



FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: introdução geral

PHENOMENOLOGY OF RELIGION: a general introduction

FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: introducción general

William Brede Kristensen*

Tradução: Mailson Fernandes Cabral de Souza**

RESUMO

O texto que apresentamos é o primeiro capítulo do livro *The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion*, de William Brede Kristensen (1867-1953). Essa obra, publicada originalmente no ano de 1960 pela editora holandesa Martinus Nijhoff, é uma tradução do holandês para o inglês de parte das preleções feitas por Kristensen no período em que atuou como professor de Ciência da Religião na Universidade de Leiden (1901-1937), na Holanda, sendo o sucessor da cátedra anteriormente ocupada por Cornelis Petrus Tiele (1830-1902). Em seu livro, Kristensen traz uma importante contribuição para a discussão teórico-metodológica da Ciência da Religião ao apresentar uma abordagem fenomenológica não-essencialista, oferecendo um contraponto às abordagens fenomenológicas dominantes de seu tempo – além de elaborar uma organização própria das frentes de trabalho da Ciência da Religião e de suas competências no interior dessa disciplina. O capítulo inicial dessa obra recebeu o nome de *General Introduction*, sendo dividido em três seções: a) *Phenomenology of Religion*; b) *The Holy*; c) *The two types of religious orientation*. Em nossa tradução deste texto, julgamos ser mais coerente apresentá-lo com o título de *Fenomenologia da Religião*, seguido de *introdução geral*, conservando a sua subdivisão em três seções.

Palavras-chave: Fenomenologia da Religião. Ciência da Religião. Kristensen.

ABSTRACT

*The text we present is the first chapter of the book *The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion*, by William Brede Kristensen (1867-1953). This work, originally published in 1960 by the Dutch publisher Martinus Nijhoff, is a translation from Dutch into English of part of the lectures given by Kristensen when he worked as professor of Study of Religion at the University of Leiden (1901-1937), in the Netherlands, being the successor to the professorship previously occupied by Cornelis Petrus Tiele (1830-1902). In his book, Kristensen makes an important contribution to the theoretical-methodological discussion of the Study of Religion by presenting a non-essentialist phenomenological approach, offering a counterpoint to the dominant phenomenological approaches of his time – in addition to elaborating his own organization of the work fronts of the Study of Religion and its competencies within this discipline. The initial chapter*

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Kristiana (atual Universidade de Oslo). País de origem: Noruega.

** Doutor, mestre e graduado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). É membro e pesquisador do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, localizado na UNICAP. País de origem: Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8526-4520>. E-mail: mailsoncabral@yahoo.com.br.

of this work was called *General Introduction*, and was divided into three sections: a) *Phenomenology of Religion*; b) *The Holy*; c) *The two types of religious orientation*. In this translation, we believe it is more coherent to present it with the title of *Phenomenology of Religion*, followed by a general introduction, maintaining its subdivision into three sections.

Key-words: *Phenomenology of Religion. Study of Religion. Kristensen.*

RESUMEN

*El texto que presentamos es el primer capítulo del libro *The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion*, de William Brede Kristensen (1867-1953). Esta obra, publicada originalmente en 1960 por el editor holandés Martinus Nijhoff, es una traducción del holandés al inglés de parte de las conferencias impartidas por Kristensen cuando era profesor de Ciencia de la Religión en la Universidad de Leiden (1901-1937), en el Países Bajos, siendo sucesor de la cátedra ocupaba Cornelis Petrus Tiele (1830-1902). En su libro, Kristensen hace una importante contribución a la discusión teórico-metodológica de la Ciencia de la Religión al presentar un enfoque fenomenológico no esencialista, ofreciendo un contrapunto a los enfoques fenomenológicos dominantes de su tiempo – además de elaborar una organización propia de los frentes de trabajo de la Ciencia de la Religión y sus competencias dentro de esta disciplina. El capítulo inicial de esta obra se denominó *General Introduction*, y se dividió en tres secciones: a) *Phenomenology of Religion*; b) *The Holy*; c) *The two types of religious orientation*. En nuestra traducción de este texto creemos más coherente presentarlo con el título *Fenomenología de la Religión*, seguido de una introducción general, manteniendo su subdivisión en tres secciones.*

Palabras-clave: *Fenomenología de la Religión. Ciencia de la Religión. Kristensen.*

1 FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Fenomenologia da Religião é o tratamento sistemático da História da Religião. Ou seja, sua tarefa é classificar e agrupar os dados numerosos e amplamente divergentes de tal forma que se possa obter uma visão global de seu conteúdo religioso e dos valores religiosos que eles contêm. Essa visão geral não é uma História da Religião condensada, mas um levantamento sistemático dos dados. As diferentes religiões apresentam uma rica variedade de fatos. Os atos rituais e princípios doutrinários dentro de cada religião separada, de fato exibem uma certa semelhança; eles carregam a marca dessa religião em particular, mas as religiões diferem em caráter umas das outras. As correspondências são apenas parciais. A História da Religião leva apenas à consideração do particular; a visão geral que ela dá, que chamamos de História geral da Religião, não é sistemática ou comparativa. É essa visão sistemática que a Fenomenologia da Religião tenta fornecer.

Em vez de *Fenomenologia da Religião*, poderíamos usar o nome mais antigo e familiar, *Religião Comparada* [*Comparative Religion*], se o uso não tivesse dado ao último termo um significado pouco adequado para a busca científica dessa disciplina. O termo *Religião Comparada*, que está em uso desde cerca de 1880, sempre significou uma comparação de religiões com o propósito de determinar seu valor. Durante o século XIX, muitas religiões sobre as quais antes havia pouco conhecimento se tornaram muito mais

conhecidas através da descoberta e estudo dos documentos originais. Este era especialmente o caso das religiões antigas, como a religião Avesta, e as antigas religiões indianas, egípcias e babilônicas, mas também era verdade para as chamadas religiões primitivas, que não possuem nenhum documento escrito. Quando assim se obteve um quadro geral, um quadro que abrange um amplo e variado terreno da vida religiosa da humanidade, a primeira questão que despertou o interesse geral foi esta: qual é o valor relativo dessas religiões? Comparando-as umas com as outras, deveria ser possível determinar o grau de desenvolvimento de cada religião, determinar quais religiões eram mais baixas e quais eram mais altas na escala de desenvolvimento. E o mais importante, a abordagem comparativa não poderia demonstrar claramente a superioridade do Cristianismo? Assim, a tarefa mais importante da comparação era dar uma visão geral dos diferentes graus de desenvolvimento religioso e indicar o lugar de cada religião nessa linha de desenvolvimento. Na mente da maioria das pessoas, *Religião Comparada* ainda continua a ter esse significado. Terei mais a dizer sobre isso posteriormente, mas agora gostaria de passar imediatamente a mencionar, além desse primeiro tipo de comparação, um segundo, completamente diferente do primeiro e melhor caracterizado pelo nome fenomenologia. É este segundo método de comparação que aplicaremos em nosso estudo.

