das religiões tenha sido rejeitada? Na coleta sequencial de dados, na montagem de um mosaico, não deve haver uma unidade e um ponto focal a partir do qual se ordena e prossegue para a apresentação dos resultados? Anteriormente, quando o “construtivismo” estava na moda, o ponto central era a “religião”. Foi pensado que a “religião” se desenvolveria ou evoluiria e alcançaria o seu auge no passado ou no futuro. De qualquer modo, o ponto em que alcançaria esse apogeu poderia ser pré-determinado. O desenvolvimento ou evolução da religião deveria apontar para esse ponto. A religião absoluta e, conseqüentemente, as apresentações da história da religião (*Religionsgeschichte*) foram orientadas para esse absoluto.

As histórias teológicas da religião, tanto cristãs quanto islâmicas, veem a fundação de sua própria confissão como o clímax do desenvolvimento religioso. Elas atribuem

6 N.T.: O ditado não faz muito sentido em português, mas quer dizer algo similar aos ditados brasileiros “Deus age de maneiras misteriosas” e “Deus escreve certo por linhas tortas”.

apenas um significado secundário àquele tempo futuro quando tudo estará completo. Hegel e von Hartmann, no entanto, colocam o ponto decisivo no futuro. Como resultado, naturalmente, sua noção de “história da religião” (*Religionsgeschichte*) é diferente. Em oposição ao “relativismo absoluto” de ambas essas possibilidades, o “relativismo relativo” não quer renunciar aos princípios de ordem nem negar que as ideias permeiam a matéria, mas evitar o caráter forçado e o “perspectivismo” do “relativismo absoluto”. É “centralista”, mas ao mesmo tempo “pluralista”.

Hoje a situação é diferente. O vasto construtivismo de Hegel não pode mais ser mantido, mesmo com as alterações feitas por seus sucessores. Os dados materiais crescem incessantemente, e o horizonte do cientista da religião se expande continuamente. Hoje parece impossível apreender a riqueza dos fenômenos dentro das poucas categorias, muitas vezes esquemáticas, desse filósofo. Mas, além disso, a tentativa, especialmente por etnólogos, de delinear um esquema mais empírico de desenvolvimento religioso – seguindo Comte e Spencer – foi condenada desde o início, apesar do progresso que as recentes revisões tornaram possíveis⁷. Lembremo-nos do destino da maior dessas subcategorias, o construtivismo evolucionário de Wundt. Primeiro sua suposição básica, a teoria do animismo, reconhecida como infundada e falsa, foi abandonada. Estudiosos de várias religiões – Söderblom, Otto, Schmidt e Beth – apontaram os erros de Wundt. Enquanto isso, Lang havia renunciado a Tylor e seus antecessores. Hoje estamos completamente sem um construtivismo amplamente aceito da história da religião. Percebe-se o quanto as insinuações de Otto sobre a evolução da religião estão contidas em seu livro *O Sagrado*. Seria errado acreditar que as teorias desenvolvidas até agora foram meramente deficientes e que, com o tempo, podem ser substituídas por teorias mais completas. É hora de percebermos que a ciência da religião tem pouco ou nada a ganhar com essas tentativas. Elas não nos levarão ao nosso objetivo.

Também está fora de questão para a ciência da religião a construção de uma série de estágios para a evolução da religião do ponto de vista de uma única religião empírica tomada como o absoluto. As obras da *Religionsgeschichtliche Schule*⁸ nos ensinaram isso. Para o cientista da religião, o ponto mais alto de uma religião só pode ser resultante da erudição, e não por um pressuposto, como Troeltsch repetidamente enfatizou. Para o teólogo, claro, a situação é diferente. Porém, devemos considerar improdutivo quando

7 Em se tratando das religiões dos povos primitivos e dos povos em níveis culturais mais baixos, a “história” só é possível em um sentido limitado. Naturalmente, esse desenvolvimento histórico pode ser estudado, mas é difícil de conceber. Veja a introdução de R. M. Meyer, *Germanische Religionsgeschichte*; cf. os estudos de Leo Frobenius sobre a evolução das religiões africanas. O estudo empírico das religiões australianas ainda trabalha muito com construções teóricas.

N.T.: Nessa nota de rodapé é observado um reflexo do paradigma colonialista que dominou não apenas a ciência da religião, mas a ciência ocidental de modo geral até meados do século XX. Além disso, havia uma concepção no início da ciência da religião de que estudos empíricos deveriam ser estudos documentais ou de textos religiosos (coisas materiais), ao passo de que a distinção entre um estudo empírico e um estudo histórico/filológico nem sempre era clara. Assim, sociedades forrageadoras e de tradições orais, como as citadas nessa nota de rodapé, eram comumente entendidas como “sem história”. Mais informações sobre esse viés colonialista da ciência da religião são encontradas em um artigo de Timothy M. Murphy que foi traduzido e publicado no número anterior da REVER.

8 N.T.: Esse termo diz respeito a um grupo de teólogos protestantes da Alemanha do final do século XIX e início do século XX que passaram a incluir abordagens filológicas e arqueológicas, em uma leitura da origem do cristianismo e suas influências judaicas, babilônicas, persas e gregas. Embora utilizassem fontes de outras religiões, não havia o interesse de comparar as diferentes religiões como ocorre na ciência da religião. O ponto de partida era sempre o pensamento teológico cristão, que era tratado como uma máxima universal.

os cientistas da religião imitam as tentativas de reconstrutivismo no sentido hegeliano e procedem por um método estritamente histórico para introduzir a ideia de progresso no estudo das religiões. A questão do progresso não é uma questão da ciência da religião. Na busca por sua própria tendência apologética, a teologia pode agrupar historicamente dados religiosos para indicar progresso. O filósofo da religião pode estar interessado em provar que o progresso ocorre na direção que suas reflexões sistemáticas sobre o desenvolvimento do espírito do mundo e de outras questões. No quadro de uma filosofia total, a questão de saber se e em que medida o desenvolvimento religioso manifesta o progresso pode ser discutida. Mas a ciência da religião não pode discutir isso. Tiele queria adotar a ideia de progresso como uma hipótese, e tentou derivar o “progresso” nas religiões da “lei da unidade da mente humana (Geist)”. Mas nem mesmo como hipótese é competência da ciência da religião adotar a ideia de progresso.

As pesquisas sobre as religiões individuais e sobre os grupos de religiões são o ponto focal, na unidade de linhas e esferas de desenvolvimento, e nada mais. No *Kompendium der Religionsgeschichte*, lemos que:

O estudo empírico das religiões, diferente de um relato histórico das religiões, mantém perante si a unidade do fenômeno psicológico que se manifestou de tantas maneiras entre diferentes tribos e povos ao longo dos séculos. Ele procura traçar a causa original (Ursache) dessa evolução variada (Tiele, Söderblom, 1920, p. 5).

