

Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: Definindo suas Relações*

Jörg Dierken**

Resumo

Trata-se de revisitar o complexo fenômeno da religião, à luz das articulações e diferenciações entre teologia, filosofia da religião e ciência da religião, particularmente no contexto sociocultural da modernidade e suas categorias iluministas de racionalidade, liberdade e ciência, em grandes pensadores tais como Max Weber e Ernst Troeltsch.

Palavras-chave: *Ciência; Filosofia; Modernidade; Racionalidade; Religião; Teologia.*

Abstract

The essay revisits the complex phenomenon of religion, in light of the articulations and differentiations between theology, philosophy of religion, and religious studies, particularly within the social, cultural context of modernity and the Enlightenment categories of rationality, freedom, and science, in major thinkers such as Max Weber and Ernst Troeltsch.

Key Words: *Modernity; Philosophy; Rationality; Religion; Science; Theology.*

1. Diferenciações Disciplinares na Modernidade

O pensamento religioso, a descrição analítica da religião e a reflexão conceitual-categorial sobre a religião são atividades imemoriais. Já a divisão segundo diferentes disciplinas da ocupação científica com a religião, junto com suas respectivas pretensões concorrentes entre si, é um fenômeno da modernidade. Remontam aos tempos do Antigo Testamento os

* Trad.: Prof. Dr. Luís H. Dreher. Prof. do Departamento de Ciência da Religião da UFJF, membro do Núcleo de Pesquisas de Filosofia da Religião.

** Professor na Universidade de Hamburgo, Alemanha.

intentos de compreender a própria fé diante de dissonâncias cognitivas e de justificar a práxis cültica diante de questionamentos. Num momento bastante inicial já se descrevia, de forma detalhada, a veneração de deuses estrangeiros – mesmo se apenas com o objetivo de rejeitá-la em atitude polêmica. E já o cristianismo antigo, em seu contato com os mundos impregnados pela cultura grega, interpretou o novo simbolismo religioso transpondo-o em formas filosóficas. A história do dogma mostra inúmeras transições entre a teologia filosófica, a descrição cültica com fins práticos e a análise categorial dos conteúdos da piedade religiosa – tendo, este processo, uma série de disputas como seu reverso.

Não obstante, a diferenciação formal entre teologia, filosofia da religião e ciência da religião teve lugar somente como consequência do Esclarecimento (*Aufklärung*). O termo “filosofia da religião” é usado de forma comprovada desde 1770.¹ As filosofias da religião que a partir daí surgiram em célere sequência retomam a *theologia naturalis* mais antiga, que em parte surgira como complementação, em parte como correção crítica à teologia fundada na revelação bíblica. Formas antecipadas da filosofia da religião remontam ao deísmo inglês e ao racionalismo francês. Em termos de conteúdo, o interesse da filosofia da religião nascente originou-se em questões relativas à compatibilidade entre o conhecimento racional e a autoridade da revelação, bem como naquelas relacionadas com o significado da religião para a condução moral-prática da vida; acrescenta-se, a isso, a partir da história imediatamente anterior, todo o complexo de questões relativas à pacificação da comunidade social e política diante de antagonismos confessionais violentos. Desafios de cunho gnosiológico, moral e político desviaram o foco da atenção para *a religião praticada pelo homem no aquém do Deus dos*

¹ Cf. Walter JASECHKE. Filosofia da Religião. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cols. 748-763. Os primeiros autores de “filosofias da religião” são A. F. RUCKERS-FELDER (*Philosophie de religione naturali lib. duo seu theologiae naturalis pars theoretica de Deo eiusque operibus et pars practica de hominis officio*) e – este mais conhecido – S. VON STORCHENAU (*Die Philosophie der Religion*).

teólogos, os quais, na Europa moderna, estavam divididos em campos confessionais inimigos. A *lógica* e a *validade* de tal religião devia ser tematizada e demonstrada com vistas a *exigências humanas plausíveis* ligadas à *interpretação* e à *condução da vida*. Ao mesmo tempo, uma explicação racional da religião cristã deveria, a partir de um interesse apologético, clarear a imagem de um cristianismo envolvido em conflitos de poder com caráter confessional.

A ciência da religião desenvolveu-se antes de se passarem cem anos exatos, ou seja, na segunda metade do século XIX. O senso histórico-filológico e o acesso a mundos extra europeus, possibilitado pela modernização do comércio e dos transportes, levaram a um aumento vertiginoso de conhecimentos empíricos na história das religiões. Também aqui é possível distinguir precursores. Sobretudo as filosofias da religião do assim-chamado idealismo alemão e do romantismo, através dos impulsos que deram na área da filosofia da história e de sua ênfase no elemento da positividade histórica, fizeram avançar questionamentos de ordem histórico-religiosa. Acrescentam-se, a isso, os ganhos metodológicos vinculados às competências filológico-hermenêuticas mediadas por uma teologia cuja atenção se dirigia, primordialmente, a escrituras sagradas. Não há dúvida de que desde o começo a ciência da religião compreendeu-se como *disciplina empírica*. Questões atinentes à verdade ou inverdade de conteúdos religiosos, à compatibilidade da piedade religiosa com a moralidade ou às normas da vida em sociedade eram decididamente deixadas de fora. Justamente nisso se achava o elemento especificamente novo e peculiar da ciência da religião – por mais que seu surgimento estivesse entrelaçado, em termos histórico-culturais, com a descoberta da história da religião e com os debates filosófico-religiosos acerca das possíveis razões validadoras (*Geltungsgründen*) da consciência religiosa. Estes debates diziam respeito, ao mesmo tempo, aos conteúdos do cristianismo em relação com outras religiões, às influências recíprocas entre

religião e cultura, e às possibilidades de um quadro categorial adequado para a sondagem dos fenômenos religiosos.²

São evidentes as divergências e pretensões de mútua superação entre as três disciplinas. Em sua forma mais veemente, elas se pronunciam entre a ciência da religião e a teologia – e isso até os tempos mais atuais, chegando mesmo a lutas divisivas no contexto acadêmico e político-social. Isso se aplica, em todo o caso, ao contexto de língua alemã, no qual tanto a teologia como a ciência da religião se acham inseridas nas universidades. A filosofia da religião é antes eclipsada por tais conflitos; isso quando não prefere assumir uma distância aristocrática. De qualquer modo, ela pode ser encontrada no campo de ação tanto de faculdades de teologia como de filosofia, claro que em dimensões modestas. Em vista disso, nossa atenção irá dirigir-se, num primeiro momento, às divergências e aos pontos de interseção entre ciência da religião e teologia, antes que a filosofia da religião volte a ser de novo considerada no campo situado entre as duas primeiras.

2. Divergências e Pontos de Interseção

Faz parte das determinações fundamentais da ciência da religião o não ser teologia. Algo semelhante aplica-se na direção contrária. Os laços de unidade na divergência são indicados através de algumas palavras-chave. Entre estas contam, na óptica da ciência da religião, as seguintes: a *epoché* quanto a convicções de verdade; o uso de métodos empírico-fenomenicos; a distância de instituições religiosas; a visada comparativa de diferentes culturas religiosas com a concomitante abstenção de juízos de valor – em suma: a *descrição neutra quanto à validade em perspectiva externa*. Os opostos específicos à teologia são os seguintes: participação no *ponto de vista interno* à religião; explicação de sua *convicção de verdade* e justificação diante de

² Cf. Hans G. KIPPENBERG. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*: Religionswissenschaft und Moderne, p. 13ss; Hans KIPPENBERG & Kocku von STUCKRAD. *Einführung in die Religionswissenschaft*, p. 24ss.

interpelações; *avaliação normativa* de fenômenos religiosos empíricos; e *tarefas práticas de formação* para membros do clero.

Ao lado destas linhas divisórias entre teologia e ciência da religião existem naturalmente também pontos ou áreas de interseção, em parte subliminares, em parte mesmo surpreendentes. A ciência da religião baseada na observação (*beobachtende Religionswissenschaft*), por exemplo, não é uma forma de crítica da religião, embora também possa, parcialmente, derivar-se desta última.³ Tampouco a teologia tem, por via de regra, o objetivo de superar a convicção de verdade religiosa. Ela implica, porém, a crítica de pontos de vista religiosos, e não só daqueles de outros.⁴ Além disso, foi justamente a teologia acadêmica que contribuiu, de maneira decisiva, para desenvolver métodos científico-religiosos como a filologia crítica e a história da religião. Na medida em que a teologia em geral brota de uma necessidade de explicação de convicções de verdade religiosas, a qual reage a interpelações e questionamentos alicerçados em demandas justificatórias, também ela mantém relação com perspectivas externas. A teologia precisa integrar, de algum modo, as perspectivas resultantes dos campos de referência em que se constituem aqueles questionamentos. Isso vale, de maneira exemplar, para os *standards* da ciência moderna. Se a teologia quiser sobreviver nessa área, ela não pode, hoje em dia, condescender com um doutrinismo afastado da reflexão.⁵ Já por essa razão ela cultiva, à sua maneira, métodos típicos da ciência da religião. Além disso, uma boa teologia deve ter a pretensão de expor de modo apropriado a religião por ela representada – falo, aqui,

³ É por isso que Hubert Knoblauch fala, referindo-se à sociologia da religião, de um nascimento “a partir do espírito da crítica da religião” (Hubert KNOBLAUCH. *Religionssoziologie*, p. 20ss.). Algo semelhante se poderia dizer de outras disciplinas científico-religiosas, por exemplo, a psicologia da religião.