A fenomenologia não tenta comparar as religiões umas com as outras como grandes unidades, mas retira de seu cenário histórico os fatos e fenômenos semelhantes que encontra em diferentes religiões, reúne-os e estuda-os em grupos. Os dados correspondentes, por vezes quase idênticos, levam-nos quase automaticamente ao estudo comparativo. O objetivo de tal estudo é conhecer o pensamento, ideia ou necessidade religiosa que fundamenta o conjunto de dados correspondentes. Seu propósito não é determinar seu maior ou menor valor religioso. Certamente, tenta-se determinar seu valor religioso, porém este é o valor que tiveram para os próprios crentes, e isso nunca foi relativo, mas sempre absoluto. A consideração comparativa dos dados correspondentes muitas vezes fornece uma visão mais profunda e precisa do que a consideração de cada dado por si só, pois considerados como um grupo, os dados lançam luz uns sobre os outros. A fenomenologia tenta obter uma visão global das ideias e motivos que são de importância decisiva em toda a História da Religião.

Os dados correspondentes em diferentes religiões são muito numerosos. Fenômenos completamente únicos raramente ocorrem. Aqui está um exemplo. Sacrifícios ocorrem em quase todas as religiões, embora de formas diferentes. Isso não pode ser acidental. Como explicar esse fato? Os atos de sacrifício evidentemente decorrem de uma necessidade religiosa de natureza muito universal. Como devemos nos familiarizar com essa

necessidade? Em qualquer religião, talvez apenas uma concepção particular de sacrifício seja expressa. Queremos saber mais: que necessidade religiosa levou os homens, em todos os tempos e lugares, a apresentar oferendas aos deuses? Para aprender isso, devemos estudar a categoria *sacrifícios* nas várias religiões; devemos prestar atenção ao que nas ações e concepções dos vários povos é comum à ideia básica de sacrifício. Ora, determinar o que é comum não é tão simples. Certamente não deve ser buscado nos traços exteriores que são comuns, em como os sacerdotes se vestem e como os ritos são divididos entre eles. É o significado comum dos atos sacrificiais que é importante, e que devemos tentar entender.

Como chegamos a ver qual é o significado religioso de um sacrifício? Dos inúmeros dados, nem todos dão indicações igualmente claras. Às vezes, a ideia religiosa é indicada com bastante precisão pelos textos que a acompanham ou por outros detalhes que tornam claro seu significado religioso. A tais dados temos que dar atenção especial. Não é importante em qual religião os encontramos. Devemos então tentar ver se eles não esclarecem outros casos em que o significado religioso vem à luz com menos clareza. Assim, os dados de uma religião podem lançar luz sobre os dados de outra, porque o significado da primeira é mais claro do que o da segunda. A opinião atual sustenta que devemos conceber os sacrifícios como presentes aos deuses semelhantes aos presentes oferecidos aos príncipes como evidência de respeito e homenagem, presentes que às vezes atendem a necessidades reais. Contudo será que essa concepção está correta? Eu acho que não. É difícil dar uma resposta com base em dados de uma religião em particular. Devemos ter uma visão geral baseada em observações coletadas de tantas religiões quanto possível para que possamos alcançar a certeza. Portanto, devemos compará-los entre si, e essa é a pesquisa realizada em Fenomenologia; considerar os fenômenos, não apenas em seu contexto histórico, mas também em sua conexão ideal. Chamamos esse tipo de estudo de *fenomenológico*, porque se preocupa com o tratamento sistemático dos fenômenos. A fenomenologia é uma ciência sistemática, não apenas uma disciplina histórica que considera a religião grega, romana ou egípcia por si só. O problema é determinar o que é o sacrifício em si, não apenas o que é o sacrifício grego, romano ou hebraico. É claro que a Fenomenologia, desta forma, dá uma importante contribuição para uma compreensão melhor e mais profunda dos dados históricos separados.

Tomemos por exemplo um fenômeno religioso tão característico como a oração. Em cada religião ela tem uma forma diferente e um caráter diferente, mas não existe uma única religião que nos informe completamente sobre a necessidade religiosa que levou à prática da oração. Estamos familiarizados com a *oração mágica*, muitas vezes ligada a ritos

sagrados (sacrifícios, por exemplo) que se destinam a garantir a eficácia da oração ou pelo menos a fortalecer o poder convincente da oração. Mas além deste primeiro tipo há a *oração espiritual* que significa entrega à vontade de Deus e desta entrega extrai poder espiritual. Mas em ambos os casos falamos de *oração*. Agora é tarefa da Fenomenologia da Religião responder à questão do que devemos entender pelo conceito *oração* e o que é comum às suas várias formas.

Aqui está outro exemplo. A *purificação ritual* é uma prática que ocorre na maioria das religiões. Qual é o seu significado religioso? Somente com base no estudo comparativo dos dados correspondentes é possível verificar se a purificação tem o efeito positivo de fortalecer o purificado, ou se tem o objetivo negativo de lavar as manchas espirituais.