Devo contestar fortemente essa concepção de estudo empírico das religiões. Primeiro de tudo, oponho-me à tendência psicológica de Tiele. É tarefa da filosofia da religião demonstrar a unidade que Tiele, Söderblom e Heiler postulam, mais particularmente, tarefa da filosofia da história da religião (*Geschichtsphilosophie der Religion*). Em nenhum cenário tal unidade deve ser considerada como uma pressuposição do trabalho da ciência da religião. Isso não pode ser expresso de maneira mais bela do que nas palavras de Herder: cada religião contém em si o ponto central de sua felicidade. Sendo assim, cada religião é única e inigualável, e deve ser entendida em seus próprios termos. Uma vez que isso for reconhecido, estará superada a tentação de classificar as religiões artificialmente em *rankings* e de ler formas religiosas individuais como etapas transitórias de uma realidade mais básica. Tiele sucumbe à tentação quando fala dos estágios da religião, que ele entende como “morfos” ou “formas existenciais”, em que a forma superior evolui da forma inferior (p. 49). Tipicamente, Troeltsch achava que não era necessário desistir de tal compromisso. Em sua interpretação do *Wesen* da religião e da ciência da religião, ele busca expressamente uma filosofia da história da religião. Essa filosofia deve, em sua opinião, empreender uma “gradação crítica e valorativa das formas religiosas históricas” (Troeltsch [cap. 2, n. 3], p. 489)⁹. Essa gradação valorativa toma diferentes formas quando é feita do ponto de vista da teologia e da filosofia da história, isso sem falar das diferenças individuais – uma advertência ao cientista da religião. A questão de como entender os princípios das religiões particulares – quer seja possível postular que estão internamente conectados – deve ser considerada pela filosofia da religião, com a filosofia geral da história.

9 N.T.: O nome da obra em questão não aparece descrita na íntegra, mas é referenciada dessa forma nesse ponto do texto.

Posto isso, a tarefa mais importante do estudo empírico das religiões deve continuar sendo entender o “tornar-se” das religiões particulares, entender seu desenvolvimento como o desdobramento dos princípios a elas inerentes. Spengler viu isso muito claramente; mas muito antes dele os estudiosos da escola histórica alemã, a quem Troeltsch chamava de *Organologen*, também viram. Em certo sentido, a ciência da religião deve continuar de onde Herder parou. Só agora devemos proceder com mais rigor, mais precisão e mais empiria. Quando me refiro a Herder, pretendo invocar apenas sua atitude básica. Herder também se comprometeu a buscar o “monismo” em meio a percepções “pluralistas”, embora em seu caso o conflito nunca tenha sido completamente resolvido. Seu conceito de evolução, no entanto, mostra claramente suas origens no Iluminismo: é muito incerto e generalista, filosoficamente conjecturado, e não comprovado empiricamente e historicamente.

Preciso mencionar um ponto extra que parece ir de encontro ao modo como concebo o estudo empírico das religiões. Podem contestar que meu procedimento levará a um completo “isolamento de todos os indivíduos” – utilizando as palavras de Troeltsch –, a uma atomização da história. Alguém também pode apontar à conexão entre os fenômenos individuais e lembrar que, como os indivíduos e as culturas, as religiões também dependem do passado e de seus antecessores, que a história deve sempre ser entendida como um todo. As religiões também surgem com base no que as precedeu.

Tudo isso é verdade, mas não entendo como isso vai contra o esquema que delineio. Sem dúvidas uma religião influencia outra. Com certeza também existem continuidades, e talvez até mais do que continuidades, como Spengler gostaria que houvesse. No entanto, um estudo histórico das religiões (*Religionshistorie*) deve compreender o desenvolvimento de uma religião em primeiro lugar a partir da própria origem dessa religião. Também nesse caso encontramos um grande perigo ao qual muitos cientistas da religião sucumbem: preocupados com o estudo das formas, esquecem do sentido. Independentemente se as concepções, costumes, dogmas, mitos e formas de culto viajaram de uma religião para outra ou se foram herdados, eles nunca permanecem como eram. O princípio que lhe deu origem, e de onde eles se tornam vivos, sustenta-os desde que possuam uma “força criativa”. Quando essa força se extingue, as formas morrem. Elas podem ser reivindicadas por outros grupos, mas significarão algo diferente. Elas ocuparão um lugar dentro de outro contexto total, em um relacionamento diferente com o princípio organizador da nova religião. Talvez esse novo conteúdo as mude e lhes dê vida nova, e então elas se tornam algo diferente do que eram. Ou elas podem permanecer como traços vestigiais em um novo corpo e serem reconhecidas como tal.

Já estabelecemos isso: o cientista da religião não pode se limitar a estudar empiricamente as formas, nem se limitar a estudar os pontos de vista (*Gesinnungen*). Ele deve ver os dois juntos: a mudança no significado e as mudanças de forma.

É um erro começar a história de uma religião com sua aparição no mundo, com a chegada de um fundador ou profeta. Uma religião começa a existir antes. Toda religião tem sua pré-história. Onde a pré-história parece faltar, ela simplesmente não é conhecida, ainda não foi procurada o suficiente. Logo, toda religião é um sincretismo, mas chega um momento em que se torna algo mais do que um conjunto de elementos já existentes, em uma formação que segue suas próprias leis. O momento exato do começo “manifesto” talvez possa ser determinado apenas negativamente. Muitas vezes parece coincidir com a época em que a religião aparece no mundo. Uma empatia pelas

individualidades é necessária aqui para discernir o que é correto, um sentimento pela singularidade das formações históricas que tiveram todos os grandes e verdadeiros historiadores. A última e mais pura verdade filosófica desse sentimento está contida na confissão cética *individuum est ineffabile*. O aspecto final da singularidade não pode mais ser entendido racionalmente. Só se pode dar lugar à “divinação”, que é então reduzida a um ponto mais próximo. Hoje, quando a natureza e o valor dos significados históricos são frequentemente ameaçados, apesar – ou talvez por causa – do desenvolvimento notável no sentido da história, precisamos mais uma vez enfatizar fortemente os seus significados.

Ao delinear a estrutura do estudo empírico das religiões, devemos proceder de acordo.

O que nos confronta em primeiro lugar é a imensa quantidade de dados que devemos processar por métodos empíricos. Naturalmente, essa análise terá que ser modificada de acordo com a natureza do tema estudado. Ao final, o método deve condizer com o objeto de estudo. Mas mesmo que haja um maior acordo sobre os fundamentos do procedimento, ainda haverá diferenças particulares entre as várias disciplinas. Isso é fato para procedimentos puramente técnicos, e ainda mais verdadeiro para as funções superiores de compreensão, exposição, interpretação etc. Uma metodologia do estudo empírico das religiões teria que elaborar todos esses pontos em detalhes.