⁴ No horizonte da teologia situa-se também a ambiciosa tarefa filosófico-religiosa de uma crítica da religião enquanto crítica da razão na religião.

⁵ Isso aplica-se – com a correspondente modificação temática – também a outras épocas. Se a teologia se recusa a incluir um momento de convencimento, ela dificilmente poderá contar com efeitos de longo prazo – o mesmo vale para as instituições religiosas.

pela teologia cristã – também a não-crentes ou a crentes de outras persuasões, por mais que ela objetive o fortalecimento da formação de juízo em interesse próprio. A teologia avalia questões normativas, dadas empiricamente com o surgimento da religião, por meio da sondagem crítica de suas razões validadoras. Mesmo que, como a ciência da religião, ela descreva fenômenos religiosos para os outros, ela o faz por meio de uma explicação da lógica interna destes fenômenos.

Áreas adicionais de referência mútua das disciplinas deixam aparecer com mais clareza pontos de interseção e linhas demarcatórias. A expansão do cristianismo, devido à globalização decorrente da história colonial, evocou, no contexto da teologia da missão, um interesse por culturas religiosas não-cristãs⁶ – claro que, de muitas formas, por causa do interesse de uma certificação do cristianismo nas coordenadas entre a necessidade de inculturação em novos mundos e de delimitação diante de seus ambientes religiosos. Por essa razão, a ciência da religião estabeleceu-se com frequência também dentro da teologia. Um processo inverso também ocorreu na medida em que, por meio de sua percepção de outras religiões, alguns cientistas da religião com formação teológica romperam com a teologia. A ocupação científica com a religião não deveria desembocar justamente em profissões – em sentido amplo – vinculadas ao elemento confessional, mas postar-se de maneira neutra diante da práxis cültica. Acrescenta-se a isso o fato de que, sob as condições da secularização, as universidades são mantidas por um Estado neutro do ponto de vista das visões de mundo. Somente por meio de uma “separação semelhante à de coxos que se ajudam na caminhada”, ou, dependendo da perspectiva, com base numa percepção integral das tarefas educacionais de uma nação civilizada, é que a teologia está integrada nas universidades estatais – com incumbências equilibradas, num equilíbrio que de fato desce aos mínimos

⁶ Isso aconteceu, porém, e na maioria das vezes, com um atraso considerável. Cf. Christoph OCHINGER. “Wahrnehmung von Fremdheit”. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie, p. 57-77, esp. p. 59ss.; Andreas FELD-KELLER. Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie, p. 79-96.

detalhes, entre o Estado e as comunidades religiosas. Refiro-me, aqui, à situação na Alemanha; especialmente no âmbito da cultura anglo-saxã há outras tradições. Na Alemanha a liberdade de religião numa forma positiva é um direito fundamental; o Estado contribui para o exercício deste direito na medida em que se encarrega, em suas instituições, de uma formação academicamente justificável (*wissenschaftlich verantwortbar*) em questões de religião. Isso não diz apenas respeito às universidades, nas quais membros do clero e professores de religião devem entrar em contato com um pensamento científico esclarecido; mas, de forma análoga, diz também respeito ao ensino religioso em escolas estatais.

A posição da religião em instituições do Estado suscita inúmeras perguntas no interior das práticas atuais. Responder estas perguntas exige, dependendo da respectiva função e das respectivas ópticas, competências científico-religiosas ou teológicas, inclusive com várias sobreposições entre ambas. É assim que, por exemplo, os juristas apelam à competência dos cientistas da religião a fim de diferenciar pretensões legítimas em termos de direito religioso de outras, possivelmente ilegítimas – casos como os de membros do Islã, que pleiteiam a dispensa de seus filhos da aula coletiva de natação; ou da ciéntologia, que almeja privilégios eclesiásticos no sistema de direito tributário. Simultaneamente, dá-se o caso de que numa ordem política liberal é justamente a autocompreensão teologicamente articulada das comunidades religiosas que decide acerca de questões de fato religiosas – ao passo que o Estado é justamente quem não o faz, nem deve. Por isso, no caso do ensino religioso são determinantes, ao lado das diretrizes pedagógicas, os princípios das comunidades religiosas. Desde a reunificação alemã e a presença de maiores porções da população sem vínculos eclesiais, presenciaram-se tentativas de introduzir uma forma neutra de “estudo da religião”.⁷ As igrejas resistiram a

⁷ “Religion, Ethik und Lebenskunde”: LER (Brandenburg). Por trás destes esforços se acham, por um lado, interesses da crítica da religião representada por antigas elites da atualmente inexistente República Democrática Alemã. Por outro, tais interesses têm como pano de fundo a dissolução de ambientes religiosos homogêneos.

elas com estridência. Mas também a escalação do pluralismo provocou discussões sobre o tema “estudo da religião” ao invés de “ensino religioso”. Até mesmo nos ambientes em que se articula a pedagogia religiosa de confissões estabelecidas intensifica-se o interesse por outras culturas religiosas. Nesse caso, porém, domina antes o esforço por encontros afetuosos com vistas à boa convivência; os contornos das dissensões religiosas tornam-se facilmente indistintos sob a luz suave de um zelo indulgente pela cultura.

Se mesmo assim surgem conflitos religiosos mais duros, busca-se compreender, com certo transtorno, o que uma opinião pública liberal mal e mal poderia crer. Também com isso lucram as ciências da religião. Depois do “Onze de Setembro”, as disciplinas até então obscuras da islamologia se acharam sob as luzes da ribalta. Mas a islamologia (*Islamwissenschaft*) nem pode nem quer fazer aquilo que com frequência se exige para a integração da enorme quantidade de muçulmanos nas sociedades ocidentais e para o desmonte das linhas de confrontação entre civilizações: a saber, uma teologia islâmica que assuma exigências de modernização *a partir de dentro*. Espera-se de um “Euro-Islã”, por exemplo, que sua teologia chegue a integrar métodos científico-religiosos clássicos, particularmente a crítica histórica. Neste exemplo estão tacitamente presentes os contornos de um modelo de teologia moderno-cristão, mais ainda, protestante, como se pode deduzir no que tange a uma diferenciação entre religião e direito, fé e política, consciência e violência. De modo inverso, para se poder chegar a captar o elemento incompreensível da violência religiosa, reivindicam-se figuras religioso-teológicas tais como “incumbência incondicionalmente compromissiva”, “anulação das fronteiras entre a vida e a morte” e “entre o indivíduo e o grupo”. E apesar do uso de tais figuras, quer-se ainda pensar que a influência de pesquisadores do Islã sobre a vida religiosa muçulmana poderia continuar limitada. É de se supor que os cientistas do Islã vão buscar seu salário e seu pão junto à polícia e aos serviços secretos, e não em escolas corânicas!

As sobreposições de que falávamos deixaram suas marcas e pistas em ambas as disciplinas. Dificilmente um teólogo [sério] irá assumir ainda hoje, sem algum desasossego, a velha distinção entre a própria *religio vera* e as *religiones falsae* dos de fora. O famoso dito de Adolf von Harnack — “Quem não conhece esta religião (*scil.* a cristã) não conhece nenhuma, e quem a conhece junto com sua história conhece a todas”⁸ — só é citado agora com um sentimento de vergonha. A posição oposta, do cientista da religião Max Müller — “Quem conhece apenas uma religião não conhece nenhuma” — tem bem mais crédito. Ela pode ser inteligentemente ligada ao ponto de vista de Harnack sempre que a plausibilidade do que é próprio ao cristianismo for testada na mensuração exaustiva de alternativas religiosas,⁹ das quais, segundo Ernst Troeltsch, se tem um número limitado de tipos.¹⁰ O autoconhecimento à luz da alteridade, praticado indiretamente, via o que é estranho, e articulado com honestidade intelectual, enquanto ponto de vista próprio diante de outros possíveis: a isso poderia assemelhar-se, hoje em dia, um tratamento teológico refletido das pretensões de verdade do cristianismo, não sendo, estas mesmas pretensões, passíveis de anulação. As chances comunicativas de uma tal exposição do próprio ponto de vista são incrementadas por uma descrição, levada a efeito pelas ciências da cultura, da práxis religiosa empírica.

Também a paisagem científico-religiosa passa por transformações. Pertence ao saber introdutório desta disciplina a constatação de que também na pesquisa neutra, feita “de fora”, deve-se levar em conta o ponto de vista interno, sempre ligado à religião, dos participantes.¹¹ Percebe-se também a

⁸ Adolf von HARNACK. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, p. 161-189, aqui p. 168.

⁹ Em termos sistemáticos, esta mensuração corresponde ao “passeio pela história” tão propagandeado pelo historiador Harnack.

¹⁰ Cf Ernst TROELTSCH. Die Selbständigkeit der Religion, p. 167- 218, aqui p. 216s.

