

SOBRE A EMERGÊNCIA DA "CIÊNCIA DAS RELIGIÕES"

A. Dimas de Almeida

Professor Catedrático Convidado, Subdirector da Licenciatura da
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias em
Ciência das Religiões

"... constitui uma necessidade moral do homem
e um sagrado dever, levar inteiramente aos domínios
da razão essa coisa obscura e amiga da penumbra que
é a religião."

Ludwig Feuerbach, *Filosofia del futuro*, p 38

Dez anos depois do início da Revolução francesa, em 1799, aparecia na Alemanha berlinense uma obra que haveria de suscitar em alguns quadrantes do pensamento contemporâneo interrogações as mais diversas e aplausos os mais calorosos. Referimo-nos aos *Discursos sobre a religião*, do jovem Friedrich Schleiermacher¹ (1768-1834), dirigidos, tal como o precisa um subtítulo, "aos que, entre os seus detractores, são espíritos cultivados".

Quem são esses detractores aí visados? São, antes de mais nada, alguns intelectuais do seu tempo com quem se comunica particularmente no terreno literário, protagonistas do primeiro romantismo alemão. Schleiermacher – essa figura emblemática e, no dizer de Karl Barth (1886-1968), "grandeza desconhecida" – procura despertar neles interesse por uma religião por ele pensada e vertida numa teologia de que os objectivos são particularmente dois: falar de Deus e do homem, bem como do homem e de Deus. O homem – isto é, a consciência de si humana na sua definição de consciência piedosa – foi, sem dúvida, o tema central do seu pensamento teológico. É assim que nele a interrogação teológica toma forma ligada, inseparavelmente ligada, à questão antropológica. Nele ocorre o que poderíamos chamar uma simbiose da teologia e da filosofia, ou, dito em outras palavras, uma antropologização da teologia, mediante a qual ele cumpre no seu tempo a ciência teológica do século XVIII e funda a do XIX.

Profundamente imbuído do espírito da modernidade, Schleiermacher é esse vulto incontornável – essencial para a compreensão das grandes linhas de força da teologia no século XX – em quem são óbvios, na viragem do século XVIII para o século XIX, os sinais de uma mudança de paradigma no pensamento teológico. Schleiermacher não vive – como Lutero, quase trezentos anos antes – no mundo medieval pré-copernicano, habitado por anjos e demónios. Na viragem do seu século, Schleiermacher surge aos nossos olhos como figura de proa da modernidade com todos os seus desafios: ele corporiza o tipo do homem moderno para quem o diálogo entre fé e cultura assume os contornos do inadiável. Para ele, em grande medida, o objecto real da religião é o infinito. Mas não um infinito qualquer: é o infinito tal como aparece no finito. Daí que alguns tenham pretendido ver operar-se no pensamento schleiermachiiano uma redução da teologia à antropologia. Pretensão que parece não ter em conta o todo de um pensamento que

¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Verla von Felix Meiner, Hamburg, 1961 (trad. franc.: *Discours SUR LA RELIGION à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, Aubier, 1944).

de nenhum modo se pode reduzir a uma linearidade unívoca. Se de Hegel, seu contemporâneo, se diz ter produzido a grande síntese filosófica, de Schleiermacher se deve afirmar ter ele construído a grande síntese teológica.