Se a disciplina relativa ao “se tornar” das religiões é descrita como o estudo empírico da religião “geral”, isso já implica a presença de uma ciência da religião empírica “especializada”. A abordagem especializada divide o esforço total por causa da natureza muitas vezes difícil e à imensa quantidade de material e à tendência de especialização comum na academia.

Como Tiele, Chantepie de la Saussaye (1897, seção 2) distingue entre classificações genealógicas e morfológicas. Ambos os tipos de classificação pressupõem que um processo de desenvolvimento global e unificado para a religião foi estabelecido. As classificações genealógicas dependem das relações linguísticas, enquanto as classificações morfológicas são baseada em juízos de valor. Chantepie se recusa a incluir as classificações genealógicas no campo do conhecimento científico: “Por um lado, dentro das mesmas famílias linguísticas existem diferentes tipos de religião, por outro, diferentes religiões são tão semelhantes entre as chamadas raças inferiores que uma classificação genealógica é totalmente infundada”. Mas Chantepie deseja manter as classificações genealógicas para as análises empíricas. Ele considera as classificações morfológicas questionáveis, porque no curso de seu desenvolvimento toda religião histórica passa por fases tão distintas que um posicionamento firme só pode ser atribuído de forma duvidosa e com pouca justificação.

Até o momento, a especialização ocorreu em várias linhas muito diferentes.

1. Classificação formal e empírico-sistemática: o estudo de religiões particulares, ou de comunidades religiosas particulares (igrejas, seitas, escolas), de formas objetivas particulares (como os dogmas de uma ou mais religiões, uma certa doutrina, o culto), de personalidades particular (como heróis religiosos).
2. Classificação por localização (segundo os pontos de vista geográficos, antropológicos, etnológicos e genealógicos: por continentes, países, raças, povos e tribos).
3. Classificação de acordo com o tempo: o estudo das religiões de certas épocas e períodos.

A essas, devemos acrescentar:

4. Classificação por julgamentos de valor.
5. Classificação descritiva (caracterização).

É óbvio que essas classificações se sobrepõem na prática. Discutirei cada uma delas separadamente, mas primeiro devo mencionar outra coisa. Como eu disse, ainda somos muito carentes quando se trata dos estudos empíricos das religiões em sentido estrito. Problemas sistemáticos constantemente infestam as pesquisas empíricas, e pontos de vista sistemáticos comumente entram nas análises dos estudos empíricos. Nos livros didáticos e compêndios em geral, mas também nos trabalhos mais especializados de estudos empíricos das religiões, a apresentação sistemática das doutrinas passou a dominar.

Por mais importantes e necessárias que sejam as considerações sistemáticas, o estudo empírico das religiões ainda requer mais pesquisas estritamente empíricas, por mais difícil que isso possa ser. Certamente um cientista da religião interessado no desenvolvimento histórico das religiões sempre encontra a falta de materiais básicos e ambiguidades consideráveis nos dados existentes. Mas essas dificuldades não lhe impedirão de ver a importância da abordagem empírica¹⁰. A dupla natureza dos fenômenos espirituais nos confronta novamente. De um lado, temos a história interna da religião. Do outro, a história objetiva da religião, doutrina, culto etc. É possível uma história da piedade? Podemos pensar de forma significativa sobre algo como uma história da religiosidade islâmica? Eu acredito que sim. Considere a história da igreja, onde tais problemas não são desconhecidos. Estudiosos desse campo têm demonstrado por diversas vezes que, juntamente com a história da igreja e outros elementos objetivamente religiosos (doutrina, culto), as mudanças e os movimentos da vida religiosa interna também podem ser estudados. Dado o estado atual da questão, é óbvio que por muito tempo a maioria dos esforços no estudo empírico das religiões também será direcionada para a história das igrejas institucionais e à descrição das causas externas de comunidades e estabelecimentos religiosos. Todavia, isso não tem que ser assim para sempre, e um estudo metodológico como o meu, acima de tudo, deve salientar outros objetos. O estudo empírico da piedade não pode consistir apenas numa série de pesquisas psicológicas de figuras religiosas famosas, ele terá que direcionar sua atenção especialmente para o desenvolvimento da religião popular. A partir desses estudos, obtemos percepções extremamente valiosas sobre a natureza e o significado dos fatores que operam no curso da história da religião em geral. Mais um ponto: a erudição de certa forma tem se preocupado com a origem das religiões. A época de origem, juntamente com o reconhecimento do impulso original, é especialmente importante para as formas religiosas conforme elas se desenvolvem. Mas a pesquisa empírica não deve se concentrar exclusivamente nas origens. Seu principal objetivo será sempre entender a sequência total que o torna-se de uma formação religiosa seguiu. Aqui, o cientista da religião poderá ocasionalmente ter que restringir o filólogo.

Mesmo em formações religiosas históricas concretas, existe algo que pode ser chamado de sua forma interior. Refere-se às maneiras pelas quais os vários modos de expressão

10 Por razões metodológicas, discuto esta abordagem isoladamente de seu contexto geral.

se inter-relacionam (concepções e culto, oração e sacrifício, e assim por diante), e o desenvolvimento e a alteração dessa relação podem ser traçados pela história. Como acabamos de ver, é possível compreender as religiões apenas descobrindo seus centros característicos, a partir dos quais traços particulares se tornam compreensíveis. Agora que estou discutindo o tornar-se histórico, posso acrescentar que o cientista empírico da religião não pode estar satisfeito em encontrar o princípio organizador ou em analisar o espírito de uma totalidade objetiva, como o cientista sistemático da religião pode. Em vez disso, o cientista empírico da religião buscará constantemente pelo fluxo contínuo de eventos, o fluxo contínuo de desenvolvimento, para novos centros, a fim de resolver o fluxo concreto em uma sequência de unidades particulares de significado entendidas em termos de quaisquer que sejam suas ideias centrais. A história da igreja empregou esse procedimento com grande sucesso. Sua forma clássica é, de fato, uma história da religião cristã, entendida e apreendida dessa maneira ampla. Repetidas vezes essa disciplina também buscou o momento certo para avançar de uma abordagem analítica para uma abordagem sintética e, assim, neutralizou o perigo de dissolução e fragmentação.

Não é difícil entender porque o desenvolvimento de nenhuma religião não cristã ter sido estudado com a precisão e a consistência da religião cristã. A teologia aprovou por muito tempo a distinção que defendo entre o estudo empírico/histórico e o estudo sistemático, e essa distinção provou-se muito frutífera. Como resultado, nós realmente temos um estudo *histórico* das religiões do Antigo e do Novo Testamento.