Outro exemplo é o do oráculo. Que significado religioso foi atribuído ao oráculo? Um caso particular, como o do Oráculo de Delfos, não nos dá informações suficientes. O significado era auto-evidente para os crentes, mas justamente por essa razão eles muitas vezes não se demoram nele e, portanto, nos deixam incertos. Dicas poderiam ser suficientes, imediatamente compreensíveis para eles, porém não suficientemente claras para nós. Temos que nos esforçar muito para tentar entender o que era auto-evidente para eles, pois de nossa própria experiência religiosa ou não conhecemos oráculos, sacrifícios, purificações e sacramentos, ou conhecemos apenas incompletamente. Nossa principal ajuda para aprender a entendê-los é o método comparativo de estudo. *Sacrifício, purificação* e similares são termos universais comuns a todas as religiões; é com base em um conhecimento bastante completo de sua aplicação que eles devem ser entendidos.

Ainda outro exemplo é o conceito grego e romano de realeza. Fica claro por certos atos rituais que nessas nações não apenas o rei era o sumo sacerdote, mas também era concebido como um personagem divino. O que isso significava? Que capacidades lhe foram atribuídas? Que posição este homem-deus ocupava entre eles? Tem-se pensado que *dios, divino*, não deveria ser tomado literalmente. Homero usa o termo, não apenas para deuses e príncipes, mas também para outros homens eminentes. Acredita-se que o uso do termo tenha surgido simplesmente de um respeito extravagante pelo líder do povo. Ou o termo é explicado como sobrevivência de circunstâncias primitivas anteriores antes do alvorecer da história.

É, de fato, impossível investigar muito mais profundamente esta questão com base nos materiais literários vagos e escassos dos gregos e romanos: é difícil encontrar uma explicação religiosa. A noção nos parece estranha e *primitiva*; ou seja, não a entendemos. No entanto, entre outras nações da Antiguidade, a noção da divindade do rei não é apenas

um fato, mas um fato sobre o qual estamos bem informados. Não podemos ficar em dúvida sobre o significado religioso dessa noção entre os egípcios e entre alguns povos semitas, especialmente os babilônios. Deus aparece na terra como homem (o rei) para conduzir as pessoas no caminho da vida, vivendo a vida. Ele está à frente de suas instituições sociais e políticas, que são as estruturas divinamente determinadas da vida da nação. As guerras são as guerras do deus com seus inimigos; tratados com outras pessoas são acordos divinos, concluídos não no mundo perceptível, finito, mas no infinito, outro mundo encarnado na ordem orgânica do cosmos, na ordem divina do universo. O rei que lidera o povo atualiza a vida permanente de seu povo; isto é, a ressurreição continuamente repetida dessa vida. É ele que realiza para o povo a vitória sobre a morte, que é responsável pela fertilidade do solo e por triunfar sobre os inimigos externos que ameaçam a destruição. Portanto, ele é repetidamente identificado com o deus da morte e ressurreição; e assim ele representa entre os gregos e romanos Dionísio, Júpiter ou Janus. A abordagem comparativa nos permite compreender a sacralidade da realeza entre gregos e romanos. Os escassos dados, que por si só não são facilmente compreensíveis, ganham um significado, na verdade um significado muito profundo. A sociedade grega e romana também se baseava no mesmo fundamento religioso que é claramente distinguível entre outros povos. Certeza ou clareza indubitáveis não podem ser obtidas e, de fato, nunca podem ser alcançadas quando estamos buscando entendimento, mas podemos chegar à maior probabilidade atingível.

A ordem divina do mundo é outro assunto sobre o qual existe um conjunto de dados relacionados; como foi concebida nas várias religiões? Tornou-se claro que certas formas definidas de adoração da natureza aparecem em um grande número de religiões, embora sempre em formas diferentes. A adoração da terra (como deus ou deusa) ocorre em muitas religiões. Que ideia religiosa está na base disso e que valores religiosos ela representa? Além disso, o que a sacralidade do fogo, da água, etc., significava para os adeptos de tantas religiões? E que elaboração particular da ideia encontramos nos casos particulares de adoração do fogo ou adoração da água? A resposta não é exatamente a mesma em todas as religiões, e nenhuma resposta é completa. Somente após análise comparativa somos capazes de penetrar nos pensamentos mais profundos e determinar mais ou menos exatamente o significado ou valor religioso de cada forma separada de adoração.

O estudo comparativo é, em muitos casos, uma ajuda bastante necessária para a compreensão de ideias religiosas alheias, mas certamente não é um meio ideal. Cada religião deve ser entendida de seu próprio ponto de vista, pois é assim que é entendida por seus próprios adeptos. O resultado da pesquisa comparativa, e de todo tipo de pesquisa histórica,

também não é o ideal; somente o conhecimento aproximado é possível. Estejamos completamente conscientes da validade limitada da pesquisa histórica. Essa limitação é imposta pelo próprio sujeito; ou seja, o caráter absoluto de toda fé. Cada crente vê sua própria religião como uma realidade única, autônoma e absoluta. É de valor absoluto e, portanto, incomparável. Isso é verdade não apenas para o cristão, mas com a mesma certeza para o adepto de uma religião não-cristã. E é verdade não apenas para cada religião concebida como um todo, mas também para cada parte e todos os detalhes da crença religiosa. Não só o *Cristianismo* ou qualquer outra religião particular é única, autônoma e incomparável; assim também é cada crença e cada rito sagrado. A crença de que Hades é o doador de toda a vida e o ato sagrado por meio do qual essa crença é atualizada no ritual da religião de mistérios são verdades absolutas para os crentes. Mas o historiador não pode compreender o caráter absoluto dos dados religiosos da mesma forma que o crente os compreende. O ponto de vista do historiador é outro. Há uma distância entre ele e o objeto da pesquisa, ele não consegue se identificar com ele como o crente. Não podemos nos tornar maometanos quando tentamos entender o Islã e, se pudéssemos, nosso estudo estaria no fim: nós mesmos deveríamos experimentar diretamente a realidade. O historiador procura compreender, e é capaz de fazê-lo de maneira aproximada; aproximada, mas não mais. Por meio da empatia, ele tenta reviver em sua própria experiência aquilo que lhe é *alheio*, e disso, também, ele só pode aproximar. Essa revivência imaginativa de uma situação estranha para nós é uma forma de representação, e não a própria realidade, pois esta sempre se afirma com autoridade soberana. Podemos até assumir tal posição de fora em relação à nossa própria herança espiritual: podemos formar uma imagem mais ou menos clara de nosso próprio caráter nacional, e muitas vezes o fazemos. Mas então sempre sentimos as deficiências de nossa própria formulação; a representação é sempre outra coisa que a realidade. A natureza *existencial* do dado religioso nunca é revelada pela pesquisa. Isso não pode ser definido. Aqui vemos o limite para a validade da pesquisa histórica. Todavia, reconhecer um limite de validade não é negar o valor desta pesquisa.