¹¹ Fritz STOLZ. *Grundzüge der Religionswissenschaft*, p. 35ss. Quanto a este problema, cf. MCCUTCHEON, Russell. (Ed.). *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion*.

medida nada desprezível com que mesmo conceitos científico-religiosos pertinentes a religiões particulares de uma esfera cultural não-cristã – como, por exemplo, a “do” Islã – acabam sendo presididos pela óptica dos conflitos religiosos e confessionais euro-americanos. As próprias ciências da religião refletem, além disso, as implicações normativas de suas descrições – ainda que seja apenas a implicação de que também a *epoché* em questões normativas não deixa de ser uma posição normativa. De mais a mais, pertence ao saber básico da disciplina científico-religiosa uma sensibilidade diante do caráter problemático de todos os intentos de qualificar fatos como “religiosos”. A categoria do Sagrado, sob cujo signo a fenomenologia comparativa da religião buscava chegar à “essência” da religião, nisso levando a cabo realizações filológicas notáveis, acha-se agora em segundo plano. Toma-se agora distância de definições fixas de religião, dada sua profusão, falta de rigor e relatividade quanto ao ponto de vista. A religião tende antes a ser parafraseada, meio às apalpadelas, por exemplo, enquanto um “modo de orientação”.¹² Na observação de cultos e ritos de outras esferas culturais, coloca-se em questão a proveniência do conceito de religião a partir do ambiente de um Ocidente que leva em si as marcas do cristianismo. A religião é descrita como parte da cultura – em seus artefatos, sistemas de comunicação simbólica e formas sociais.¹³ Perspectivas advindas das ciências culturais e especialmente da sociologia forçam sua passagem e avançam.¹⁴ A religião é acomodada à tensa história cultural da modernidade.¹⁵ O foco dirige-se ao sentido subjetivo em seu significado para a condução de

¹² Cf. Jacques WAARDENBURG. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, p. 34ss.

¹³ Cf. Burkhard GLADIGOW. *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, p. 24-39.

¹⁴ Cp. Hans KIPPENBERG & Kocku von STUCKRAD. *Op. Cit.* – Alternativas irrefletidas entre uma ciência da religião filológica e outra social-científica, ou entre uma histórica e outra orientada pela situação presente são o objeto da crítica de Volkhard KRECH. *Wohin mit der Religionswissenschaft?*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, p. 97-113, aqui p. 103.

¹⁵ Cf. Hans KIPPENBER. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*.

vida nos contextos sociais.¹⁶ Isso é o que deixam transluzir as coordenadas categoriais, ou categorialidade (*die Kategorialität*), do clássico da ciência da religião Max Weber – por mais que a ciência da religião tenha começado suas atividades justamente enquanto teoria histórico-empírica.

Em termos sistemáticos, com a rubrica “categorialidade” desenha-se o círculo que engloba a filosofia da religião, pois a *reflexão acerca de categorias* faz parte das competências decisivas da filosofia. A filosofia da religião reclama este direito com vistas à sua esfera de aplicação. Na mensuração filosófica do campo da religião apresentam-se, em termos históricos e sistemáticos, os mais diferentes conceitos norteadores.¹⁷ Na tradição kantiana a religião alcança sua determinação na linha de fuga da moral. Já o idealismo e o romantismo deixam-se conduzir pelos paradigmas da subjetividade e da consciência – em parte por meio de uma vinculação com questões da filosofia da história, como em Hegel, em parte pela acentuação de uma psicologia das faculdades, como ocorre na compreensão do sentimento em Schleiermacher. A religião pode ser criticada como incompatível com a vida humana fundada racionalmente – eis aí uma tendência fundamental da crítica da religião de Feuerbach e Marx que se estende até Nietzsche. Mas a contestação de validade também é reflexão categorial sobre estruturas de validade. No século XX passam ao primeiro plano conceitos como valor e sentido enquanto paradigmas para

¹⁶ Cf., quanto a este ponto, as diferentes perspectivas: Hans KIPPENBERG & Kocku von Stuckrad, *op. cit.*, esp. p. 14; Hartmann TYRELL; Volkhard KRECH; Huber KNOBLAUCH; Religion als Kommunikation; Hubert KNOBLAUCH. *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*.

¹⁷ O cruzamento entre linhas de desenvolvimento histórico e a presença atual de diferentes posições, respectivamente dos tipos que as sucederam a partir daquela história em seu longo desdobramento, provém, em parte, também do fato de que a pesquisa filosófico-religiosa deixa-se frequentemente acompanhar da certificação histórica de posições fundamentais. Com vistas à época atual, é possível constatar um novo interesse pela filosofia da religião. Por um lado, este interesse vem de mãos dadas com o achado da persistência da religião contra as expectativas da crítica da religião; e por outro, com a possibilidade de uma ocupação intelectual com a “religião” independentemente da alternativa, por tanto tempo predominante, de uma contestação polêmica ou de uma afirmação apologética.

a reflexão sobre a religião, sempre referidos à vida humana situada entre a existência individual e a cultura social. A axiologia neokantiana, a sondagem de horizonte fenomenológica e as análises existenciais de sentido imprimem, assim como teorias antropológicas da cultura, sua marca sobre o pensamento filosófico-religioso. Ao passo que estas – dito *cum grano salis* – variantes hermenêuticas da filosofia da religião por via de regra indicam, nalgum ponto, transições da reflexão metódico-categorial sobre a religião para momentos da própria religião, tal gesto fica, na tradição analítica da filosofia da religião, praticamente imperceptível – ao menos quando considerada a partir de seus inícios no positivismo lógico. Nesta tradição, o foco recai, numa descrição crítico-distanciada, sobre a linguagem e a forma de representação religiosas. Consideram-se a clareza da forma linguística, a coerência dos conteúdos, a comunicabilidade funcional para os participantes sob condições definidas. Comum às mais diversas tradições filosófico-religiosas é uma distância diante de teologias eclesiais-confessionais e suas referências práticas ao culto; esta distância coloca-se como condição de uma análise categorial imparcial que implica a inclusão de um amplo espectro de fenômenos, o qual abrange tanto as mais diversas formas de religião como, também, as interdependências com esferas da cultura próximas ao religioso, tais como a estética e a ciência, mas também a política e o direito. É com base nessa distância fundamental e de princípio, porém, que se acham as diferenças metodológicas realmente marcantes entre um procedimento antes crítico-descritivo e aquele procedimento de filosofias da religião que completamente se envolve em questões religiosas de natureza última.

Com isso parece ressurgir, obviamente com algumas refrações, a mesma constelação fundamental que se tornou visível na relação entre teologia e ciência da religião. Ela se mostra concentrada de forma exemplar na filosofia da religião de Hegel do ano de 1824, a qual principia com uma “observação empírica” da religião para depois constatar que também a análise categorial da religião seria, em última

análise, apenas para os que são religiosos.¹⁸ As posições de crítica à religião provenientes da escola hegeliana apresentam inversões correspondentes a este movimento. Por outro lado, é possível fazer remissão ao desenvolvimento pelo qual passou Wittgenstein desde sua postura de defensor do ideal de sentenças protocolares até àquela de analista de jogos de linguagem religiosos em sua função para os participantes.¹⁹ Assim como a tradição de análise da linguagem, também o pragmatismo conhece um ceticismo diante dos conteúdos teóricos de verdade da religião, ao passo que o significado da religião para a prática de vida de seus adeptos torna-se, em nível categorial, em critério de juízo.²⁰

É manifesto que tampouco a reflexão filosófico-religiosa sobre categorias e questões pertinentes à validade da religião está de posse de um acesso privilegiado a seu tema. Embora possam ser decompostas em elementos diferenciais mais sutis, mostram-se na reflexão filosófico-religiosa, com certos deslocamentos, tensões e sobreposições similares às notadas entre teologia e ciência da religião. É por isso que as disciplinas – assim reza minha primeira tese – não se deixam delimitar com grande exatidão, nem fixar-se numa ordenação rígida. Elas se referem mutuamente, ao modo de uma dialética de fronteiras. Isso deve-se – esta minha segunda tese – ao seu tema, a “religião”. Esta circunstância, porém, almeja ser objeto de consideração e de uma apreensão cabal em nível metódico-categorial. Nisso residem – e esta é minha terceira tese – a função e a capacidade particulares da filosofia da religião. Ela situa-se no horizonte de uma dialética de fronteiras implícita entre teologia e ciência da religião; ela eleva esta dialética de forma clara à consciência, sem porém poder postar-se num ponto de vista superior a tal dialética.

¹⁸ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, parte I: “Einleitung. Der Begriff der Religion” p. 166ss; esp. 217.

¹⁹ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*; *Philosophische Untersuchungen*. In: *Werkausgabe*.

²⁰ Cf. William JAMES. *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur.

A fim de justificar esta tese, voltar-me-ei, a seguir, à obra de Max Weber enquanto autor clássico da ciência da religião. Num segundo momento, e no que tange à perspectiva teológica, recorrerei particularmente a Ernst Troeltsch. À guisa de conclusão, juntarei num feixe comum algumas consequências, para o conceito de religião, das ultrapassagens de fronteira por mim expostas – com o que será possível iluminar os contornos de um pensamento filosófico-religioso em sua efetiva execução.