Em comparação, o estudo empírico/histórico do budismo ou do islã – para não falar de outras religiões – está apenas em seus estágios iniciais. O mau estado desses estudos não se deve à novidade da abordagem ou às dificuldades do material. Os estudos históricos do direito, da arte, da economia e da literatura estão, nesse caso, muito à frente do estudo histórico das religiões. Pode ser verdade que a lei mostre mais mudanças do que as religiões; elas têm o hábito de se tornarem inflexíveis quando seus impulsos iniciais enfraquecem. Mas é muito instrutivo estudar os processos de dogmatização, escolaridade, regeneração e reforma. Mesmo separados de seus efeitos, esses processos são muito interessantes historicamente. Até hoje, sequências concretas de eventos receberam mais atenção do que a análise dos fatores interligados que funcionam nesses desenvolvimentos. Mas é certo que quando os desenvolvimentos tiverem sido estudados mais a fundo, seus benefícios maiores e vantagens imagináveis resultarão no estudo concreto dos detalhes.

Agora, usarei algumas obras bem conhecidas na ciência da religião e no estudo empírico/histórico das religiões para ilustrar o que quero dizer com uma separação metodológica necessária e distinta do empírico/histórico e do sistemático. Considere, por exemplo, o belo *Vorlesungen über den Islam*, de Ignacz Goldziher (1910), um livro muito útil para qualquer pessoa interessada nessa religião, seja um leitor geral ou estudioso. Nesse livro, Goldziher tem duas intenções: primeiro, descrever o “tornar-se” do islã, seu desenvolvimento (história), depois apresentar o sistema religioso islâmico em seções transversais. Na apresentação, essas duas dimensões não são mantidas separadas. Os títulos mostram essa falha claramente: (1) Maomé e o islã, (2) O desenvolvimento da lei, (3) O desenvolvimento do dogma, (4) Ascetismo e sufismo, (5) Seitas e (6) Desenvolvimentos posteriores. Conforme os títulos revelam, a abordagem histórica

domina. O escritor procura retratar o tornar-se histórico. Isso está especialmente óbvio nos capítulos 2 e 6, mas basicamente todos os capítulos são historicamente orientados. A descrição do Ser está estruturalmente submersa. Esse exemplo é muito instrutivo. De fato, a erudição sobre o islã produziu obras preocupadas apenas com o desenvolvimento histórico: Wellhausen, Noldeke, Lammens e, acima de tudo, o próprio Goldziher estavam interessados na origem do islã. Já as descrições bastante conhecidas de Robertson Smith e Curtiss são organizadas sistematicamente. O *Muhammad* de Grimme (1892; 1895) separa os dois pontos de vista de forma mais distinta. A Parte 1 trata da vida e do desenvolvimento do islã. A Parte 2 trata do sistema teológico do Corão. A abordagem de Horten à filosofia do islã, com sua análise detalhada da cosmovisão islâmica, é organizada de forma inteiramente sistemática e é especialmente útil para ilustrar essa abordagem. Muitas vezes, no entanto, as duas tendências estão desequilibradas; elas lutam continuamente entre si e impedem a harmonia. Independentemente das considerações estéticas, que são secundárias, pode ser bastante perigoso confundir essas duas abordagens. Os grandes acadêmicos, é claro, podem usar uma desculpa: eles têm suas próprias maneiras de ver as coisas. E certamente é o objetivo mais alto da vida acadêmica integrar esses dois em pesquisa e redação. Mas quando não estamos preocupados com as grandes vaidades individuais, mas com a continuidade, progresso e aprofundamento da pesquisa da ciência da religião em uma escala mais modesta, uma distinção mais clara, tanto na consciência metodológica quanto na pesquisa real, seria desejável para o estudo empírico especializado das religiões.

Permitam-me voltar agora à questão da classificação: o tipo de classificação mais simples e mais popular é a classificação por localização e geografia. Não é possível dizer que todas as implicações mais profundas da classificação geográfica foram suficientemente expostas. A principal percepção de que os fenômenos espirituais e o ambiente físico estão interconectados – uma percepção que devemos ao século XVIII e que hoje é o modo de classificação preferido ao lidar com os dados da história da religião – não foi cultivado de maneira satisfatória. Quão promissoras foram as primeiras obras de Herder! Ele tentou aplicar as ideias engenhosas de Montesquieu à história da religião, que o próprio Herder realmente fundara; ou seja, ele tentou traçar a influência do clima e da paisagem nas religiões, sua ascensão e seu desenvolvimento. O quão além fomos desde então? As magníficas obras de Karl Ritter, de Ratzel e seus sucessores foram proveitosas ao estudo empírico/histórico das religiões? Os estudos históricos das religiões dos antigos israelitas e do Novo Testamento estão muito mais avançados. Esses estudos consideraram aos fatores geográficos, sem sentir qualquer necessidade de formular proposições universais a partir de seus resultados. Na maioria dos manuais de história da religião a classificação por localização predomina, frequentemente com uma orientação antropológica e etnológica. As dificuldades de classificar as religiões de acordo com as raças foram especialmente bem apontadas por Jeremias.

Uma classificação cronológica rende muito pouco ao cientista da religião. Claro, pode-se adotar a história das religiões da antiguidade clássica, do mundo antigo, do antigo Oriente Próximo, ou a história dos cultos do Império Romano como objeto especial de estudo. Mas dividir todo o estudo empírico das religiões por esse princípio produzirá nada. Ele é mais ou menos arbitrariamente forçado sobre o objeto pelo lado

de fora. Tal periodização não resulta das coisas em si, mas lhes é imposta por alguma razão prática, como a analogia. Uma possível exceção poderia ser uma consideração dos primórdios reais e dos primeiros períodos de várias religiões. Também seria útil delimitar um campo específico conhecido como “a religião dos tempos pré-históricos”. O estudo dessa religião implica dificuldades especiais que convidam a hipóteses e construções. Entretanto, a discussão metodológica também pode evitar muitas conclusões errôneas nesse campo.

A ideia-chave para distinguir religiões segundo seus sistemas de valor se chama *Klassifikation*. Desde o princípio as classificações valorativas desempenhou um grande papel no estudo histórico das religiões, bem como na ciência da religião. Quando não servia a interesses teológicos e apoloéticos explícitos, muitas vezes pressupunha alguma teoria filosófica que tentava ilustrar. Conquanto a construção especulativa da evolução da religião fundamenta essa busca, isso foi justificado. Mas à medida que esses pressupostos caíram no esquecimento e o chamado historicismo se tornou cada vez mais influente, as tentativas de classificação valorativa pareciam cada vez mais improdutivas e infundadas. Não era mais uma questão de classificação lógica, mas de agrupamento valorativo. Basta mencionar apenas algumas dessas classificações para mostrar como seria impossível utilizá-las na ciência da religião de hoje. As distinções entre religiões “verdadeiras” e “falsas” e entre religiões “naturais” e “reveladas” são teológicas e dogmáticas. Da mesma forma, a distinção entre uma religião que “emergiu” e outra que foi “fundada” é de pouca utilidade. Nunca podemos ter confiança suficiente sobre o surgimento de uma religião para aplicar essa distinção, principalmente porque sempre temos uma visão distorcida do papel do fundador.