No século xx, o pensamento teológico ficou profundamente marcado pela obra, de dimensões mastodônticas, de Karl Barth. Ao longo da sua longa existência teológica (tenha-se presente que entre o aparecimento do seu primeiro livro de repercussões enormes no cenário teológico de então – o importante Comentário da Epístola de S. Paulo aos Romanos – e a sua morte, em 1968, vão cinquenta anos), Barth aparecerá como o principal protagonista de um novo paradigma teológico. Profundamente entregue ao trabalho de uma gigantesca reflexão teológica e comprometido na realidade social e política que era a sua, perante o desmoronar da sociedade e da cultura burguesas, ele vai mobilizar depois da primeira guerra mundial a força crítica da fé e exigir, com a sua voz de profeta dos novos tempos – juntamente com os seus amigos Eduard Thurneisen, Emil Brunner, Friedrich Gogarten e Rudolf Bultmann –, a viragem para uma “teologia da Palavra” (chamada também, ainda que com não muito rigor, “teologia dialéctica”). Barth, crítico de Schleiermacher, e reagindo contra Schleiermacher, não pode por isso ignorá-lo. O desafio barthiano é o de se pensar teologicamente depois de Schleiermacher: ainda que contra ele mas sem o perder de vista. Teologia da crise, a barthiana, começa a configurar-se, a partir de 1919 (altura da publicação do Comentário da Epístola aos Romanos), com a queda definitiva do Império alemão, com a Revolução russa, com o nazismo, com os horrores da segunda grande guerra: o desmoronar de uma era com a sua fé na razão, na ciência e no progresso. Quais eram as grandes exigências presentes no labor teológico de Barth? Que significava para ele, sem perder de vista Schleiermacher, ir, contudo, mais longe do que este foi? Esquemáticamente:

- “deixar o antropocentrismo moderno e aproximar-se de um novo teocentrismo;
- deixar a autointerpretação histórico-psicológica do homem “religioso” e a teologia enquanto ciência cultural e histórica, e avançar até à própria Palavra de Deus, documentada na Bíblia, até à revelação, ao reino e à acção de Deus;
- deixar o discurso religioso sobre o conceito de Deus, e avançar até à pregação da Palavra de Deus;
- deixar a religião e a religiosidade, e avançar até à fé cristã;
- deixar as necessidades religiosas do homem (o “homem-deus” moderno) de modo a nos aproximarmos de Deus, que é o “completamente distinto”, revelado só em Jesus Cristo (o Deus-homem em sentido bíblico).”²

Quase um século depois da morte de Schleiermacher, é Karl Barth, indubitavelmente, quem, ao pôr de pé um impressionante edifício teológico, personifica o mais sério e amplo repto lançado ao autor dos *discursos sobre a religião*. Adversário de Schleiermacher, Barth nunca cessa, porém, até ao fim da sua vida, de revisitar o pensamento schleiermachiano. E fá-lo sempre consciente da grandeza do homem, chegando mesmo a declarar: “Temos nele um herói como raramente tem sido dado ter à teologia. Quem não se tenha apercebido do esplendor

que emanava e continua a emanar de uma tal personalidade – gostaria até de dizer: quem não tenha nunca a ela sucumbido – poderá honradamente caminhar por outras vias, até talvez melhores. Mas então que se coíba de levantar, nem que seja o dedo mínimo, contra este homem. Quem, aqui, nunca amou ou é incapaz de amar sempre de novo, também não tem o direito de odiar.”³

Duzentos anos nos separam da publicação dos *Discursos sobre a religião*. Passado este tempo, possamos embora não nos reconhecer em tais discursos – esse “breviário da religião romântica”, como alguém lhe chamou⁴ –, impõe-se-nos, contudo, não perder de vista a importância do pensamento schleiermachiano para a compreensão do que podemos chamar o universo religioso ocidental. Em Schleiermacher temos o teólogo paradigmático da modernidade. Em tempos nada favoráveis à religião e à teologia – não se esqueça que alguns dos mais acutilantes espíritos de então (como Fichte, Schelling, Hegel, Hölderlin) tinham deixado a teologia e aderido à filosofia – ele abre as portas a uma nova reflexão teológica: a teologia, tal como ele a vive, vê o cristianismo como um facto histórico empírico, e apresenta-se como conhecimento positivo de uma realidade histórica. Ele fazia uma clara e rigorosa distinção entre essa teologia positiva e a assim chamada teologia racional do iluminismo. Mais do que isso: “Afirmava que a teologia cristã era a totalidade das regras práticas e dos conceitos teóricos sem as quais o governo da Igreja não seria possível. Nunca se havia dado uma definição dessas na história da teologia. Ele passava claramente da teologia racional para a teologia positiva.”⁵

Os seus *Discursos sobre a religião* provocaram um tal impacto, alcançaram um tão elevado êxito e suscitaram tanta polémica que, quando se publica a terceira edição (1821), Schleiermacher, na introdução então escrita, admite que em vez de ainda ter de polemizar com os detractores da religião (iluministas por natureza), precisava agora

³ BARTH, Karl, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Labor et Fides, Genève, 1969, p. 234.