3. Observações sobre a Lógica da Ocupação Científica com a Religião: o Exemplo de Max Weber

A sociologia da religião de Max Weber descreve a religião indiretamente, como que por desvios. A religião é apreensível como incentivo através de ações de cunho prático, ela imprime sua marca sobre o modo de vida do indivíduo e dá forma ao desenvolvimento de comunidades. A religião escapa a um acesso direto e mostra-se sempre *em, com e sob* formações socioculturais. Isso também se aplica à sua realização mais importante: a constituição de formas racionais de pensamento e ação mediante a elaboração de interpretações de mundo que permitem a *condução e orientação* da vida. Estas interpretações do mundo surgem através da instituição do *sentido subjetivo*. Este processo, uma vez que não tem um ponto de apoio na naturalidade do “mundo”, acontece de modo espontâneo, contingente, imediato e, nessa mesma medida, irracional.²¹ A função de racionalização da religião enquanto sentido é irracional, mas, não obstante, uma exigência da vida vivida nas formas daquilo que é subjetivo. Na medida em que a sociologia da religião descreve isso, ela toca a fronteira daquilo que lhe é acessível racionalmente. A sociologia está em condições de indicar *de que modo* o sentido e a racionalização funcionam ou operam, e *que* eles, do ponto de vista da história da cultura,

²¹ Cf. Max WEBER. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 566.

são, a uma só vez, contingentes e inevitáveis. Ela, porém, não está de posse de um acesso imediato a isso. Sua *ratio* reside na descrição indireta da capacidade racionalizadora do sentido religioso subjetivo. Mas com isso ela deixa faticamente em aberto um lugar para a teologia enquanto racionalização mais direta do sentido religioso.

Tal afirmação pode causar surpresa diante do juízo de Weber acerca da teologia. Ciência e teologia – compreendida como “caminho para Deus” – se excluem mutuamente. Isso não decorre apenas do “desencantamento do mundo”²² específico para toda e qualquer ciência, mas também da ultrapassabilidade permanente de todos os conhecimentos. A ciência não institui sentido algum, antes pelo contrário: ela o examina e, justamente desse modo, o aniquila. A ciência é um processo enfermigo permanente: tanto dos atores com sua paixão dedicada à causa e ao objeto científicos como dos ideais de divindade ligados a todas as formas de sentido e de vida, ideais aos quais outros [ideais] declaram guerra. A ciência somente pode descrever esta luta de deuses por formas de sentido e valores, e precisa contentar-se com compreender “o que é o divino ... numa ou noutra ordem”; e contudo, ela não é capaz de influenciar o “destino”, o qual permanece supremo na “luta” dos deuses.²³ Nem mesmo a pressuposição de toda ciência, a saber, o juízo de valor interpretativo acerca daquilo que é digno de ser sabido, bem como a “tomada de posição diante da vida” nele implicada, podem ser objeto de decisão por meios científicos.²⁴ Com isso, justamente a ciência que visa ao sentido acaba evocando um “problema de vida”.²⁵

Para Weber, este *hiato entre ciência e vida*, entre a instituição de sentido e a pressão por sua falsificação, somente pode ser suportado por meio de uma serenidade heroica. Com isso,

²²Max WEBER. *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 594.

²³*Ibid.*, p. 604.

²⁴*Ibid.*, p. 599.

²⁵*Ibid.*, p. 604.

no entanto, a ciência implica uma racionalidade contrafática de descoberta de sentido por meio do obscurecimento do sentido. Com este paradoxo revela-se um limite tangível da ciência. Esta última está ciente da luta dos deuses que se levantam de seus túmulos; ela mesma, contudo, somente pode recomendar uma dietética ascética no trato com as expectativas de sentido. Ela conhece a função das interpretações (*Deutungen*) e constituições de sentido fundadas na esfera subjetiva; não disponibiliza, porém, ela mesma, um lugar para o querer e o decidir sobre deuses e valores ínsito ao para-si, querer que, desde sempre, já é forçosamente imposto ao eu enquanto participante da “vida” descoberta através de formas subjetivas de sentido. Isso é o que cada eu respectivo deve fazer por si, embora absolutamente nenhum deles tenha, ele mesmo, o modo de dispor sobre tal querer e decidir. A ciência pode no máximo descrever em que medida o querer deve ser querido ou ser objeto da vontade. Mas querer é algo que todo e qualquer um precisa, ele próprio, querer – de modo semelhante a como juízos de valor e interpretações de sentido precisam ser realizados autonomamente. Uma tal *performance autônoma (Selbstvollzug) na descoberta de sentido* faz parte da *irracionalidade racional da religião*. Interpretações de sentido que capacitam à orientação da vida, e cuja elaboração é evocada pelo próprio ato de viver a vida, correspondem à salvação religiosa. A teologia é apenas uma “racionalização” intelectual de sua “propriedade”.²⁶ Ela não pode produzir esta posse, no máximo cultivá-la para habitação. É isso, justamente, que vem a ser uma descoberta científico-religiosa acerca da teologia diante da irracionalidade racional da religião. Com esta descoberta, porém, a ciência da religião não se transforma em teologia, por mais que ela permaneça referida a uma teologia que, por sua parte, dela se diferencia – e vice-versa.²⁷

Tal dinâmica fica clara, de forma exemplar, a partir da interpretação weberiana das representações religiosas de salvação

²⁶ Ibid., p. 610.

²⁷ Pode-se dizer que a determinação desta relação é de caráter filosófico-religioso.

e redenção. A religião, ajustada como é ao aumento e expansão da vida, e que especialmente em suas formas mágicas coloca toda a esfera do sobrenatural a serviço de finalidades mundanas, permite reconhecer como um tipo fundamental de salvação a autodivinização.²⁸ Desta faz parte não só o incremento ativo do poder das ações através da coligação com forças superiores, mas também uma participação no Absoluto vivenciada de modo antes passivo, a qual dissipa a debilitação causada pelo envolvimento em lutas intramundanas. Também esta finalidade salvífica, que chega ao limiar do ocaso ou degradação do eu, serve ao prolongamento do interesse de autoconservação. Diante de tais tipos mágicos e místicos de salvação, surge como algo mais intrincado o desenho salvífico de uma doação graciosa da parte de um deus inapreensível, situado além do mundo, o qual espera com sucesso obter atenção para si, inclusive na contramão de interesses utilitários imediatos. Esta é a forma fundamental que conduz ao racionalismo ocidental. A irracionalidade deste deus arbitrário, enquanto pressuposto da atuação paradoxal sobre o aquém, acha-se no limite daquilo que é diretamente compreensível. Também nesse caso a sociologia da religião de Weber recorre a uma lógica complexa. Ela procede como que *sub contrario*, a saber, por meio do tema da teodiceia como elemento negativo diante das ideias de salvação. Nesta lógica, o lado irracional da religião torna-se tão apreensível que, a partir dele, vem a foco a eficácia racionalizadora da religião. Esse processo é documentado pela interpretação weberiana do protestantismo ascético e sua “humanidade da vocação”. A irracionalidade da suposição de um deus ultramundano, diferente do mundo e que, por conta do aumento do absolutismo de uma graça irresponsabilizável, desde sempre já predeterminou duplamente quem entra no gozo da salvação e quem não, somente se torna compreensível em termos da história cultural quando logicamente referida a um esforço inseguro com vistas à unidade de sentido.

²⁸ Cf. Max WEBER. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 325 e 245.

Este esforço é, em geral, característico para a religião. Ele se acha no tipo ocidental-profético da interpretação total do mundo, servindo a interesse de uma “postura homogeneamente dotada de sentido” diante da vida com vistas a uma “orientação de vida” correspondente; mas também se encontra no tipo oriental de uma religiosidade aristocrática dos intelectuais, a qual segue uma inclinação interna para a unidade, entendida como concordância do mundo ideativo (*Gedankenwelt*) consigo mesmo.²⁹ Ambos os tipos fomentam a percepção de diferenças duras como seu reverso. Noutras palavras, quanto mais forte a unidade, tanto mais avultado se revela aquilo que não se ajusta: as decepções diante de expectativas de sucesso metodicamente incrementadas, e com isso o sofrimento; mas também os desvios, percebidos como maus, do bem que, com evidência interna, sempre concorda consigo mesmo. Este reverso negativo conduz ao problema da teodícea.³⁰ Ele carece de uma integração na economia de sentido. Disso encarregam-se, com seus contornos sempre rudimentares, os planos de salvação e redenção. Dentre estes podem-se contar a estratégia oriental – a rigor, livre de estratégia! – da dissipação de expectativas e da entrada numa unidade universal (*All-Einheit*), com uma simultânea estabilização de papéis; mas também o modelo ocidental do monoteísmo ético, que eleva a lida com aquilo que contradiz o sentido a uma tarefa duradoura no aquém, entendido como o lado-de-cá de um deus empurrado para o além, ao modo de uma imagem oposta ao mundo. A ascese presta seus serviços a esta tarefa, também aquela de tipo intramundano-ativo, como que numa provocação a todo incremento ingênuo de poder religioso. Sua atenção a parâmetros indiretos de *status* salvífico no aquém do mundo, escolada como é na irracionalidade do Deus ultramundano, não se torna incentivo para uma simples divinização, mas, pelo contrário, para a condução racional da vida no aquém através de uma operosidade pronta a sofrer

²⁹ Ibid., p. 275, 304 e 308.