Para entender dados particulares (históricos), devemos frequentemente (e talvez sempre) fazer uso das generalizações que são resultados de pesquisas comparativas. A sacralidade dos reis gregos e romanos deve ser vista à luz do antigo conceito de realeza; sacrifícios particulares à luz da essência religiosa do sacrifício. Agora é verdade que a antiga concepção de realeza ou a essência religiosa do sacrifício é um conceito e não uma realidade histórica (apenas as aplicações particulares são realidade), mas não podemos prescindir desses conceitos. Na pesquisa histórica, eles são virtualmente considerados como

realidades: em grande medida, eles dão direção à pesquisa e levam ao resultado satisfatório da compreensão dos dados. O limite de validade dos resultados científicos, consequência do uso de tais realidades fictícias, não é um fenômeno exclusivo da ciência histórica. Tais realidades fictícias e formulações gerais são assumidas em todas as ciências, mesmo nas ciências naturais, onde são formuladas como *leis naturais*. A pesquisa sempre antecipa a essência dos fenômenos, cuja essência é, no entanto, o objetivo de todo esforço científico.

A relação entre história e fenomenologia torna-se assim clara. Uma assume a presença da outra e vice-versa. A maneira de trabalhar da fenomenologia (o agrupamento de dados característicos) e sua tarefa (a ilustração da disposição religiosa do homem) fazem dela uma disciplina sistemática. Porém se devemos agrupar os fenômenos segundo características que correspondam tanto quanto possível aos elementos essenciais e típicos da religião, como determinar quais dados tipicamente ilustram a disposição religiosa dos homens e como determinar quais são os elementos essenciais da religião? Esta pergunta não pode ser respondida com base nos próprios fenômenos, embora isso tenha sido tentado de fato. Há uma noção popular de que o que todas as religiões têm em comum deve ser o núcleo da religião. Se deixarmos de lado tudo o que é peculiar a uma religião particular, o que nos resta são as ideias, sentimentos e práticas comuns, e elas expressam o que é essencialmente religioso. Este é um método que parece tão simples que chega a ser quase mecânico, mas é impraticável. Há muitos elementos que aparecem em todas as religiões. Elementos não essenciais e sem importância também ocorrem em grande número. Por outro lado, nenhum de todos os fatos observados ocorre em todas as religiões. Nem mesmo encontramos o conhecido trio de *Deus, alma e imortalidade* em todos os lugares. Quando consideramos a ideia *Deus*, mesmo ignorando o fato de que isso está ausente no Budismo, devemos concluir que não há nenhuma ideia particular de divindade que seja aplicável em todos os lugares. E se abandonarmos as formas dadas de ideias particulares de divindade para encontrar o que é comum por trás delas, ficaremos então com conceitos vazios. O elemento comum que encontramos dessa forma é tão vago e fugaz que não dá nenhuma orientação na pesquisa da Fenomenologia. Pode-se dizer com a mesma verdade que todos os dados religiosos, vistos mais profundamente, são mantidos em comum. Se prestarmos atenção ao seu significado religioso, eles provarão não ser estranhos para nós, e certamente não para outros crentes. Considere, por exemplo, os muitos deuses da natureza, como Osíris, Deméter e Atena. Assim que aprendemos a compreender sua essência, o elemento estranho desaparece e eles correspondem a sentimentos e percepções que ecoam em nós mesmos. Só por isso podemos entender o que é estranho. Este é o caso de todas as ideias e práticas religiosas assim que as

compreendemos em seu verdadeiro significado. Visto mais profundamente, portanto, tudo é mantido em comum. Nada e tudo. É claro que seguindo este caminho não aprendemos a conhecer a essência da religião.

O que é realmente essencial é mostrado pela investigação filosófica. A essência é um conceito filosófico, e a principal tarefa da Filosofia da Religião é formular essa essência. As ideias principais da Fenomenologia são emprestadas da Filosofia da Religião. A filosofia deve fornecer o princípio orientador na pesquisa da Fenomenologia. Em outras palavras, existe uma relação mútua entre as duas. Sim, a Filosofia pressupõe a experiência religiosa pessoal; a teoria da religião pressupõe a prática da religião. Quem procura conhecer a essência da religião deve possuir um quadro geral dos diferentes tipos de pensamento e ação religiosa, de ideias de divindade e atos de culto; este é o material para sua pesquisa. Esse material é justamente o que a Fenomenologia oferece.

A Fenomenologia da Religião e a História da Religião também estão nessa mesma relação mútua. Naturalmente a História fornece o material para a pesquisa da Fenomenologia, mas o inverso também é verdadeiro.

Assim, vemos que os conceitos e princípios antecipados são usados em todas as províncias da ciência geral da religião: história, tipologia e filosofia. Estamos continuamente antecipando os resultados de pesquisas posteriores. Isso tipifica o caráter e a “autoridade” de cada uma das três subdivisões da ciência da religião. Nenhuma das três é independente; o valor e a precisão dos resultados de uma delas dependem do valor e da precisão dos resultados das outras duas. O lugar que a pesquisa da Fenomenologia ocupa entre a história e a filosofia torna-a extraordinariamente interessante e importante. O particular e o universal se interpenetram repetidamente; A Fenomenologia é ao mesmo tempo História sistemática da Religião e Filosofia da Religião aplicada.