A lista dos diferentes tipos de classificação valorativa também inclui a distinção entre religiões “naturais” e “éticas”. Esta distinção, até recentemente favorita entre os filósofos da religião, foi fortemente promovida por Cornelis Petrus Tiele. Ela é especialmente questionável porque confunde descrição e interpretação. Dificilmente se pode supor que tais classificações valorativas colaborariam muito com a ciência da religião. Não é necessário decidir aqui o quão útil elas podem ser para a filosofia da religião.

Muito mais importantes são as classificações descritivas. Suas distinções jazem em um princípio mais embasado do que qualquer outro tipo de classificação que mencionei. Eu distingo quatro tipos de classificação descritiva: (1) formalmente objetiva; (2) formalmente subjetiva; (3) objetiva com relação ao conteúdo; e (4) subjetiva em relação ao conteúdo. O primeiro grupo inclui distinções como as das religiões mitológicas e dogmáticas, nacionais e globais, baseadas em escrituras e orais. O princípio da distinção é retirado da esfera dos fenômenos objetivos, e esses fenômenos são estruturados seguindo pontos de vista “formais”. Em contraste, uma distinção “formalmente subjetiva” seria baseada na predominância de uma função psicológica, por exemplo, religiões de sentimento e religiões de vontade. Essa distinção remonta à origem psicológica a partir da qual uma religião é nutrida. Descrever as religiões como ascéticas-soteriológicas ou proféticas-reveladas as caracterizaria objetivamente em relação ao conteúdo. Tal caracterização aponta para o espírito de doutrina, adoração e instituições. Finalmente, uma distinção entre tipos de piedade (alegre, melancólica) seria subjetiva em relação ao conteúdo. Muitas classificações envolvem uma mistura de vários desses princípios.

Nenhuma das distinções acima é melhor do que as outras em um sentido absoluto. É preciso examinar o propósito para o qual a classificação é feita e ao qual ela é orientada. De qualquer modo, deve-se persistir para que os esquemas de classificação sejam lógicos e derivados. Esse caráter derivado não é claro, por exemplo, em um esquema que tem sido utilizado com frequência ultimamente: a distinção entre religiões da lei e religiões de salvação. A expressão “religião da salvação” deve ser entendida apenas como um exemplo do terceiro, ou talvez do quarto tipo de classificação descritiva; o termo “religião da lei” pertence ao primeiro, ou no melhor dos casos ao terceiro. Portanto, somente se ambas as expressões são entendidas no sentido de descreverem o espírito da religião empiricamente observável, elas podem ser consideradas componentes de um princípio de desenvolvimento aplicado de forma consistente.

O protótipo de classificações mistas é, a propósito, o sistema de Tiele. A classificação de Tiele, como aparece no *Lehrbuch* de Chantepie (1897, p.12), é a seguinte:

- I. Religiões da natureza
 - a. Naturalismo polizoico (hipotético)
 - b. Religiões politeístas, mágicas, dominadas pelo animismo (religiões dos selvagens)
 - c. Religiões mágicas refinadas ou organizadas
 - i. Desestruturadas
 - ii. Estruturadas
 - d. A veneração de seres antropomórficos
- II. Religiões éticas (religiões espirituais éticas de revelação)
 - a. Comunidades religiosas nacionais nômades (nomotéticas)
 - b. Comunidades religiosas universalistas

Ainda não fomos longe o suficiente para sermos capazes de produzir uma classificação verdadeiramente satisfatória. Tal classificação exigiria não apenas que entendêssemos os fenômenos empíricos a partir de seus centros, que penetrássemos o mais profundamente possível em seu “espírito”, mas também que soubéssemos mais sobre a estrutura das religiões empiricamente observáveis e suas interconexões do que conhecemos hoje. Só então poderíamos alcançar a estrutura que “emerge do próprio objeto de estudo”. Finalmente, devemos ter em mente que um agrupamento com propósitos didáticos e metodológicos é uma coisa, e uma classificação filosófica do ponto de vista especulativo é outra coisa completamente diferente.

Não há dúvidas de que uma religião é tão digna de estudo quanto qualquer outra. A ciência da religião não deve subestimar e desprezar as chamadas “religiões inferiores” ou supervalorizar as religiões “primitivas”. Naturalmente, um cientista da religião pode preferir uma religião a outra porque os dados sobre ela são mais facilmente acessíveis. Contudo, em princípio a ciência da religião, como todas as disciplinas, esforça-se para alcançar a maior abrangência possível. Uma vez que a ciência da religião deve se abster de qualquer julgamento, ela não pode aderir à filosofia em sua preferência pelas “religiões superiores”. Pelo contrário, deve se engajar fortemente na análise de materiais etnográficos. Esses materiais precisam ser multiplicados e estudados minuciosamente. Nesse sentido, podemos aprender muito com acadêmicos não alemães. Os estudos de Frazer, Lang, Marett e outros – posto, por enquanto, as hipóteses de que eles avançam

– são de valor e importância para a ciência da religião devido à riqueza de material que contêm. A situação é semelhante com os acadêmicos alemães. Que cientista da religião não aprendeu algo que ia ao encontro de seus estudos empíricos ou sistemáticos com as obras de Bastian, Ratzel, Schurtz e Frobenius, independente do que pensasse sobre suas opiniões e teorias?

Especialmente nas últimas décadas, podemos detectar entre muitos acadêmicos uma preferência unilateral pelas “religiões superiores”, pelas “cúpulas da religião” e pelas “grandes personalidades religiosas”. A psicologia experimental erra, talvez, pelo outro extremo, preferindo a “média” (cf. método estatístico de Starbuck), deleitando-se em ostentá-la diante daqueles que são mais humanisticamente inclinados. De qualquer jeito, a questão desempenha um grande papel nos problemas associados à psicologia da religião. James, Troeltsch e outros já tenderam a se aproximar dessa direção. Hoje, Scholz especialmente defende tais visões muito nitidamente e de modo tendencioso. Parcialidades como essa são muito perigosas para a ciência da religião. Elas inflexivelmente se voltam contra si. O perigo é ainda maior quando o cientista da religião se concentra mais enfaticamente nos estudos sistemáticos. É nesse método que a extensão da base empírica da disciplina é irrisória. Em contrapartida, a história da ciência da religião mostra que o perigo de se errar do outro lado não é menor. Durante as últimas décadas, a academia se afastou da antiga convicção de que a religião dos “primitivos” merece atenção privilegiada. Essa religião deveria nos revelar o arquétipo (*Urtypus*) da religião; seu estudo e conhecimento deveriam ter um valor pedagógico especial. Essas noções não são mais tão prevaletentes como antes, mas ainda espreita às vezes a ideia de que a ciência da religião deve dar tratamento preferencial às “religiões primitivas”, que na “religião primitiva” as fontes fluem mais puramente e, acima de tudo, a interpretação é mais fácil.