³⁰ Ibid., p. 314ss.

privações.³¹ A interpretação weberiana do protestantismo explícita, com um grau máximo de sutileza, esta lógica desde o ponto de vista de uma história da cultura.³²

O nexó descrito nos termos de uma sociologia da religião entre religião e orientação de vida acusa várias oposições. Nelas está posta uma dialética de fronteiras frente à teologia – do lado oposto, por assim dizer, de uma fronteira bem pouco demarcada. Somente torna-se um homem de vocação ascético aquele no qual uma carência de certeza salvífica entra em fricção nervosa com a radicalização, nos termos de uma teologia da graça, do soberano ultramundano em um poder irresponsabilizável de determinação sobre salvos e condenados. E no entanto, o discernimento da função da *praedestinatio gemina* dificilmente fará com que o sociólogo da religião se converta num calvinista! De mais a mais, em sua condição de geneticista da modernidade, o sociólogo já chega tarde demais. Também a Coruja de Minerva sociológico-religiosa começa seu voo ao entardecer. E não obstante, permanece a problemática da racionalização diante da confrontação com o irracional, esta sombra da racionalidade. O impulso de racionalização não é racional, e ele está preso à subjetividade da forma de sentido.³³ Disso depende também a racionalidade

³¹ Ibid., p. 331s.

³² Porém, com aquela ascese que tem implicações para o protestantismo, reage de algum modo sobre Deus, dependendo da situação e através da relação com seu “instrumento”, o outro lado de Deus, que vai em direção contrária à sua vontade eticamente homogênea; em casos extremos, reage ao ponto de se chegar a um lado divino abscondito e condenador, intransparente mesmo para Deus. Esta irrupção de diferenças internas justamente em concepções de Deus marcadas pela unidade de um Deus apreendido eticamente deixa-se notar ainda mais à frente, como no caso de Weber. Há que perguntar com Weber, porém, de que maneira as possibilidades de integração da perda de sentido dentro de uma prática de vida dotada de sentido – possibilidades estas adquiridas através de um hiato na ideia de Deus e que são acompanhadas por esforços contrafáticos de liberdade – sedimentam-se no agir.

³³ Com a subjetividade vincula-se também o tema da individualidade. Isso porque o sentido sempre é sentido *para* alguém, e sentido implica simultaneamente o avanço na direção de uma contextualização e instituição de unidade *cada vez maior*. O *sentido se abre a mais sentido* – e, no entanto, somente é *sentido para alguém*. Este alguém tampouco é um outro, por menos que um para-si (*ein Fürsich*) possa ser somente para si, e por mais que ele se transcenda imanentemente enquanto contextualidade de sentido.

sociológica. Por isso mesmo a sociologia da religião mantém livre um *lugar para a teologia*, pelo menos temporariamente. Mas justamente por isso uma teologia inteligente não pode esforçar-se por ocupar o lugar da primeira. O mesmo poderia também valer em sentido contrário.

4. Ernst Troeltsch e a Institucionalização de uma Dialética Marcada por Tensões

A teologia e a ciência da religião não servem, uma para a outra, de substitutas; mas elas tampouco se complementam de modo meramente exterior. Ambas têm em sua lógica própria um termo que mantém aberto o lugar para aquilo que se situa do outro lado. É justamente por isso que fórmulas como “teologia ou ciência da religião”, mas também “teologia como ciência da religião”, são desacertadas, por mais que possam ser postas na mesa em nível político ou jornalístico. Faz mais sentido uma relação sensata que respeite a *dialética cheia de tensões* entre ambas as disciplinas e suas lógicas, e que estabeleça aquela dialética de modo duradouro no discurso. Somente desta forma permanece vivo o desafio de esclarecer, com o olhar voltado para o outro, pontos cegos no próprio campo de visão.³⁴ Para a ciência da religião isso significa assumir, em seu horizonte, a passagem à dimensão da *performance* subjetiva da vivência e interpretação marcadas pelo sentido, sem contudo desistir da descrição analítica. Pretensões de normatividade de caráter religioso, assim como impulsos religiosos à ação, são fatos empíricos; eles precisam ser *descritos* empiricamente, mas também carecem de *ajuizamento ou avaliação* normativa. Com isso a ocupação científica com a religião se entrelaça e se envolve com uma dimensão elementar de seu tema. Não por acaso foi justamente o teólogo versado em sociologia da religião, Ernst Troeltsch, que mostrou seus limites àquela “pesquisa sobre a religião” que julga poder

³⁴

Isso acontece – para ficarmos com esta imagem – na medida em que o ângulo visual desse olhar passa por um cruzamento com a própria perspectiva, conduzindo a um deslocamento de perspectivas por meio de uma ampliação da perspectiva.

passar “sem uma tomada de posição religiosa”.³⁵ E não obstante, a *pesquisa sobre a religião com simultânea tomada de posição religiosa* converte-se em *teologia*. Porém, a fim de que permaneça *pesquisa* e não seja apenas tomada de posição religiosa *sem prestar contas* diante de um *fórum que urge a intersubjetividade e a objetivação*, a teologia precisa, por seu lado, de competência *científico-religiosa*. *Juízos religiosos* deveriam dar-se a todo custo *de forma refletida*, e para isso é imprescindível uma *distância momentânea diante da própria performance religiosa (Religionsvollzug)*. Em seu aspecto acadêmico, tal distância é evocada através da ciência da religião. À medida em que a teologia se abre para as questões e os métodos da ciência da religião, ela contribui para um autodistanciamento *reflexivo* diante do acontecimento religioso, em relação ao qual ela, na forma de um ajuizamento que toma posição, permanece referida. Não sem razão, Paul Tillich cunhou a fórmula da teologia como ciência normativa da religião.³⁶ É claro que esta fórmula não pode ser excessivamente estendida; de ser assim, ficaria comprometida, com a diferença das disciplinas, também sua tensão dialética. Neste sentido, uma teologia com abertura para a ciência da religião é uma *forma de esclarecimento prático da religião mediatizado pelo aguçamento da capacidade de julgar*. A abertura diante de métodos científico-religiosos caracteriza o desenvolvimento da teologia desde o iluminismo – sem dúvida, por meio de muitas linhas zigzagueantes. Mas ao passo que os métodos histórico-filológicos foram firmemente estabelecidos, persiste ainda, desde um ponto de vista da ciência da cultura, uma demanda a ser atendida.

³⁵ Ernst TROELTSCH. *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, p. 40.

³⁶ Cf. Paul TILLICH. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: *Gesammelte Werke*, p. 13-31, aqui p. 14. – desde a perspectiva da ciência da religião, Joachim Wach considera indispensável uma dimensão normativa na compreensão da religião. Muito embora este ancestral da tradição da ciência comparada da religião de Chicago compreenda a religião sob a égide de experiências existencialmente significativas da ‘realidade última’, a qual formalmente corresponde, com uma ênfase conteudista na espontaneidade criativa, ao “Sagrado” de Rudolf Otto, não deixa de ser o caso que a crítica permanente de todas as formas finitas de manifestação desta realidade faz recordar de Tillich. Cf. Joachim WACH. *Vergleichende Religionsforschung*, p. 53ss.

Se é certo que com a tomada de posição entra no horizonte acadêmico a *performance prática* da religião enquanto *fenômeno da vida*, deve-se simultaneamente perguntar pela *dimensão prática de vida* das duas disciplinas que se ocupam com a religião. Com isso, passa a entrar em consideração sua função institucional no contexto da ciência e no arcabouço de instituições da sociedade. Neste contexto, ambas as disciplinas têm em comum o traço de que de fato tematizam a religião, mas *não a produzem*. Por isso, sua sensibilidade profissional à religião possibilita uma função crítica na *universitas litterarum*. Tal função crítica garante que a ciência não sofra uma mutação, tornando-se religião ou algo parecido. Rejeições ideológicas que contêm, elas próprias, religião, encontram-se em grandes quantidades na ciência, não só nos períodos em que predominam uma visão do homem ou uma compreensão do Estado de caráter totalitário. Na Alemanha, as experiências da época do nacional-socialismo falam a este respeito com uma linguagem assaz clara. De mais a mais, a ciência precisa lidar com sua enfermidade de longa duração, aquela surgida da superação permanente de seus conhecimentos. Mesmo com todo o ímpeto sempre necessário ao pesquisador, ela não pode querer abastecer acriticamente, com seu combustível, a decolagem para espaços visionários – por exemplo, aquele da ligação de homem e máquina –, sem deixar-se melancolizar por reservas e assumir a conseqüente atitude de fincar os pés no chão do aqui e agora. Nesse ponto, desdobramentos mais recentes, por exemplo aqueles decorrentes da vinculação de medicina e técnica da informação, deixam com os ouvidos atentos quem esteja familiarizado com as questões da *conditio humana* e de seus pontos de profundidade abissal. Tanto a teologia como a ciência da religião possuem, no mundo acadêmico, a função de um *regulador crítico*.