⁴ TILLIET, X., citado por Jean Greish no prefácio da edição francesa de KIPPENBERG, Hans G. *À la découverte de l'histoire des religions. Les sciences religieuses et la modernité*, Éditions Salvator, Paris, 1999, p. 7.

⁵ TILLICH, Paul *Perspectivas da Teologia Protestante nos Séculos Dezenove e Vinte*, ASTE, São Paulo, 1986, p. 111.

² KÜNG, Hans *Grandes pensadores cristãos. Una pequeña introducción a la teología*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, pp 195 e segs.

atacar os fanáticos ortodoxos que em nome da sua defesa do cristianismo regressavam à tradição ortodoxa pré-iluminista, procurando solapar assim as bases em que se havia fundamentado para elaborar o seu livro.

Como consequência disso, no universo religioso schleiermachiano, o cristianismo passa a ser uma religião entre outras. Uma religião. E, vista historicamente, significa que a religião

- já não consiste, como na Idade Média ou na Reforma, em elevar-se, numa passagem ao além, ao supra terreno, ao supra-natural;
- nem tão pouco é, como na perspectiva deísta-ilustrada, uma saída para o ultra-terreno ou meta-físico;
- mas é, na perspectiva moderna, um vislumbrar, contemplar, sentir, descobrir o infinito no finito.”⁶

Schleiermacher é, dentro desta problemática, emblemático.

É, porém, em período pós-schleiermachiano que uma nova disciplina começa progressivamente a constituir-se. Referimo-nos à ciência das religiões⁷, que se tem configurado autonomamente, desligada de toda a tradição religiosa, apresentando-se como objectiva ou empírica e reivindicando para si mesma o estatuto da independência, quer em relação às teologias confessionais, quer no concernente às filosofias religiosas. É procurando cumprir um tal desiderato que tem forjado uma cientificidade própria. Com resultados que não têm sido os melhores, a religião tem sido ignorada pela ciência histórica e denunciada como ideologia pelas ciências sociais. Difícilmente tem encontrado – e são muito poucos os lugares em que encontrou – um lugar académico reconhecido⁸.

⁶ Cf. KÜNG, Hans, *op. cit.*, pp. 162 e segs.

⁷ GISEL, Pierre *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et Fides, Genève, 1999, p. 147.

⁸ A primeira licenciatura portuguesa de Ciência das Religiões foi “revolucionariamente” criada na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias em 1997.

O seu inspirador, Prof. Fernando dos Santos Neves, assim a apresentou no Jornal “Público”, 25/09/2000, sob o título “Religião e Teologia no Mundo Contemporâneo”.

“O século xx será religioso ou não será” – profetizou Malraux: “A religião é o ópio do Povo” e a “doença infantil da Humanidade”, disseram Marx e Freud, enquanto o outro consagrado trinitário da modernidade (Nietzsche) proclamou enfática e quase paranoicamente que “Deus morreu”!

Jung, por seu lado, sentenciou ser inevitável a neurose do homem actual, dado que este nega a nível consciente o seu inconsciente estruturante e indestrutível. Até já se tentou fazer humor, dizendo que “Deus morreu, Marx também e eu já não me sinto grande coisa...” ou que os nossos contemporâneos “crêem que sabem e não sabem que crêem...”. E, independentemente de todas as cargas ideológicas, a recente visão Huntingtoniana da história como sendo de incontornável “choque de culturas” (de que a religião é parte essencial) também se inscreve nesta perspectiva religioso-teológica... Para não falar de todos os explícitos e implícitos milenarismos e fundamentalismos de matriz religiosa que grassam e ameaçam o mundo de hoje e constituem boa parte dos neo-obscurantismos reinantes, de que o escritor brasileiro Paulo Coelho e os seus cosmopolitas best-sellers são notáveis exemplos e paradigmas.