Outro erro que os estudiosos mais recentes, especialmente Max Scheler, têm razão em criticar é a supervalorização dos fenômenos religiosos desviantes, especialmente em estudos influenciados pela psicologia americana e francesa da religião, por exemplo, o princípio de James de instância típica extrema. Certamente o estudo das doenças tem um lugar legítimo na ciência da religião, mas esse lugar é limitado pelo real significado e papel desses fenômenos nas religiões empiricamente observáveis. Devemos rejeitar especialmente essa abordagem que tenta interpretar fenômenos normais em termos de princípios básicos, opiniões e métodos emprestados de uma patologia da religião. Tal abordagem transgride nosso princípio básico de que todo fenômeno espiritual deve primeiro ser entendido e interpretado em seus próprios termos como uma “totalidade individual”; uma análise de atomização nunca pode dissecar tal totalidade em seus elementos sem dissolvê-la ou destruí-la.

Contra a especialização no estudo empírico das religiões está a expansão de seu próprio campo de estudo, que discutirei no contexto da questão que acabamos de levantar. É verdade que essa discussão é importante não apenas ao estudo empírico das religiões, mas para a ciência da religião como um todo. Mas parece vantajoso levantar essa questão em conexão com a classificação dos métodos.

Para realizar um estudo empírico ou sistemático, é possível isolar uma ou várias religiões do contexto total em que elas se encontram. Mas assim como a vida e a experiência de uma alma individual estão inseridas em um contexto mais amplo de eventos

internos, que condicionam e são condicionados de muitas maneiras num intercâmbio ativo com outros fenômenos do mundo material e do mundo do espírito, as religiões também estão inseridas na totalidade dos eventos que constituem seus contextos históricos. Seu destino externo e seu desenvolvimento interno, sua ascensão e seu declínio são condicionados por mil fatores. Ao mesmo tempo, elas exercem também uma influência muito forte no desenvolvimento dos povos e culturas com os quais estão associadas. Como eu disse, por uma questão de estudo especializado, todas essas inter-relações podem ser omitidas. Mas é evidente que isso só é possível em pesquisas muito especializadas e apenas temporariamente. Nesse trabalho, um cientista da religião será sempre forçado a prestar atenção ao contexto mais amplo.

Os cientistas das religiões sempre foram muito atentos à dependência da religião na cultura. Eles tentaram entender as religiões em conexão com os contextos nos quais cresceram e prosperaram. Essas relações, porém, raramente receberam consideração teórica. Na prática, a pesquisa relacionada às religiões da antiguidade tardia tem sido exemplar, e as discussões e investigações de etnólogos têm sido, em geral, uma exceção à desatenção geral à teoria. Além de seus benefícios materiais, as discussões etnológicas são metodologicamente importantes. Elas foram benéficas não apenas como aplicadas às religiões dos chamados “primitivos”, mas também como aplicadas às religiões de culturas superiores e ao lugar da religião na vida cultural em geral. Penso aqui, especialmente, na pesquisa da escola *Kulturkreis* e seus maravilhosos resultados. Cf., no entanto, Preuss (1994) e Vierkandt (1896).

Nessa área, o ramo sistemático da ciência da religião ainda tem território virgem para explorar. Aqui, também, o estudo empírico das religiões do Antigo e do Novo Testamento sempre esteve um passo à frente. Não conhecemos o contexto histórico, cultural e social de qualquer outra religião tão completamente quanto conhecemos o pano de fundo do judaísmo e do cristianismo. Para os magníficos resultados que essa abordagem é capaz, meramente recorde os trabalhos de Cumont, Reitzenstein, Seeck, Wendland e Norden sobre as religiões helenísticas e sua interação recíproca com a cultura, a história de Kremer sobre as ideias dominantes do islã, as pesquisas de longo alcance sobre a cultura islâmica de Becker e Mez, os estudos de Jeremias sobre a cultura espiritual do Antigo Oriente Próximo, a análise de Meissner das religiões da Babilônia e da Assíria, o estudo de Erman sobre a religião egípcia no contexto de suas respectivas culturas, certos relatos dos indo-europeus (os de Hirt, Schrader e outros; e as investigações de Oldenberg e von Glasenapp sobre as religiões da Índia – para não falar de várias obras sobre a história da religião dos gregos e dos romanos, que chegaram mais longe nesse aspecto. Do outro lado, o estudo da história profana se move em direção ao estudo empírico das religiões. Naturalmente, historiadores como Ranke e Eduard Meyer, que estão especialmente interessados nas histórias de várias religiões, elucidaram consideravelmente essas relações.

Desde a época de Schleiermacher e Hegel os filósofos da religião consideraram, em termos ideais, as relações entre religião e cultura. Ao fazer isso, eles nem sempre distinguiram claramente entre relacionamentos ideais e reais. Uma abordagem religiofilosófica sempre tende a se tornar normativa, sempre tende a embaralhar a distinção entre o registro e a interpretação dos dados. Por exemplo, alguns pressupõem que uma

relação positivista entre religião e cultura é o ideal e depois homenageiam determinadas religiões com base nessa visão filosófica.

No meio dessas duas abordagens aparece uma terceira abordagem que considero apropriada para a ciência da religião. Nessa abordagem se estuda, com base na pesquisa empírica, a relação entre as religiões empiricamente observáveis e a cultura, primeiramente em relação ao espírito e depois em relação à prática. O cientista da religião precisa evitar tanto generalizações prematuras quanto um julgamento persuasivo, mas axiomático, de que a melhor relação entre uma religião e uma cultura é positiva, negativa ou indiferente. A ciência da religião não se preocupa com o fato de uma determinada religião ter sido útil ou prejudicial à cultura de um povo. Ele simplesmente registra os efeitos reconhecíveis e tira suas conclusões deles, interpretando-os, tanto quanto possível, dentro de um contexto mais amplo. Relembre aqui as belas reflexões de Burckliardt (1905) sobre as inter-relações de “potências” (*Potenzen*), ou a teoria dos estágios do ascetismo de Max Weber.