Ao mesmo tempo, as duas servem, numa situação ideal, de *corretivo mútuo*. Isso diz respeito a modos de tratar a religião nos quais as próprias disciplinas se transformam, assumindo o papel de produtoras de religião. Na ciência da religião, isso

se revela por exemplo nos intentos, já mais antigos, de fundar novas religiões sobre uma base naturalista.³⁷ A ciência da religião também pode converter-se em culto do “espírito do tempo” (*Zeitgeist*), por exemplo no recente *boom* que liga a pesquisa feminista das bruxas com ensaios práticos de rituais.³⁸ Algo de semelhante aplica-se à teologia. Ela pode elevar a semântica da autoridade do teísmo mais antigo a um sucedâneo cosmovisivo, pode degenerar em lírica do amor no âmbito das coisas divinas, mas também evitar o problema do simbolismo patriarcal nas tradições bíblicas com a re-criação de fontes religiosas ‘justas em relação aos gêneros’, procedendo a uma nova tradução da Bíblia em linguagem ‘justa’ só para com isso adentrar a aura benfazeja do *politicamente correto*.³⁹ Ora, a pluralidade e a concorrência de teologia e ciência da religião intensificam a atenção crítica.

E não obstante, as duas disciplinas se diferenciam em sua função prática. Na teologia vinculam-se as tarefas acadêmicas de ser elemento regulador e oferecer um esclarecimento, forte no exercício do juízo, em assuntos de religião, com outras funções, a saber, *aquelas de formação e de direção prático-institucional para as igrejas*. Isso se aplica tanto nos casos em que a teologia se organiza em seminários confessionais como naqueles em que está situada em universidades privadas ou estatais. Também uma teologia ampliada por suplementos da ciência da cultura e da religião dirige-se a atos comunicativos de tipo prático-religioso em comunidades piedosas. Ela cumpre funções de formação para o pessoal eclesástico – o que, *cum grano salis*, também vale para a capacitação para a docência no ensino da religião. Foi justamente a partir daqui que Troeltsch abriu o debate. Nisso ele retomou a antiga divisão da universidade, que a classificava em superior, organizada com

³⁷ Cf. Friedrich Wilhelm GRAF. *Die Wiederkehr der Götter: Religionen in der modernen Kultur*, p. 231s.

³⁸ Este fenômeno corresponde, com atraso, aos desdobramentos ideológicos do feminismo.

³⁹ Aqui tenho em mente a mais recente tradução alemã da Bíblia: *Bibel in gerechter Sprache*.

vistas ao serviço do Estado ao bem-estar temporal, à ordem temporal e à salvação eterna; e em inferior, composta pelas faculdades dedicadas ao conhecimento e à crítica científicos. Hoje em dia, porém, a fundamentação e restrição da teologia enquanto disciplina confessional nas universidades estatais é determinada pela norma fundamental da liberdade de religião como elemento do direito constitucional – ao menos na Alemanha.⁴⁰ É na teologia assim concebida que se fundamenta a função da formação para as instituições religiosas confessionais. Tal função formativa conhece a ciência da religião no máximo de maneira mediada, através de referências a disciplinas teológicas ou pedagógicas. Na medida em que não se acham incluídas nestas últimas, as ciências da religião por via de regra constituem partes das ciências da cultura⁴¹ estabelecidas na faculdade de filosofia⁴². Do ponto de vista institucional, sua referência à vida é mediada pela universidade. Nisso elas assumem, em termos de tipos ideais, o papel de parceiras de discurso na ‘Disputa das Faculdades’, a qual, enquanto científica, deve ser publicamente encenada.⁴³ Ora, o tema da disputa é a razão na religião.

Nesta disputa também deve levantar sua voz o outro lado, o teológico; de não ser assim, ela se esvazia. Em termos sistemáticos, o papel da teologia na disputa das faculdades radica no fato de que se trata de um *assunto da razão* notar a dimensão *histórico-contingente* da religião vinculada à

⁴⁰ Seria mais exato falar do lado positivo-institucional da liberdade religiosa, que deve ser posto numa relação de equilíbrio com seu lado negativo. Cf., do presente autor, *Geäußertes Inneres. Das Religionsrecht und die Dialektik der Freiheit*. In: Jörg DIERKEN. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*, p. 407ss.

⁴¹ Neste tocante, elas exibem uma correspondência com as diferentes dimensões das ciências da cultura, quer no caráter histórico-filológico das ciências da religião, quer a partir de uma ênfase social-científica ou ainda como parte dos vários estudos de área ou interdisciplinares por objeto (*area studies*).

⁴² Ou então em suas formas sucessoras cada vez mais diferenciadas. A pedagogia, que se tornou disciplina independente somente na organização mais recente da universidade, obviamente ocupa uma posição especial na divisão das faculdades – por mais que grandes subdivisões da Faculdade de Filosofia se ocupem, de fato, com a formação de professores.

⁴³ Cf. Immanuel KANT. *Der Streit der Fakultäten*. In: *Werkausgabe*.

sua prática efetiva; prática esta que, por sua vez, constitui um momento da razão contida na religião, como *razão que se acha sempre em devir*. Na condição de outro lado do universal, o contingente pertence ao horizonte da razão dialética. Esta dialética torna-se manifesta nas religiões histórico-positivas, e não no esperanto de uma pura religião de razão. Na medida em que as religiões históricas constituem formas institucionais de criação de comunidade, um modelo teológico refletido em termos de teoria social, como o de Schleiermacher, pode definir a teologia enquanto ciência ‘positiva’ das funções práticas de formação e governo para comunhões eclesiais empíricas. Uma vez que o interesse religioso e o espírito científico devem interpenetrar-se, Schleiermacher herda um motivo da disputa das faculdades de Kant, a saber, a correção pela crítica.⁴⁴ Ele transforma este motivo kantiano, através da divisão nos menores diferenciais possíveis de limitação mútua, em critério da teologia que articula a mediação entre ciência e Igreja. Nisso Troeltsch o acompanhou – com algumas modificações feitas a partir da herança de Hegel. Troeltsch elabora os traços gerais de um modelo de teoria social e cultural que compreende a teologia universitária como coroamento do ensino da religião no Estado culturalmente entendido (*des kulturstaatlichen Religionsunterrichts*).⁴⁵ A missão formativa deste ensino da religião resulta da relação entre Estado e Igreja que corresponde à “postura interna da sociedade diante da vida religiosa”.⁴⁶ A partir de um exame histórico da origem das relações modernas do soberano estado político e de direito com uma pluralidade de igrejas – pluralidade que corresponde ao deslocamento

⁴⁴ Fica em aberto se este motivo se torna patente a partir do ideal, cunhado a partir daí, do ‘príncipe da Igreja’. Cf. Friedrich SCHLEIERMACHER. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, § 9. Quanto à herança, em termos sistemáticos, da Disputa das Faculdades, cf. a sugestão de Schleiermacher no sentido de tornar permeáveis as fronteiras entre as faculdades para professores universitários. F. SCHLEIERMACHER, *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne*. In: *Werke: Auswahl in vier Bänden*, p. 533ss, aqui p. 584s.

⁴⁵ Ernst TROELTSCH. *Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten*, p. 6.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 7.

histórico da religião na direção da *revelação na esfera subjetiva* –, Troeltsch acentua as vantagens relativas deste modelo – obviamente onerado por “fragilidades” – de cooperação estatal-cultural no sistema de educação, em oposição a um laicismo “duro” e a um culto do Estado ávido por poder, mas também em oposição a esforços restauracionistas da parte de uma Igreja unificada e marcada por pretensões autoritárias.⁴⁷ Dentro desta cooperação, o ensino da religião deveria estar preponderantemente alinhado com uma abordagem “histórica”, mas partindo, simultaneamente, de um “centro fixo”.⁴⁸ Algo semelhante vale para as faculdades teológicas. Elas são consideradas num paralelo com o estabelecimento de instituições de formação, de natureza escolar, em assuntos de religião. Sem prejuízo da integração desejada de novos ramos de pesquisa na história das religiões, as tarefas das faculdades teológicas deveriam manter-se intactas; nem mesmo uma “nova” faculdade, que servisse “de forma mais irredutível ao espírito da ciência ... poderia constituir-se numa abolição fundamental da universidade em sua antiga forma”.⁴⁹

Para Troeltsch, o fato de que o fortalecimento da perspectiva histórico-científica permite “ligar a antiga e a nova faculdade”, e, com isso, “também, no futuro, a ciência da religião e a comunidade de culto”, baseia-se em que o cristianismo, que acha seu centro em torno “da fé do vir-a-ser pessoa do homem através da devoção e entrega a Deus”, constitui “o mais elevado grau da religião que nos foi dado”.⁵⁰ Com isso, amarram-se os nós problemáticos dos grandes temas da vida de Troeltsch: ou seja, o caráter absoluto do cristianismo a despeito do relativismo historicista; a síntese cultural do “europeísmo”, que visa ao ideal de personalidade; e a capacidade de comportar a religião também

⁴⁷ Ibid., p. 51. Segundo Troeltsch, uma separação apenas adia o problema, porém não o resolve.

⁴⁸ Ibid., p. 61 e 60.

⁴⁹ Ibid., p. 67.

⁵⁰ Ibid., p. 62 e 68.

do mundo moderno, mundo para o qual é significativa uma fé em Deus já livre da semântica da autoridade, comunicada na Igreja popular (*Volkskirche*) que se tornou ‘elástica’. É certo que os problemas sutilmente diagnosticados por Troeltsch não se deixam desfazer como um nó górdio.