Em recente dos seus nunca assaz louvados artigos dominicais do jornal “Público”, falava Frei Bento Domingues de “Alguns Sinais de Redenção Cultural”, citando, nomeadamente, a “Nova Bíblia dos Capuchinhos”, a “História Religiosa de Portugal”, editada pelo Circulo de

Enraizada, intelectualmente, no solo das Luzes e do deísmo, bem como no do romantismo e do idealismo alemão – nascidos estes com a busca de uma “nova mitologia” –, à ciência das religiões não é alheio o desenvolvimento da antropologia cultural, disciplina com que tem mantido relações estreitas⁹. Constituída progressivamente como disciplina a partir do último terço do século XIX, a ciência das religiões tem-se assumido como espaço de pesquisa de onde têm emergido temáticas as mais variadas e problemas os mais aporéticos. É que o religioso é *complexo*, oferecendo-se-nos, nessa sua complexidade, como susceptível de abordagens diferentes e de apreciações diversas.

Por que há o religioso e as religiões? Pergunta tentacular esta, de que a resposta não pode ser senão do domínio da conjectura: há-o e há-as, provavelmente, porque a realidade do mundo e do humano é atravessada de uma ponta à outra não só pela complexidade do intraduzível na transparência do conceito, como também pela opacidade de um mistério que se furta à hipotética claridade de uma decisão moral.

Evoquem-se alguns marcos fortes na constituição progressiva da ciência das religiões. A este respeito exprime-se lapidariamente Pierre Gisel:

“Que se pense no rito e na instituição em William Robertson Smyth (1846-1894); no conceito de “mentalidade primitiva” (1922) em Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939) ou de “civilização primitiva” (*Primitive Culture*, 1871) em Edward Burnett Tylor (1832-1917), ou mesmo, ulteriormente, de “pensamento selvagem” (1962) em Claude Lévi-Struss; na questão da coesão social e da sua manutenção em Émile Durkheim

Leitores e, com particular ênfase, o movimento de renovação da Arte Sacra (e não só) animado pelo Padre Nuno Higinio e simbolizado pela Igreja de Santa Maria de Marco de Canaveses, da autoria do Arquitecto Português de renome internacional Álvaro Siza Vieira (que acaba, aliás, de ser galardoado com o prémio para o melhor templo construído na Europa nos últimos anos).

Certamente por louvável modéstia não referiu Bento Domingues, entre esses “Sinais de Redenção Cultural”, e certamente não dos menores, pelas benéficas consequências a médio e a longo prazo, a criação da primeira e única Licenciatura científica e não-confessional em Teologia ou Ciência das Religiões, de que ele próprio é Director, na Universidade Lusófona de Humanidades e tecnologias. Conforme pode ler-se no prospecto de anúncio da “boa-nova”, tal Licenciatura, aprovada e reconhecida pelo Ministério da Educação pela Portaria nº 1205/97, de 28 de Novembro, com “opções” ou “variantes” em Teologia Católica, Protestante e Ortodoxa, Judaísmo, Islamismo, Religiões Asiáticas e Religiões Africanas, “procurará, simplesmente, ao arripio de todos os dogmatismos e fundamentalismos, no quadro epistemológico das ciências actuais, fazer uma Ciência omnitotidimensional de Deus ou do religioso ou do Sagrado no universo humano”.

Sem falsas modéstias, quer-me parecer que esta nova “Licenciatura em Ciência das Religiões” constitui uma das inovações mais significativas da Cultura, da Universidade e da Sociedade Portuguesas Contemporâneas, situando-se, por outro lado, na linha das intenções profundas das “Semanas Portuguesas de Teologia” e dos “Cursos de Mundividência Cristã” que, nos anos 60 e pelo tempo que os tempos religiosos e políticos de então permitiram, organizei, em Portugal e em Angola, com o objectivo de colocar os cristãos ao ritmo do Concílio Vaticano II e toda a Sociedade ao ritmo dos tempos modernos.”

⁹ *Idem*, pp. 22 e segs.