É evidente que, na determinação filosófica da essência da religião, utilizamos dados que estão fora do território da filosofia, fora do nosso conhecimento. Fazemos uso de nossa própria experiência religiosa para compreender a experiência dos outros. Nunca seríamos capazes de descrever a essência da religião se não soubéssemos por experiência própria o que é religião (não: qual é a essência da religião!). Essa experiência impõe-se a nós, mesmo na pesquisa puramente histórica. Isso já foi demonstrado pela relação mútua das três áreas de estudo. Uma estrutura racional e sistemática na ciência da religião é impossível. Repetidamente, uma certa dose de intuição é indispensável. Certamente não estamos diante de uma ciência comparada da religião (história-fenomenologia-filosofia) sistematicamente construída como uma unidade lógica. O puramente lógico e racional não indica que caminho

devemos seguir porque na Fenomenologia trabalhamos constantemente com presunções e antecipações. Mas é exatamente isso que torna nosso trabalho importante. Este estudo não ocorre fora de nossa personalidade. E o inverso também se verificará: o estudo exerce uma influência sobre a nossa personalidade. Isso dá um caráter pessoal e valor à pesquisa nas áreas que mencionamos. Faz-se um apelo ao nosso sentimento pelos assuntos que queremos compreender, sentimento que nos dá segurança ao nosso *toque*. Há um apelo à simpatia indefinível que devemos ter pelos dados religiosos que às vezes nos parecem tão estranhos. Mas essa simpatia é impensável sem um conhecimento íntimo dos fatos históricos – portanto, novamente uma interação, desta vez entre sentimento e conhecimento factual. Não é verdade que nosso estudo seja uma atividade teórica com a qual nossa vida prática não esteja preocupada. Simplesmente não há dúvida de que crescemos durante nosso trabalho científico; quando a religião é o tema do nosso trabalho, crescemos religiosamente. Ao dizer isso, indicamos o mais alto significado de nossa tarefa científica. Acreditamos que trabalhamos objetiva e cientificamente, mas o trabalho frutífero, sem dúvida, se dá pela iluminação de um Espírito que se estende acima e além do nosso espírito. Vamos simplesmente chamá-lo de intuição – então pelo menos ninguém vai nos contradizer!

Agora devemos fazer algumas observações sobre o método que a Fenomenologia aplica. A fenomenologia tem por objetivo entrar o mais possível em contato e compreender os dados religiosos extremamente variados e divergentes, valendo-se de métodos comparativos. Permitam-me agora contrastar com esse objeto a concepção popular da tarefa da *Religião Comparada* a qual mencionei no início. De acordo com essa concepção, ela deve determinar o valor relativo dos dados; deve fornecer-nos o padrão por meio do qual podemos distinguir entre as formas inferiores e superiores na vida religiosa da humanidade. Essa comparação é elaborada sistematicamente em uma interpretação evolucionária da história da religião. Essa interpretação foi tida em alta conta no final do século passado, tanto nos círculos acadêmicos quanto em outros lugares. Atualmente, no entanto, ela praticamente desapareceu entre os estudiosos, mas ainda persiste entre grandes setores do público historicamente e religiosamente interessados. Ela é realmente popular e, portanto, não podemos deixá-la fora de nossa consideração. Seremos bem aconselhados a considerá-la cuidadosamente tanto em seus pontos fortes quanto em suas fraquezas. A convicção de base é esta, que a história da humanidade teve apenas nós mesmos como seu objetivo, e depois de terríveis grandes dores gerou nossa civilização, como resultado de tudo o que a precedeu. A história tem um significado: segue uma linha contínua desde o primitivo, passando pelo desenvolvido, até o mais elevado. Tanto na religião quanto no resto de nossa

cultura, estamos no ápice da pirâmide histórica. Isso é claramente demonstrado, segundo a visão evolucionista, pela análise comparativa dos tipos históricos de religião. Tal análise leva a uma interpretação evolucionária da história da religião.

A teoria evolucionista é de dois tipos: histórica e idealista. De acordo com o evolucionismo histórico, os resultados alcançados em cada período histórico são transmitidos por esses períodos para a geração seguinte e desenvolvidos. Os valores nunca desaparecem; eles são sempre assumidos pelas gerações sucessivas. Há um contato histórico entre todos os períodos da cultura. Essa era a teoria de Tiele, e muitos concordavam com ele. De acordo com o evolucionismo idealista, a ideia de humanidade e da essência da religião tem existência própria. Ela se realiza por meio de fenômenos históricos, mesmo por aqueles além das relações históricas observáveis. Ele se desprende cada vez mais da realidade não desenvolvida que se reveste de formas primitivas e vem à luz em plena clareza na mais alta civilização e nas mais altas religiões. Esse evolucionismo idealista inclui (entre outras visões) a concepção hegeliana de desenvolvimento; a história da religião é entendida como o autodesenvolvimento dialético da Ideia de religião.

Do ponto de vista filosófico, deve-se reconhecer que um argumento pode ser apresentado para esse tipo evolucionário de pesquisa comparativa. É tarefa da Filosofia da Religião descrever a essência da religião determinando a relação da religião com outras realidades espirituais – os fatores intelectuais, morais e estéticos em nossa vida espiritual – e assim chegar a uma definição da natureza distinta da religião. Claro, quando a essência é descrita, o elemento não essencial nos fenômenos religiosos também tem o direito de ser mostrado. Este é o direito indiscutível da Filosofia da Religião. Algumas formas religiosas, algumas formulações de crenças e alguns ritos sagrados provam então expressar esse elemento essencial melhor do que outros. Formas superiores e inferiores são assim distinguidas e apontadas na história. E a religião é vista como em sua essência uma força viva, que se mantém mesmo quando confrontada com tendências ignóbeis e circunstâncias obstrutivas. Tal concepção de religião leva automaticamente à noção de crescimento, um desenvolvimento da religião no curso da história. Em bases filosóficas, tanto o evolucionismo histórico quanto o idealista podem ser defendidos. O método filosófico é dedutivo; ao discernir como os fenômenos se desenvolvem a partir da essência, os dados históricos são compreendidos.