O que é verdadeiro para a cultura como um todo também é verdadeiro para os sistemas culturais particulares, para as inter-relações (*Wirkungszusammenhänge*), utilizando o termo de Dilthey. Toda religião está intimamente relacionada à lei, à arte e à ordem econômica das quais é contemporânea. O estudo empírico das religiões deve desvendar essas relações, com base em estudos históricos, e o método sistemático formulará conclusões disso. Mais uma vez devo advertir contra a confusão: a filosofia da religião também investiga as inter-relações entre religião e direito, arte, e economia, mas suas questões são diferentes das da ciência da religião. A filosofia da religião investiga o que deveria ser, nesse caso, a relação ideal entre esses vários domínios. De qualquer forma, várias pesquisas admiráveis em diferentes campos demonstraram a riqueza da abordagem empírica: os trabalhos de Max Weber, Werner Sombart e Ernst Troeltsch, pesquisas recentes da lei babilônica, os estudos de amplo alcance de Kohler sobre a história do direito e da religião, as tentativas de Sachau de pesquisar a lei siríaca e a lei islâmica, os estudos de Snouck Hurgronje sobre a história da lei islâmica; os estudos teológicos e jurídicos aprendidos do judaísmo posterior; e assim por diante. Além disso, obras sobre a arte medieval dificilmente podem ignorar a conexão entre arte e religião: os estudos de Thode sobre os franciscanos, a extensa pesquisa de Strzygowsky sobre arte e religião no Oriente Próximo, a discussão de Herzfeld e Sarre sobre a arte persa, a interpretação dada por Diez à arte islâmica, as obras de Griinwedel e Le Coq sobre o budismo e a arte; e muitos outros.

Os mesmos princípios se aplicam também aos estudos das relações entre religião e forças sociais. Este campo também consiste em investigações empíricas e sistemáticas das relações entre a religião, de um lado, e o Estado, a sociedade, as classes sociais e as comunidades, de outro. Novamente, não nos interessam as questões teóricas sobre religião e estado ou sobre religião e sociedade. Deixamos essas perguntas para os filósofos. Os cientistas da religião devem investigar as interações recíprocas entre várias forças. Apenas recentemente os acadêmicos direcionaram sua atenção para essas questões e, como resultado, nem mesmo categorias e métodos básicos foram desenvolvidos. O estado embrionário dessas investigações está relacionado, é claro, ao fato de que a ciência política e a sociologia ainda estão engatinhando, e os cientistas e sociólogos políticos

discordam das questões básicas relativas à delimitação desses campos, seus ramos e seus métodos. Na França, cientistas da religião e sociólogos trabalham mais em conjunto do que na Alemanha. Apenas lembre-se do trabalho de Durkheim, Hubert, Mauss e Lévy-Bruhl. Entre os sociólogos alemães, estritamente falando, Vierkandt e Scheler apontaram especialmente essas conexões.

A sociologia da religião em sentido estrito foi estabelecida pelos trabalhos de Sombart, Troelstch, Scheler e, acima de tudo, de Max Weber. Ainda não temos um programa ou apresentação detalhada de suas tarefas e métodos. Muitos ficam felizes ao descobrir que esse campo de estudo saltou imediatamente para o meio das coisas, ao invés de levantar questões metodológicas como a sociologia geral. Consequentemente, os sociólogos da religião alcançaram alguns resultados muito bons e escreveram várias obras admiráveis. Mas como sua metodologia permanece incerta, desde o início esse empreendimento não tem um projeto. Mesmo os estudos religiosociológicos de Max Weber são caracterizados por essa falta de organização. Seja como for, a sociologia da religião terá que aceitar várias abordagens diferentes. Primeiro, a sociologia da religião terá que considerar as várias formas de sociedades religiosamente determinadas, uma tarefa que dificilmente foi empreendida como um todo. Em outras palavras, deve identificar categorias como igreja, seita, escola, ordem e associação, e deve ilustrar essas categorias com dados empíricos do estudo empírico das religiões. Em seguida, a sociologia da religião terá que estudar o significado das forças sociais, poderes e relações em várias religiões¹¹, e terá que considerar, por sua vez, a influência das religiões sobre as atividades sociais e sobre a organização da sociedade. Seria melhor reservar o nome “sociologia da religião” apenas para essas tarefas e não ampliá-lo para incluir o estudo das relações entre religião e economia. Infelizmente, a fronteira entre sociologia e economia não está estritamente traçada, mas dentro da ciência da religião, que faz fronteira com ambas as áreas, essas duas tarefas podem ser distinguidas.

A questão da relação teórica entre religião e economia – incluindo a fórmula *Uberbau-Unterbau* dos marxistas – pertence à filosofia da história. Atribuir à questão da relação entre religião e economia um lugar diferente daquele atribuído a investigações de tais relações como aquelas entre religião e arte ou religião e lei seria fazer um julgamento prévio em favor de certo ponto de vista filosófico. Obviamente, a sociologia da religião também precisa proceder de uma maneira que não adote nenhuma atitude normativa. Ela deve investigar sem pressupostos as relações entre religião e o Estado, classes, propriedades (*Stände*) e vocações.

Ainda não temos nome para a abordagem que estuda as relações das religiões com suas culturas vizinhas ou com os sistemas culturais individuais mencionados acima, mas um estudo das relações entre religião e economia pertenceria a essa abordagem geral. Típico desses estudos é o trabalho de Sombart sobre o capitalismo, que desenvolve suas questões em conjunto com as da sociologia da religião em um sentido mais estrito. Da mesma forma, a análise que Max Weber faz da ética econômica das religiões mundiais combina as duas abordagens.

Mas estudar as relações entre religiões e cultura, religiões e o Estado, e religiões e sociedade não esgota as possíveis relações nas quais as religiões podem se encontrar.

11 Como, por exemplo, na sociologia sistemática da religião de Max Weber (1922).

Há muito tempo a ciência da religião e suas disciplinas vizinhas perceberam a relação da religião com a raça e a nacionalidade. Aqui, também, os pesquisadores abordaram a questão de dois lados: os cientistas da religião observaram semelhanças e diferenças características entre as religiões de grupos associados, tribos, nações e raças, e antropólogos e etnólogos sempre se interessaram pelos efeitos das tendências que observam nos domínios espiritual, cultural e religioso em especial.

A divisão da ciência da religião geral em estudos empíricos e sistemáticos é suficiente. Além destes dois, não há outros ramos da ciência da religião.

Muitos ficarão surpresos com essa afirmação. “E a psicologia da religião?”, perguntarão. “Certamente, é um ramo independente da ciência (*Wissenschaft*) preocupado com as religiões, se não for uma disciplina totalmente separada”. Para essas visões, respondo agora.

A psicologia da religião emergiu de duas fontes. Deve seu primeiro florescimento à filosofia da religião. Mais tarde, foi vigorosamente nutrida por um movimento teológico que tentou expandir a dogmática em uma direção psicológica. Assim, a psicologia da religião não surgiu da ciência da religião ou do estudo empírico das religiões. É compreensível, então, que vários pesquisadores desejem tornar a psicologia da religião um ramo da psicologia propriamente dita. Outros, no entanto, ligam a psicologia da religião com a teologia e, dentro da teologia, tornam a psicologia da religião um método ou uma subdisciplina independente. O lugar da psicologia da religião na ciência da religião é semelhante a essa segunda abordagem.