(1853-1917), ligada ao interdito (a Lei e as leis); nos motivos do dom e do sacrifício em Marcel Mauss (1872-1950) e Henri Hubert (1872-1927); na temática da acção e do sujeito em Max Weber (1864-1920); nas ambivalências do numinoso em Rudolf Otto (1869-1937); nas conexões da significação, de tipo fenomenológico, em Gerardus van der Leeuw (1890-1950); na dialéctica do histórico e do cósmico em Mircea Eliade (1907-1986), um cósmico a revalorizar, em tensão crítica com a modernidade; nos avatares do espiritual em Henri Corbin (1903-1978), e também em Louis Massignon (1883-1962), um espiritual aqui igualmente a revalorizar face à modernidade; na função e na pertinência da imaginação em Gilbert Durand ou no simbólico como racionalidade específica (“cultural” e incluindo o “afectivo”) em Roger Bastide (1898-1974) e outros.”¹⁰

Temos assim que, provinda, em substância, do século passado, a ciência das religiões foi-se constituindo num cenário iconoclasticamente – e salutarmente – marcado por diversas “ofensas”¹¹. Dessas “ofensas”, cujo conhecimento é essencial ter presente, fazemos aqui eco.

Há oitenta anos, em registo tão luminosamente esquemático quanto sugestivamente lapidar, Sigmund Freud, ao abordar o problema do narcisismo – esse “amor próprio da humanidade” – sublinhou como este, desempenhando um papel obturador do espaço necessário para a constituição de um autêntico saber do homem acerca de si próprio, acabou por sofrer “três graves ofensas por parte da investigação científica”¹². Que, sentidas e ressentidas como “ofensas”, foram provocando uma persistente resistência.

A primeira, a “ofensa cosmológica” de que o principal artífice tinha sido Copérnico: proclamando o heliocentrismo retirava a terra do centro do universo, e com isso furtava-a a ser objecto privilegiado e único da acção divina, da sua causalidade eficiente e da sua causalidade final.

Mas se a terra não era já o centro do universo, o homem, ele também, com Charles Darwin e a sua teoria evolucionista, deixava de ser o sentro da criação, destronado assim do lugar de glória em que se tinha instalado. Essa era a “ofensa biológica”.

Finalmente, a ofensa mais sensível, aquela que atinge o homem lá onde ele “mesmo quando humilhado, se sente soberano na sua própria alma”¹³: com a psicanálise, segundo Freud, o homem é também daí destronado. E é-o em nome das duas teses estruturantes: por um lado

a de que a vida instintiva da sexualidade não pode ser totalmente domada em nós; por outro lado, a de que os processos anímicos são em si inconscientes e só mediante uma percepção incompleta chegam a ser acessíveis ao “eu”. Essa a “ofensa psicológica”, a mais dramaticamente sentida ao levar o homem ao reconhecimento de “não ser mais senhor da sua própria casa”¹⁴.

Eis, pois, o triplo descentramento do homem – do cosmos, da cadeia dos seres vivos, do seu eu – marcante da nossa modernidade e criador de um espaço novo de interrogação do homem sobre si próprio.

Espaço tecido, porém, por outras contribuições, particularmente por duas outras, a de Karl Marx e a de Friedrich Nietzsche. Esses dois outros grandes desmistificadores que, para além de Freud, tecem também as suas “ofensas”¹⁵: o primeiro a “histórico-sociológica”; o segundo a “axiológica”.

Se Freud vê a tarefa da libertação do homem – esse homem encarcerado na inconsciência dos processos anímicos e protagonista ele mesmo dessa sua “inquietante estranheza” – como o exorcismo de uma ilusão a travar-se agonicamente no campo psicológico, no que concordaria com Ludwig Feuerbach, Marx compreendera – no seu processo de devedor a Feuerbach e contra Feuerbach – que as coisas não se reduzem a isso. É que a natureza humana alienada não é gerada por si mesma. A consciência é dialéctica. E é-o na relação com o mundo, com a sociedade, com a história que a cerca – porque as ideias não se reduzem a ser meras entidades psíquicas. Elas, na medida em que reflectem as relações sociais, determinam também a consciência. Em discordância, pois, com Feuerbach (e antes de Freud com Freud), para a mundividência marxiana a tarefa da libertação humana não se esgota numa simples terapêutica psíquica exorcizadora de maus espíritos. Uma tal terapêutica deixaria intocadas as condições objectivas que determinam tal consciência. Quanto muito, a consciência abrir-se-ia, mas o mundo permaneceria fechado.