E não obstante, as diagnoses perspicazes de Troeltsch nem sempre exigem uma adesão para fins terapêuticos – já porque, apesar da história de rupturas historicamente descrita, em última análise tudo se adapta bem demais à modernidade. Especialmente a pedra de toque central relativa à compreensão da religião e de Deus acaba evocando perguntas. Com Troeltsch seria necessário enfatizar que o modelo político-institucional e metodológico-científico meticulosamente equilibrado está ligado a um *conceito de religião* verídico, *intersubjetivamente comunicável*. A religião precisa comprovar-se como uma grandeza interligada com a *vida do espírito e da cultura humanos*, mas que de algum modo também é ‘independente’.⁵¹ Este é um tema clássico da *filosofia da religião*. Pode se mostrar intersubjetivamente que o ‘*a priori*’ da religião é a certeza subjetiva – para falarmos a linguagem de Troeltsch. Contra Troeltsch há que acentuar, porém, que é insuficiente seu modelo – que combina com o tema da certeza subjetiva – de uma “relação absoluta com a substância”⁵² entendida como o núcleo do valor de validade ou verdade da religião. Nesse seu modelo vem ao primeiro plano apenas o momento da mística, denominado por Troeltsch de “fenômeno originário de toda religião”. Corresponde a isso a tese de que, segundo ele, toda a história deve finalmente confluir com uma ‘vida universal divina’ (*göttlichen All-Leben*).⁵³ Mas uma tal ênfase no tocante ao conceito de religião não é capaz de assimilar aquilo que se acha percebido com toda sensibilidade no historiador

⁵¹ De não ser assim, outras ciências teriam competência nesse caso, ou então uma práxis do trato profissional com patologias.

⁵² Ernst TROELTSCH. Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. In: *Gesammelte Schriften*, p. 452-499, aqui p. 494.

⁵³ *Ibid.*, p. 493; cf. Ernst TROELTSCH. Der Historismus und seine Probleme. In: *Gesammelte Schriften*, p. 87 *et passim*.

Troeltsch: a improbabilidade do desenvolvimento histórico da validade social última do indivíduo, junto com a evidência contingente de interpretações religiosas a este respeito, correspondentes ao caráter inderivável da subjetividade. E esse conceito [místico] de religião não é capaz de integrar aquilo que acentua justamente o modelo troeltschiano da relação Estado-Igreja, no qual o poder exterior e a religião interior permanecem estranhos entre si na mesma medida em que não podem prescindir um do outro: ou seja, o conceito de religião não é capaz de integrar a *irracionalidade* insuperavelmente encerrada em sua relação.⁵⁴ Ora, uma tal irracionalidade deveria encontrar lugar dentro da racionalidade de um conceito de religião mais abrangente. Ela é o tema de uma filosofia da religião no horizonte da dupla dialética de fronteiras entre teologia e ciência da religião. Quanto a isso, faremos algumas breves considerações finais.

5. A Filosofia da Religião a partir da Dialética de Fronteiras e a Multidimensionalidade da ‘Religião’

O campo de interseção entre teologia e ciência da religião dá forma à averiguação de fenômenos que, a partir de ópticas diferentes, são caracterizados como ‘religião’. Põe-se com isso o dilema de ter que manter este conceito como conceito compreensível e comunicável, embora aquilo que seja por ele aludido apareça sempre em meio a uma fragmentação perspectivística. Este dilema aponta para o próximo, a saber, que para ambas as especialidades a religião possui uma peculiaridade plausível, ainda que ela sempre seja praticada somente em, com e sob outras formas culturais. Toda a apresentação e compartilhamento da religião se utiliza das formas culturais da linguagem e da comunicação midiática. A religião desenvolve institucionalizações e formas de criação de comunidade. Por um lado, elas se separam de outras formas culturais; por

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 56s.

outro, elas também fazem uso destas, como se torna visível exemplarmente na relação de Igreja e Estado, mas também de religião e arte. Com estes dilemas liga-se a exigência decorrente das análises de Troeltsch e Weber: aquela de proporcionar um lugar para o que é historicamente contingente e irracional, justamente se a religião deve constituir um modo adequado de lidar com estes aspectos. Nenhum conceito simples e fixo de religião irá satisfazer completamente estas demandas. E contudo, o conceito de religião é imprescindível.

É incumbência da filosofia da religião explorar reflexivamente as diferentes dimensões da 'religião'⁵⁵ e clarear a categorialidade nela reivindicada. Uma vez que a filosofia da religião não dispõe de nenhum acesso privilegiado ao tema da religião, ela se liga, em aspectos decisivos, ao campo de interseção entre a ciência da religião e a teologia, bem como às duplas demarcações de fronteira entre ambas. Sem fazer referência às descrições empíricas da religião, a filosofia da religião se torna vazia. De modo inverso, ela se torna inane ao não levar em consideração a circunstância, significativa para a religião vivida, de que os conteúdos de sentido e práticas religiosos podem tornar-se evidentes, plausíveis ou convincentes sempre apenas para uma perspectiva de participante – embora aqui também devam tornar-se tais, admitidamente com todos os matizes que marcam a transição para a atitude de questionamento e dúvida. Contestações críticas da religião constituem o reverso da convicção religiosa, com equivalentes pretensões de normatividade e validade. Consequentemente, a filosofia da religião deve ocupar-se com a tensa relação entre empiria e normatividade, entre terceira e primeira pessoa, bem como com a diferença de perspectivas diversas em meio à pluralidade, ao dissenso e ao conflito. Isso tudo está posto, categorialmente, com seu tema.

Além disso, entram no horizonte da filosofia da religião formas culturais adicionais nas circunvizinhanças da religião.

⁵⁵ Cf. do autor: Jörg DIERKEN. Zwischen Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs. In: *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*, p. 3-35.

Isso diz respeito às formas já mencionadas que tangenciam a vida em comum dos homens e sua relação com a natureza, às técnicas de comunicação e articulação, mas também de exposição estética de conteúdos de sentido, e à reflexão metodicamente controlada sobre o conhecimento e a prática. Com isso tem-se em vista o amplo campo da cultura, portanto a sociedade e a história, a política e a economia, a técnica e a mídia, a arte e a ciência. Como filosofia, a filosofia da religião está envolvida em métodos e conteúdos de outras filosofias que cobrem âmbitos específicos, tais como a filosofia da história, a filosofia social ou a filosofia da arte. Com isso, tornam-se simultaneamente temáticas as referências implícitas à religião que são cointroduzidas na história, na política, na arte, etc. A filosofia da religião é sempre, também, filosofia da cultura. Também isso pertence à categorialidade de seu tema.

Tão certo quanto o fato de que a filosofia da religião não produz religião é o de que ela, nem por isso, permanece numa consideração apenas externa. Na medida em que ela examina a validade de ideias religiosas, discutindo, com isso, a correção de ações, têm lugar passagens à região da religião. Estas passagens não são passíveis de refutação. Não é coincidência que, com a metafísica e a moral, a filosofia verse sobre temas que se acham numa proximidade de fato com conteúdos correspondentes da religião. Este nexos entre religião e filosofia não se funda unicamente na herança histórica da metafísica e da moral. Tampouco se funda nos começos históricos, e portanto contingentes, da filosofia em geral, com a reflexão crítica e a superação racional de panteões mítico-religiosos. Antes, o nexos entre religião e filosofia reside no fato de que com as pretensões religiosas de validade e com as incursões na direção da universalidade intersubjetiva vinculam-se pretensões de racionalidade na religião. O exame racional destas pretensões pela filosofia conduz a uma semelhança de família com a religião. Para dizê-lo, seguindo Hegel, já com o maior exagero possível, também a filosofia da religião se converte em culto ou serviço a Deus – obviamente na forma que Ihe é

peculiar.⁵⁶ Com Hegel é possível dizer que esta circunstância significa, por um lado, que a forma específica do culto filosófico é uma reflexão metodicamente controlada, na qual, finalmente, a forma e o conteúdo se interpenetram. É óbvio que também a religião faz parte da vida consciente, mesmo em suas figuras mais ritualizadas. Só que sua reflexividade está depositada dentro duma expressividade contente com, e saciada do, mundo da vida. Por outro lado, porém, e contra Hegel,⁵⁷ o caráter cúltilo da filosofia fundamenta-se em que tampouco ela possui a razão enquanto tal, mas somente a desdobra indiretamente de forma discursiva na referência a algo distinto, por exemplo a empiria histórica. Isso é o caso justamente, e numa medida particular, em suas análises feitas do ponto de vista da teoria da religião. Com isso, a filosofia também está sempre presa às formas finito-históricas do acontecer da razão – com o que fica simultaneamente comprometida com a finalidade prática do aumento da transparência esclarecedora. No que se refere à religião, isso significa que também uma filosofia da religião que se vincule à razão na religião não está em condições de elevar-se acima das diferentes dimensões do tema da religião, de sorte que a tendência destas dimensões de se moverem em direções opostas (*Gegenläufigkeit*) nela se introduz. Mas mesmo acerca disso a filosofia pode saber – ainda que numa doura ignorância. É isso que revela uma metarreflexão filosófico-religiosa sobre o conceito da religião e seu uso.