Não há dúvida de que um estudo empírico das religiões desprovido de questões psicológicas é tão impensável quanto um estudo sistemático das religiões que não aborda as questões psicológicas. Nesses estudos, é principalmente uma questão de aplicar o conhecimento e os *insights* da psicologia – conceitos e métodos, perguntas e explicações –, na prática. Nenhuma ciência humana pode dispensar esses elementos psicológicos. O sábio, o gênio histórico, o sistemático e o pensador criativo sempre os utilizaram. Além disso, não há dúvidas de que a ciência da religião, e acima de tudo o estudo empírico das religiões, deve fazer maior uso da psicologia nesse sentido do que fizeram no passado. As questões psicológicas sempre levam aos lados mais profundos dos fenômenos. Consequentemente, libertam o cientista da religião da simples coleta, compilação e organização de dados. Elas preparam para a compreensão e tornam possível descobrir as relações pelas quais os fenômenos particulares podem ser compreendidos mais plenamente. Onde quer que encontremos personalidades individuais no estudo empírico das religiões, as questões psicológicas não serão infrutíferas. Onde quer que o estudo sistemático esteja relacionado a tipos característicos, questões psicológicas devem ser levantadas. Mas os cientistas da religião não devem limitar a investigação psicológica a processos subjetivos e pessoais. Expressões objetivadas também devem ser investigadas e submetidas à interpretação (psicológica). Rejeitar a interpretação psicológica de antemão é tão errado quanto tornar a interpretação psicológica a única interpretação

possível (psicologismo). Ao lado da interpretação psicológica de uma expressão, jaz uma interpretação sóbria (*sachliche*) que não pergunta sobre a psicologia¹².

Além disso, sempre será necessário fazer um inventário da “consciência religiosa” sistematicamente com base em uma análise da “experiência” religiosa; isto é, sempre será necessário investigar e examinar os projetos religiosos subjetivos de forma completa e abrangente. O caráter intencional do psicológico não deve ser negligenciado. Abstrações são permitidas para alguns propósitos, mas para uma compreensão total de um fenômeno religioso subjetivo ou objetivo, uma análise segundo a psicologia da religião nunca é suficiente. O caráter intencional não é algo adicionado ao ato psicológico. Como Brentano e Husserl mostraram, é imanente em sua natureza essencial (*Wesen*). Ainda assim, a abstração é possível. Não é necessário investigar suas fronteiras e limites aqui.

O psicologismo que muitas vezes domina a psicologia da religião – historicamente compreensível, mas desnecessário – é responsável pelo desprezo que muitos têm pelas questões psicológicas. Max Scheler, o mais duro crítico contemporâneo da psicologia da religião, dirige seus principais argumentos contra o psicologismo do qual tantos defensores dessa disciplina são culpados.

Como já mencionei os vários ramos da psicologia da religião, posso ser breve ao discutir seus objetivos.

Os pesquisadores interessados na psicologia da religião perguntarão sobre a fonte psicológica da religião, seu “tornar-se” (*Werden*) e seu local (*Ort*), sobre as características psicológicas que definem os fenômenos religiosos como manifestações do interior, e especialmente sobre os sentimentos religiosos, mas não menos sobre os conceitos religiosos – na medida em que eles estão disponíveis para a psicologia –, e sobre o desenvolvimento do campo psicológico e as leis que o governam. Por fim, investigarão a personalidade religiosa e a comunidade religiosa do ponto de vista psicológico.

Tudo isso provavelmente não justificará tornar a psicologia da religião uma subdisciplina separada dentro da ciência da religião. Ao invés disso, os estudos empíricos e sistemáticos da religião tomarão emprestadas as questões da psicologia da religião, assim como o faz a teologia. Na teologia há duas vertentes opostas. Alguns desejam introduzir questões religiopsicológicas nos métodos da dogmática e da teologia sistemática, enquanto outros acreditam que é necessário estabelecer um ramo autônomo de pesquisa para tais questões. Os radicais do primeiro grupo, como Vorbrodt, chegam a exigir que a psicologia da religião substitua a dogmática. Outros, como Pfister, desejam curar a dogmática de seu domínio intelectual através da psicologização. Há ainda aqueles que desejam expandir, de modo muito estreito, os limites disciplinares que foram definidos, e ao fazerem isso, atribuem à teologia as funções mais surpreendentes, que são tudo menos dogmáticas. Alguns, como Otto e Ritschl, falaram de uma teologia psicológica. Mas a psicologia da religião propriamente dita permanece dentro da filosofia da religião, visto seus temas demonstrarem que esse é o seu lugar. Finalmente, conquanto métodos precisos possam ser aplicados aos objetivos da psicologia da religião, a própria psicologia continuará sendo sua fonte.

12 Cf. Wach (1922), especialmente o capítulo 1. Da literatura teológica sobre hermenêutica mais recentemente, ver os trabalhos de Dilthey, Spranger, Freyer e outros.

N.T.: No capítulo 5 desse livro, Wach também faz algumas considerações a esse respeito.

A ênfase excessiva nas pesquisas religiopsicológicas, que foram consideradas por algum tempo a fonte de todo bem possível, finalmente começou a diminuir. Mesmo estudiosos que preferem uma abordagem psicológica reconhecem expressamente agora seus limites.

Referências

- BURCKHARDT, Jacob Christoph. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Berlin; Leipzig, 1905.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniël. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. v 1. Freiburg, 1897.
- GOLDZIHNER, Ignacz. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.
- GRIMME, Hubert. *Muhammad*. t. 1. Münster, 1892.
- _____. *Muhammad*. t. 2. Münster, 1895.
- KÖHLER, Walther. *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte*. Tübingen, 1910.
- MEYER, Eduard. *Geschichte des Altertums*, v. 2, t. 1. Stuttgart, 1921.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau, 1917.
- PREUSS, Konrad Theodor. *Die geistige Kulture der Naturvölker*. Leipzig; Berlin, 1914.
- TIELE, Cornelis Petrus. *Einleitung in die Religionswissenschaft*. Gotha, 1899-1901.
- TIELE, Cornelis Petrus; SÖDERBLOM, Nathan (ed.). *Kompendium der Religionsgeschichte*. Berlin, 1920.
- TROELTSCH, Ernst Peter Wilhelm. *Über...*¹³
- _____. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1912.
- VIERKANDT, Alfred. *Naturvölker und Kulturvölker*. Leipzig, 1896.
- WACH, Joachim Ernst Adolphe Felix. *Erlösungsgedanken*. Leipzig, 1922.
- WEBER, Maximilian Karl Emil. *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 2. Tübingen, 1922.

Recebido: 20 de agosto de 2018.

Aprovado: 29 de agosto de 2018.

13 N.T.: O nome da obra em questão não aparece na íntegra no original, nem a cidade ou ano de publicação.