Deve-se reconhecer, além disso, que a essência da religião é um conceito que não só o filósofo, mas também o historiador e o estudioso da Fenomenologia não podem negligenciar. O estudioso deve ser capaz de separar o essencialmente religioso do não

essencial em todos os fenômenos históricos dados que são o objeto de sua pesquisa. Para chegar às conclusões corretas, ele deve ter um sentimento pela religião, uma consciência do que é a religião, e essa consciência é precisamente o que a Filosofia da Religião tenta formular. Muitos historiadores carecem gravemente desse *sentimento*. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: o filósofo que deseja descrever o elemento essencial deve trabalhar com dados históricos. Ele não os evoca por pura dedução. Ele não pode decidir que determinado dado deve ter existido. A história e a filosofia devem trabalhar juntas; isto é, uma não pode impor a lei à outra. Cada uma é igualmente autônoma em seu próprio território.

Mas a autonomia é negada se um padrão particular de desenvolvimento, o padrão evolutivo, for imposto à história. A História da Religião e a Fenomenologia não têm por objeto a formulação de nossa concepção da essência dos dados religiosos. Essa é a tarefa do filósofo. Elas devem, ao contrário, investigar que valor religioso os crentes (gregos, babilônios, egípcios, etc.) atribuíam à sua fé, o que a religião significava para eles. É a religião *deles* que queremos entender, e não a nossa, e, portanto, não estamos preocupados aqui com a essência da religião, pois isso é necessariamente expresso para nós em nossa própria religião.

Todas as visões e teorias evolucionárias, portanto, nos enganam desde o início, se as deixarmos estabelecer o padrão para nossa pesquisa histórica. Os crentes nunca conceberam sua própria religião como um elo de uma cadeia de desenvolvimento. Talvez tenham pensado nisso algumas vezes como o objetivo, mas nunca como um elo intermediário; no entanto, na visão evolucionária, este é um conceito indispensável. Nenhum crente considera sua própria fé um tanto primitiva, e no momento em que começamos a pensar nisso, na verdade perdemos contato com ela. Estamos, então, lidando apenas com nossas próprias ideias de religião, e não devemos nos iludir de que também aprendemos a conhecer as ideias dos outros. O historiador e o estudioso da Fenomenologia devem, portanto, ser capazes de esquecer-se de si mesmos, de entregar-se aos outros. Só depois disso eles descobrirão que os outros se entregam a eles. Se trazem consigo a sua própria ideia, os outros fecham-se a eles. Nenhuma justiça é feita aos valores que nos são estranhos, porque eles não podem falar em sua própria língua. Se o historiador tenta entender os dados religiosos de um ponto de vista diferente daquele dos crentes, ele nega a realidade religiosa, pois não há outra realidade religiosa além da fé dos crentes.

Os conceitos, formas *primitivas* e *altamente desenvolvidas* de religião, são, portanto, fatais para a pesquisa histórica. As ideias religiosas e os ritos sagrados são rebaixados a uma

série de valores relativos, quando na realidade funcionaram como valores absolutos. Devemos entender os outros como indivíduos autônomos e espirituais; não devemos deixar que nossa avaliação seja determinada pelo grau de concordância ou diferença entre eles e nós mesmos. Para o historiador apenas uma avaliação é possível: *os crentes estavam completamente certos*. Somente depois de compreendermos isso podemos entender essas pessoas e sua religião.

Isso não implica, é claro, que toda tendência religiosa passageira encontrada na história possa reivindicar tal avaliação. É claro que surgem repetidas vezes pontos de vista insignificantes ou superficiais, de tão pouco valor que dificilmente merecem nossa atenção ou respeito. Como um pode ser separado do outro? Isso não é um grande problema. Aquilo que é insignificante sempre prova não ter existência duradoura na história. Por causa de seu pequeno valor, esses fenômenos têm apenas uma existência breve. No que diz respeito às religiões antigas, a maioria dos dados desse tipo desapareceu sem nos deixar vestígios, ou pelo menos não são mais visíveis por causa de sua distância de nós. Os fenômenos religiosos que atraem principalmente a atenção do historiador e do fenomenólogo, no entanto, são as formulações de crenças e práticas de culto que duram séculos e às vezes milhares de anos. Eles provaram ser capazes de suportar a vida de inúmeras gerações, porque expressaram com precisão a consciência religiosa de um povo inteiro. Isso é verdade para as formas muito antigas de adoração da natureza e dos seres espirituais (os dois não podem ser separados nitidamente) que sobreviveram, mesmo em nosso próprio tempo. É também o caso das imagens míticas em que se formula a fé e das práticas e usos sagrados, como as inúmeras formas de sacrifícios, adivinhações, etc. A existência duradoura de todos estes dados religiosos comprova o seu valor religioso: foram sentidos como valores essenciais da vida, e de fato foram apenas isso. As impressionantes civilizações dos povos antigos foram fundadas sobre eles. Isso não pode ser dito dos movimentos passageiros e fenômenos temporários. Assim como indivíduos insignificantes não podem atrair a mesma atenção que personalidades notáveis, ideias transitórias não podem reivindicar o mesmo interesse que convicções que provaram seu poder interior. Ao estudar as religiões antigas, a grande distância no tempo (entre elas e nós mesmos) oferece esta vantagem: inúmeras flutuações passageiras sem dúvida desapareceram de vista, e as principais linhas que indicam o que é duradouro e valioso ficam muito mais claramente em foco. Aquilo que foi cuidadosamente ponderado e aprovado por gerações e foi capaz de servir de base à vida provou seu valor interior. E podemos entender isso apenas no mesmo sentido em que os crentes o entenderam – que esse valor é o valor absoluto da vida.

O ponto de vista evolutivo é, portanto, um ponto de vista não histórico. É extraordinariamente popular porque um sentimento pela história é tão extraordinariamente raro. Para a maioria das pessoas é uma tarefa difícil fazer justiça ao ponto de vista dos outros quando as questões espirituais da vida estão em jogo. Na pesquisa histórica, confrontamos os dados religiosos como observadores; a maioria das pessoas acha essa atitude difícil de alcançar, e assim se coloca diretamente no fluxo da vida e adota apenas as ideias que se ajustam às realidades da vida prática. Quando isso for feito, uma condenação do outro ponto de vista com base no nosso é inevitável. Do ponto de vista prático, essas pessoas estão certas, pois na prática mostramos nossa desaprovação do que é estranho ao não adotá-lo nós mesmos. Do ponto de vista teórico, no entanto, elas estão erradas.