Deste modo, o conceito da religião é utilizado, em primeiro lugar, sempre também em sentido e com intenção pragmáticos. Neste sentido, ele opera como instrumento de busca e meio de entendimento entre pessoas diferentes acerca de fenômenos que são qualificados de modo diverso como religiosos, sendo, com isso, destacados da alteridade que lhes é própria. Tais fenômenos poderiam manifestar um elemento

⁵⁶ Cf. HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, esp. p. 63s.

⁵⁷ Ou pelo menos contra uma leitura promovida também pelo Hegel histórico, aquela segundo a qual sua filosofia abrangeria, também segundo a forma, a totalidade da razão.

em comum por serem acompanhados por interpretações de sentido que são vivenciadas como evidentes a despeito das alternativas. Em tal emprego pragmático, a religião se mostra como conceito dotado de uma dinâmica interna de passagem ou transição. Além disso, a referência de sentido da religião também deve de algum modo proporcionar sentido para aqueles que tematizam tal referência cientificamente, numa série de perspectivas diferenciadas. A evidência deve poder convencer (*Einleuchten muss einleuchten können*), justamente quando diante de alternativas. Mas com isso estas alternativas se acham no horizonte, quer como alternativas seguidas antes, depois ou ao lado, quer como alternativas excluídas. Assim é que se pode apreender fatos como conversões e sincretismos, mas também revelação, confissão e convicção.

A comunicação intersubjetiva e a presença de alternativas sob a égide da 'religião' implicam que é sempre também inerente ao conceito [de religião] uma tendência holística, dirigida ao que é universal. Se nesse ponto se reflete acerca da validade do conceito, então esta reflexão acaba por dar, ela mesma, num vórtice de universalidade a que se vincula toda reflexão. A teoria da religião guiada pela reflexão tende, por sua lógica interna, a uma completude (*Ganzheit*) na qual ela mesma está incluída. Com este movimento próprio à lógica da reflexão, a teoria da religião adquire, ela mesma, um momento cúlrico, a saber, teórico-contemplativo. A figura conclusiva da filosofia hegeliana, a autofruição do Espírito, é o exemplo mais proeminente disso.

Com este movimento na direção do momento contemplativo perde-se, no entanto, a dimensão pragmática do conceito de religião. Ela é acentuada quando momentos de posicionamento entram em cena, quer por fixação, quer por decisão. Também isso pertence à 'religião'. Um dos lados torna-se reconhecível para o outro, e com isso também para si mesmo. Tal posicionamento é, em última análise, irracional. Sua irracionalidade não se deixa contornar, mas apenas racionalizar. Se a teoria da religião capta isto, ela se relaciona com um elemento oposto

ao universal. Com isso ela passa, momentaneamente, a uma dimensão que se movimenta em direção contrária e é oposta à religião que se atualiza em termos práticos. A religião tem a ver, manifestamente, com a dinâmica carregada de tensões entre a *tendência para o todo* e a acentuação de um *elemento próprio ou peculiar inderivável*: o lugar da religião são as *passagens de fronteira* entre estes dois aspectos. Uma filosofia da religião que presta atenção a passagens de fronteira *participa*, de sua parte e por razões categoriais, de momentos estruturais religiosos opostos ou de direção contrária (*gegenläufig*) – e simultaneamente sempre também *distancia-se* por meio da captação dialética da religião. Em termos empíricos, é possível dizer o mesmo de outra maneira: a filosofia da religião, a ciência da religião e a teologia atuam sempre também como partes integrantes da história da religião que elas analisam.⁵⁸ Bem, isso se elas sabem o que estão fazendo. A característica particular da filosofia da religião é, nesse tocante, ser *saber no fazer*. Ora, tal saber passa de novo ao *fazer*. Assim, não a teoria contemplativa, mas a prática constitui o horizonte da filosofia da religião.

Passagens de fronteira são sempre visadas apenas desde um dos dois lados. A unidade de completude e aquilo que é próprio ou peculiar pode apresentar-se como a *coincidentia oppositorum* para um olhar absoluto desde lugar nenhum. Este olhar divino encontra-se acima de toda comunicação, ainda que seja meramente visual, e mesmo que seja apenas a comunicação da troca de olhares. Para nós, como seres finitos, a relação para com a fronteira se coloca de outra maneira. Nisso estamos separados do Absoluto – e unidos a ele na captação (*Einsicht*) desta separação. Isso pode tornar-se transparente em termos filosóficos. O que aí *não* se torna transparente é se se quer cancelar ou fortalecer a diferença para com o Absoluto. Pois isto

⁵⁸ A pergunta pelas transformações históricas da religião e por seu lugar na atualidade determina, conseqüentemente, também as diferentes teorias da religião. A suposição de que a religião teria que tornar-se obsoleta devido à racionalidade funcional da modernidade também teria conseqüências para o papel prático das teorias da religião: com isso, elas teriam, também elas, seu lugar no museu – na melhor das hipóteses como lugar de cristalização da memória cultural.

corresponde ao tipo específico de religião. O cristianismo ocidental, com seu foco no indivíduo, posiciona-se de outro modo que as ideias de unidade universal do Extremo Oriente; o protestantismo dirigido à consciência do indivíduo de outro modo que o catolicismo que enfatiza a institucionalidade da mediação de Deus e homem. Para falar a partir de minha própria perspectiva, é tipicamente protestante tornar o *além*, mediante a diferenciação entre divino e humano, em *força do aquém*. A irracionalidade da religião torna-se, via seu deslocamento para a relação com Deus, simultaneamente em fundamento de possibilidade da *liberdade humano-individual*. Mas também é possível que as coisas se deem de outra maneira – certamente com outras tantas consequências para o agir e a forma de condução da vida. É em torno disso que gira o saber da filosofia da religião. Por mais que a filosofia da religião transcenda, em tal saber, a confissão religiosa particular, na mesma medida ela também permanece, para obter este saber, referida à particularidade contingente desta confissão. Tampouco a filosofia da religião, que sabe a respeito da diferença entre absoluto e relativo, é o absoluto. E é justamente este o significado da aplicação prática de sua capacidade reflexiva a si mesma.

Referências

- BAIL, Ulrike; CRÜSEMANN, Frank, CRÜSEMANN, Marlene et alii (trad. e ed.). *Bibel in gerechter Sprache*, 3. ed., Gütersloh, 2006.
- BOCHINGER, Christoph. *Wahrnehmung von Fremdheit. Zur Verhältnisbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie*, in: Gebhard Löhr (Ed.): *Die Identität der Religionswissenschaften*, Frankfurt a.M. 2000;
- FELDKELLER, Andreas. *Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb der Theologie*.
- DIERKEN, Jörg. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Tübingen, 2005.

- GLADIGOW, Burkhard. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Editado por Christoph AUFFARTH, Jörg RÜPKE (Eds.) Stuttgart, 2005.
- GRAF, Friedrich Wilhelm. Die Wiederkehr der Götter: Religionen in der modernen Kultur. München, 2004.
- HARNACK, Adolf von. Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, in: Reden und Aufsätze, v. 2, Gießen, 2. ed., 1906.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Ed. Walter Jaeschke, Hamburg, 1983.
- JAMES, William. Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Trad. Eilert Herms. Frankfurt a. M.: Christian Stahlhut, 1997.
- JASECHKE, Walter. Filosofia da Religião, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, v. 8, Basel 1992, cols. 748-763.
- KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten. In: Werkausgabe, 2. ed., v. 11, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt, 1978.
- KIPPENBERG, Hans G. Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne, München, 1999.
- KIPPENBERG, Kocku von Stuckrad. Einführung in die Religionswissenschaft, München, 2003.
- KRECH, Volkhart. Wohin mit der Religionswissenschaft?, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, v. 58, 2006.
- MCCUTCHEON, Russell (Ed.). The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion. London/ New York, 1998.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne. In: Werke: Auswahl in vier Bänden. BRAUN, Otto; BAUER, Johannes (eds.). v. 4, Leipzig 1927/ 1928, reimpr. Aalen, 1981.

_____. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Ed. Heinrich Scholz, reimpr. Hildesheim, 1977.

STOLZ, Fritz. Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen, 1988.

TILLICH, Paul. Über die Idee einer Theologie der Kultur. In: Gesammelte Werke. Renate Albrecht (Ed.), V. 9: Die religiöse Substanz der Kultur. Stuttgart, 1967.

TROELTSCH, Ernst. Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. In: Gesammelte Schriften, v. 2, Tübingen, 1922 [2. ed.]; Aalen, 1981.

_____. Der Historismus und seine Probleme. In: Gesammelte Schriften, v. 3, Tübingen, 1922 [2. ed.]; Aalen, 1977.

_____. Die Selbständigkeit der Religion (Teil II), Zeitschrift für Theologie und Kirche, v. 6, 1896.

_____. Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Tübingen, 1907.

WAARDENBURG, Jacques. Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin, 1986.

WACH, Joachim. Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, 1962.

WEBER, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, v. 1.

_____. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1921/ 1972.

_____. Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 7. ed., 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus (1921); Philosophische Untersuchungen (1953). In: Werkausgabe, v. 1, Frankfurt a. M., 1984.