Com Nietzsche, esse amante da terra, da vida, da liberdade, é despedida a “ofensa axiológica”. A boa-nova por ele proclamada – a recuperação dionisíaca da terra onde o homem possa ser devolvido à libertação do corpo – passa inelutavelmente pela proclamação da morte de Deus. Para que o homem viva. É no horizonte dessa referência que Nietzsche se torna o grande anunciador de que o homem, “essa ignomínia”, tem de ser superado. E sê-lo-á com o advento do super-homem (que nada tem a ver com a ideologia nazi), senhor de um poder (melhor, de uma potência) que não será outro senão o da coragem para afirmar a sua vida e a sua liberdade contra todas as estruturas de repressão criadas pela civilização ocidental.

E hoje impõe-se-nos continuar a ouvir Nietzsche. Ele que continua, para lá e para cá das alturas esfíngicas de Sils-Maria, a estar presente.

¹⁰ *Idem*, p. 22.

¹¹ Cf. o ensaio de S. Freud “Una dificultad del psicoanálisis” in FREUD, Sigmund *Obras Completas*, tomo III, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2432-2436. Cf. também a este respeito CARMO FERREIRA, Manuel “Ética e antropologia”, in *Mudar a Vida*, publicação do Graal, nº 63, Junho de 1987.

¹² FREUD, S., *op. cit.*, p. 2432.

¹³ *Idem*, *idem*, p. 2433.

¹⁴ *Idem*, *idem*, p. 2434.

¹⁵ Cf. CARMO FERREIRA, Manuel, *op. cit.*

Está-o a interrogar bifrontemente os tempos. Está-o na maneira como suscita quer o mais vivo entusiasmo quer a mais acalorada repulsa. Está-o na acutilância com que interroga a tematização da hermenêutica. Está-o como figura bifronte tutelar do desconstrucionismo. Está-o na força com que afirma a ubiquidade da interpretação e denuncia a sempre insinuante inocência epistemológica. Está-o na vitalidade com que o dionísio (tema sempre a visitar) se insurge contra o entorpecimento niilista. Está-o na emergência do paradigma da suspeita e na radical interpelação hermenêutica presente na sua famosa declaração de que “não há factos, mas apenas interpretações”. Está-o na iconoclastia com que visceralmente clama: “Esta é, verdadeiramente, a amargura das minhas entranhas: que não posso suportar-vos, vestidos ou desnudados, homens de hoje. Tudo quanto há de pavoroso no futuro (...) é apesar de tudo muito mais confortável e acolhedor do que isso a que chamais a vossa ‘realidade’. Porque assim dizeis: ‘Somos inteiramente reais, sem crença alguma nem nenhuma superstição’. Incrível: assim vos defino, por todo o vosso orgulho de serdes reais.”¹⁶

Num cenário, pois, assim iconoclasticamente marcado por diversas “ofensas” se foi constituindo a ciência das religiões. Mas também marcado, como contraponto – sempre que o “narcisismo” humano se sentia posto em causa por uma ameaça de cariz desidentificador –, por revoluções de contornos mais ou menos humanistas (a renascentista, a romântica, a humanista expressa em tonalidades de carácter conflitual proliferante nos séculos XIX e XX). Se a terra, o homem, a consciência – perguntava-se – deixam de ser os centros de alguma coisa como o universo, a criação ou o eu, se são destronados do lugar de onde são condições determinantes de um ponto de vista sobre o mundo, a história e o destino, haverá ainda, propriamente falando, imagens possíveis do mundo, do homem e da sua história? E, consequentemente, haverá um Deus pensável?

Há uma questão de fundo que atravessa de uma ponta à outra a ciência das religiões: – Qual é a nossa compreensão do religioso e das religiões?