2 O SAGRADO

Aqui na Introdução não darei uma lista dos trabalhos recentes no campo da Fenomenologia da Religião. As mais importantes são as monografias sobre assuntos particulares, como os ritos de iniciação. Muitos deles serão anotados nos capítulos apropriados. Quero, no entanto, me referir a uma obra, não tanto por sua importância, mas por sua familiaridade. Este livro é *Das Heilige* de Rudolf Otto; um livro de duzentas páginas quando publicado pela primeira vez em 1917, mas consideravelmente ampliado em edições posteriores. É um dos livros mais lidos na literatura teológica contemporânea.

Otto muito corretamente vê *o sagrado* [*the holy*], o princípio religioso típico, nos muito complicados complexos de ideias e sentimentos que caracterizam a vida religiosa. O sagrado é um elemento *sui generis* e não pode ser expresso em termos intelectuais, éticos ou estéticos. Primeiro, os *momentos*, que são o conteúdo auto-realizador da ideia do sagrado, distinguem-se uns dos outros. Isso não é feito à maneira dialética de Hegel, mas é feito psicologicamente, analisando o fato religioso. A impossibilidade desse tipo de empreendimento é mostrada, no entanto, pelo fato de que, embora o tratamento seja sistemático na forma, não o é no conteúdo.

A contribuição mais importante do livro de Otto, embora não seja particularmente original, é a análise do conceito *santidade*. Os diferentes elementos (também chamados de componentes ou momentos) são providos de rótulos que são agora familiares a todo historiador da religião. Este estudo em Psicologia da Religião é, na verdade, de natureza bastante teórica e pertence propriamente ao campo da Filosofia da Religião, que busca determinar a essência da religião em geral. Mas é fatal para o resto da exposição que Otto, o

filósofo e teólogo sistemático, não veja que nessa base nenhuma transição é possível para a compreensão *histórica* que ele estabelece como seu objetivo. Ele comete o erro oposto de Tiele e Pflaiderer, que com base em dados históricos tentam ascender à formulação da essência da religião. Como Hegel, Otto acredita que na essência está contido o germe de todos os fenômenos, que os fenômenos devem ser entendidos com base na essência. *Na bolota o carvalho está presente em germe*. Esta afirmação não tem ligação com a Botânica. A análise da estrutura das bolotas não nos dá a menor ideia da natureza da árvore em crescimento. É simplesmente uma ilusão pensar que mesmo uma compreensão parcial do organismo desenvolvido pode ser obtida a partir de sua forma germinal. Da mesma forma, é uma ilusão supor que possa haver um desenvolvimento sistemático da ciência da religião que vá da essência aos fenômenos, ou vice-versa, qualquer que seja a noção de essência da religião empregada.

A unidade do estudo psicológico é perturbada pelo padrão evolutivo da apresentação de Otto. O *daimonion* torna-se *theion*; o *numen* (no sentido romano) torna-se *deus*; adoração de objetos naturais torna-se adoração de seres espirituais. Esse crescimento em uma direção definida poderia pelo menos ser possível se a história humana fosse uma espécie de história natural, comparável à bolota tornando-se um carvalho. Mas na história humana, o crescimento regular em uma direção definida está totalmente ausente. A civilização e a religião egípcias permaneceram as mesmas por dois mil anos e depois desapareceram. E quantos milhares de anos a cultura dos povos primitivos permaneceu no mesmo nível? Além disso, na maioria das religiões, as da Grécia e de Roma, por exemplo, o *daimonion* continua a existir ao lado do *theion*; os deuses da natureza continuam a existir ao lado dos deuses espirituais, etc. Mesmo os mesmos deuses individuais podem ter ambos os significados. É extremamente provável, ou mesmo certo, que ambos os tipos de divindade tenham seus próprios valores religiosos distintos. O padrão evolutivo é evidentemente imposto à realidade histórica – por causa de uma certa concepção das *formas germinais* da consciência religiosa. Otto está errado ao pensar que a história prova a exatidão de sua teoria. Sua visão é realmente imposta a ele por um fato histórico: a diferença entre sua própria concepção e o que chamamos de ideia *primitiva* do divino. Para entender a outra concepção, ele quer preencher a lacuna sistematicamente. A ideia do divino que não tem valor ou significado para mim deve ser a forma germinal da minha própria. Se um padre Parsi culto desejasse apresentar uma visão geral da história da religião, sem dúvida diria que sua própria religião era a coroa do desenvolvimento histórico. Tais declarações vêm, não de um historiador, mas de um teólogo. Na história da religião não se encontra nenhuma prova

da veracidade de sua própria fé; a *evolução* prossegue em cem direções diferentes. O crente encontra a validação de sua fé em um reino bem diferente. Essa validação vem, não na abordagem comparativa em que a própria religião é pensada como a forma purificada da herança religiosa da humanidade, mas na prática real da vida religiosa. Qualquer crente dirá que deve a certeza de sua fé a Deus. Essa é a realidade religiosa.

Devemos colocar as questões de maneira diferente de Otto. Não devemos tomar o conceito de *santidade* como ponto de partida, perguntando, por exemplo, como o numinoso se revela nos fenômenos naturais. Ao contrário, devemos perguntar como o crente concebe os fenômenos que ele chama de *santos*. Não precisamos fazer uma aplicação particular do conceito *santidade* a nenhum objeto, pois a santidade é o elemento mais essencial na própria realidade.

A percepção da natureza dos antigos era diferente da nossa, e são *seus* sentimentos e concepções que devemos tentar entender. Então reconheceremos que os crentes estavam certos em sustentar tal visão, e que essa visão não é primitiva, como sustenta Otto. Se chegarmos a entendê-los bem, veremos a verdade de suas ideias, a verdade de que os fenômenos naturais são sagrados ou *santos*. O ponto de partida da Fenomenologia é, portanto, o ponto de vista do crente, e não o conceito de *santidade* em seus elementos ou momentos.