Perante esta interpelação crucial, há que reconhecer a legitimidade do recurso a matrizes e recorrências antropológicas; pronunciar igualmente um sim à tentativa de situar “o fenómeno religioso e os seus avatares” em função de dados sociais; manifestar do mesmo modo concordância quando se trata do “enraizamento dos seus jogos na *psyché* humana”¹⁷. Como o sublinha Gisel, nada disso é negligenciável, na medida em que são contribuições possíveis das ciências humanas do

religioso. Mas tudo isso se processa em função de um olhar que do exterior se dirige ao religioso (mesmo quando dão a ver, desse modo, uma parte do que é o religioso). “Como dizer mais, como nos encaminhar-mos para uma compreensão do religioso que o apreenda na sua especificidade? Impor-se-nos-á entregarmo-nos à escuta de experiências ou de sentimentos privados, segundo uma compreensão que não faça, finalmente, senão prolongar a dos actores (os crentes) ou valorizar o seu diálogo mútuo, como o defende Wilfred Cantwell Smyth, apóstolo de um diálogo a validar num tal contexto, e que vai até ao ponto de escrever: ‘Nenhuma afirmação sobre uma religião é válida, a menos que os crentes dessa religião possam subscrevê-la’? Ou, pelo contrário, ser-nos-á preciso ter em vista o que poderia ser uma verdadeira teoria do religioso, sem nos contentarmos com as diferentes contribuições, nesse campo das ciências humanas, mantendo, contudo, uma certa distância em relação à consciência dos crentes?”¹⁸

Constatável é que a ciência das religiões se tem revestido da cientificidade possível e que lhe é própria no seu desideratum de análise do fenómeno religioso. É que este, na multiplicidade das religiões em que se exprime e na fragmentação dos seus discursos e vivências, não se esgota no campo íntimo e velado da experiência de cada um, nessas zonas das emoções, dos afectos e das sensibilidades, mas configura-se ainda, podemos dizê-lo em registo feuerbachiano (Feuerbach, esse anti-teólogo sempre estimulante na sua proposta de regresso ao homem), como “o solene desvelar dos tesouros ocultos do homem, a revelação dos seus pensamentos mais íntimos, a confissão pública dos seus segredos de amor”. Não se trata nisto de cair sob a alçada da ironia com que F. Dostoiévski alvejara os cientistas do seu tempo, que julgavam ver no universo um “palácio de cristal” de onde o mistério tinha sido evacuado. É que a incontornável e salutar zona de sombra continua – esse mistério do mundo – e convenhamos, dito em tonalidade heideggeriana, que é mais salutar para o pensamento caminhar entre as coisas surpreendentes do que se instalar nas coisas claras¹⁹.

Bibliografia

- ASHFORD Sheena/Noel TIMMS; 1992, *Walt Europe Things. A Study of Western European Values*, Dartmouth: Aldershot 1992.
 ALGÉ Marc; 1998, *A guerra dos sonhos. Exercícios de etnoficção*, trad. do francês [1997], Oeiras: Celta.
 BAUDRILLARD Jean; 1972, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris: Gallimard.
 BASTIAN Jean-Pierre; 1994, *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides.
 BASTIDE Roger; 1967, *Les Amériques Noires*, Paris: Payot.

¹⁶ Cf NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra (Also Sprach Zarathustra)*, Aubier, Paris, 1968 (coll. bilingue), p. 481.

¹⁷ Cf GISEL, Pierre *La théologie face aux sciences religieuses*, Labor et Fides, Genève, 1999, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, *ibid.*

¹⁹ Cf HEIDEGGER, Martin “*Aletheia*” in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, pp. 311 e segs.

- BECKFORD James A.; 1984, *Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements*, in: Social Compass 31, pp. 259-272.
- BERGER Peter; 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociology Theory of Religion*, New York: Doubleday & Company.
- BOURDIEU Pierre; 1989, *O poder simbólico*, Lisboa: Difel. 1971, *Le marché des biens symboliques*, in: L'Année sociologique, pp. 49-126.
- BRUCE Steve; 1990, *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*, London / New York: Routledge.
- CAMPICHE Roland; 1993a, *Catholiques et protestants: deux identités érodées*, in: O. FATIO et al., 31-48. 1993b, *La religion, une affaire privée?*, in: O. FATIO et al., pp. 49-66.
- CAMPICHE Roland, éd.; 1997, *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris: Cerf.
- CAMPICHE Roland J., et al.; 1992, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne: L'Age d'Homme.
- CERTEAU Michel de; 1980, *L'invention du quotidien*, I. Arts de faire, Paris: Union Générale d'Éditions [Gallimard, 1990].
- CHAMPION Françoise; 1993, *La croyance en l'alliance de la science et la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques*, in: Archives des Sciences Sociales des Religions 82, 205-222. 1990, *La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains*, Idem / Danièle HERVIEU-LÉGER (éd.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion, 17-69. 1989, *Les sociologues des la postmodernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, in: Archives des Sciences Sociales des Religions 67, pp. 155-169.
- COUTURE André; 1992, *La réincarnation*, Ottawa: Novalis.
- CORTEN André; 1995, *Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris: Karthala.
- DAVIE Grace; 1994, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford: Blackwell.
- DAVIE Grace/Danièle HERVIEU-LÉGER, éd.; 1996, *Identités religieuses en Europe*, Paris: La Découverte.
- DOBBLAERE Karel; 1981, *Secularization. A Multi-Dimensional Concept*, London: Sage Publications.
- FATIO Olivier et al.; 1993, *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Genève: Labor et Fides.
- GAUCHET Marcel; 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.
- HABERMAS Jürgen; 1981, *Theorie des kommunikativen Handels I-II*, Frankfurt: Suhrkamp 1981.
- HEELS Paul; 1996, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- HERVIEU-LÉGER Danièle; 1990, *Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?*, Idem/CHAMPION Françoise éd., *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion, pp. 217-248.
- LAMBERT Yves; 1985, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris: Cerf.
- LEHMANN David; 1997, *Struggle for the Spirit. Religious Transformations and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge: Polity Press.
- LEMIEUX Raymond / Micheline MILOT, éd.; 1992, *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec: Université Laval.
- LÉVI-STRAUSS Claude; 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- LÜBBE Hermann; 1965, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München.
- LUHMANN Niklas; 1977, *Funktion der Religion*, Frankfurt: Suhrkamp.
- MAÎTRE Jacques; 1987, *Régulations idéologiques officielles et nébuleuse d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé*, in: Social Compass 34, pp. 353-364.
- MARY André; 1983, *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*, Paris: L'Harmattan.
- MICHEL Patrick, éd.; 1992, *Les Religions à l'Est*, Paris: Cerf.
- PACE Enzo; 1997, *Religião e globalização*, in: Ari Pedro ORO / Carlos Alberto STEIL, ed., *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, pp. 25-42.
- PEREIRA Miguel Baptista; 1990, *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva.
- RICHARD Réginald/Jean-Paul MONTMINY; 1992, "Dieu", in: LEMIEUX/MILOT, éd., pp. 235-292.
- ROBERTSON R.; 1978, *Meaning and Change*, New York University Press.
- ROOF Wade Clark; 1993, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper.
- SCHLEGEL Jean-Louis; 1990, *Néo-ésotérisme et modernité*, in: Roland DUCRET/Danièle HERVIEU-LÉGER / Paul LADRIÈRE (Centre Thomas More), éd., *Christianisme et modernité*, Paris: Cerf, pp. 273-293.
- SEPULVEDA J.; 1996, *Reinterpreting Chilean Pentecostalism*, in: Social Compass 3, pp. 299-318.
- SHINER L.; 1967, *The concept of secularization in empirical research*, in: Journal for the Scientific Study of Religion 6, pp. 207-220.
- TSCHANNEN Olivier; 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève/Paris: Librairie Droz.
- VERGOTE Antoine; 1995, *Religion, pathologie, guérison*, in: Revue Théologique de Louvain 26, pp. 3-30.
- VINCENT Gilbert/Jean-Paul WILLAIME, éd.; 1993, *Religions et transformations de l'Europe*, Presses Universitaires de Strasbourg.
- WEBER Max; 1971, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J. C. B. Mohr [1920].
- WILLAIME Jean-Paul; 1996, *Religions et l'unification européenne*, in: DAVIE/HERVIEU-LÉGER, éd., *Identités religieuses en Europe*, Paris: La Découverte, pp. 291-314.