Se aplicarmos esse método fenomenológico, todas as teorias sobre os pontos de vista primitivos, superiores e mais elevados desmoronam de uma só vez. Chegamos a conhecer o absoluto (ou seja, o que é absoluto para o crente) em suas várias expressões, e o que é absoluto nunca é apenas relativamente absoluto!

Seguindo essa abordagem, conheceremos cada vez mais expressões diferentes do sagrado, mas nunca chegaremos a uma definição do sagrado. De fato, é pressuposto no estudo histórico e fenomenológico que a santidade também é uma realidade para nós, uma realidade *sui generis*. Esta é uma suposição *a priori* em nossa pesquisa. No entanto, o historiador que deseja compreender os fenômenos tem uma atitude diferente do filósofo, que deseja compreender a essência de uma realidade e que tenta compreender a si mesmo. Seria tolice sacrificar uma disciplina pela outra, ou negar o valor distintivo de ambas. O historiador não pode falar como filósofo, ou vice-versa. Otto tentou juntar os dois em sua teoria evolucionária, e seu argumento, portanto, fracassa. Naturalmente, Otto tem mais conhecimento histórico do que Hegel, mas, no entanto, ele continua sendo um filósofo, e não é mais capaz do que Hegel de fazer justiça completa ao traço característico das ideias

religiosas estranhas – seu caráter absoluto. O historiador deve abster-se em sua pesquisa de usar uma definição particular ou análise filosófica da religião.

3 OS DOIS TIPOS DE ORIENTAÇÃO RELIGIOSA

A Fenomenologia da Religião tenta compreender os fenômenos religiosos classificando-os em grupos. Esses grupos, que são os fenômenos típicos, são em número indefinido. Devemos restringir nosso estudo aos grupos maiores e mais claramente delineados. É possível falar muito grosseiramente de dois tipos: o tipo representado por nossa civilização europeia, e especialmente pelo Cristianismo, e o tipo *Antigo* – não conheço nome melhor para isso – que as nações da Antiguidade representam e também, pelo menos na maior parte, aquelas civilizações que são *estranhas* à nossa. Essa distinção entre o nosso e o que nos é estranho é, pelo menos, de importância prática em nosso trabalho. Vê-se uma diferença que é possível formular. Não gastarei muito tempo discutindo isso aqui, pois a elaboração detalhada deve ser feita quando os grupos e tipos especiais são tratados, mas é útil indicar de antemão que a diferença existe.

É um fato notável que os povos da Antiguidade muitas vezes se entendiam surpreendentemente bem em assuntos religiosos, apesar de todas as suas diferenças de caráter nacional e religião. Isso não é apenas evidente pelas relativamente poucas declarações literárias sobre o assunto; é especialmente claro a partir do acordo de suas ideias e instituições religiosas básicas, não obstante as diferentes maneiras pelas quais elas são expressas. Nós, europeus modernos, às vezes temos muita dificuldade em entender essas ideias religiosas antigas. Isso fica evidente pelos inúmeros erros cometidos, mesmo no que é mais essencial: o caráter real e o valor religioso dessas noções estranhas. Esses erros foram cometidos mesmo por estudiosos sérios do assunto durante os últimos séculos – incluindo o XX – apesar das grandes ajudas fornecidas pela filologia e pela arqueologia. É certo que há uma distância maior entre nós e as nações da Antiguidade do que entre essas próprias nações antigas. A diferença de tempo não é a única causa, pois havia maiores diferenças de tempo entre os próprios antigos do que entre eles e nós. A clivagem, aliás, existia antes mesmo do início da era cristã.

O que realmente temos a ver aqui são dois tipos de *civilização* no sentido mais amplo, e esses dois tipos chamamos de Antigos e Modernos. Nosso tipo de civilização surgiu no início da história grega com o iluminismo clássico. Esse racionalismo em que o indivíduo

tomava consciência de suas capacidades conquistou a posição de liderança na Grécia e em Roma, mas o tipo Antigo continuou a conviver com ele.

Esse tipo racionalista foi empurrado para segundo plano pelo Cristianismo antigo até o século XIII. Então a mentalidade do *Iluminismo* recuperou muito terreno perdido por meio do Renascimento e especialmente pelo renascimento da filosofia aristotélica na Escolástica. Desde então, caracterizou toda a civilização moderna. Nossa orientação científica e ética é preponderantemente aristotélica, ou seja, *clássico-iluminista*¹. É esta orientação que nos torna tão difícil compreender os Antigos e avaliá-los com justiça.

O que é característico das civilizações e religiões antigas é a vívida consciência da cooperação entre, na verdade, uma fusão dos fatores finitos e infinitos em todos os fenômenos relacionados com o essencial da vida. O homem moderno também está ciente de que tudo o que ele sabe e entende é baseado em uma realidade desconhecida. O que é força? O que é energia? Os princípios básicos de toda a mecânica – gravidade e força centrífuga – são ideias míticas? E sobretudo, qual é o processo de vida mais simples, a própria vida? Desde o tempo dos gregos, porém, tem dominado no homem moderno a convicção de que o desconhecido pode e deve ser cada vez mais limitado e que não se mostra essencialmente diferente do que já se conhece. O que inspira essa linha de pensamento é o sentido da atividade autônoma e dominante da mente humana em submeter a natureza a si mesma.

Mas todo valor é ganho à custa de outro valor; aqui é à custa da consciência do fundo místico da existência. No homem da Antiguidade predominava justamente esse sentido do mistério que nos cerca, um sentimento das forças e energias espontâneas cujo significado ele sempre entendeu na forma de mito. Ele estava, com certeza, também familiarizado com as relações racionais de causalidade, mas atribuiu importância primária ao que iludiu a compreensão conceitual. Era esse fator irracional que era mais importante para ele. Pode-se pensar que isso não deveria ser tão difícil para nós entendermos, que reconheceríamos que os Antigos estavam completamente certos e que pensaríamos exatamente da mesma maneira. Uma grande diferença, no entanto, permanece. Compreendemos as inúmeras expressões do mistério de estar em uma visão total. O fundamento místico do ser é sempre o mesmo em todos os lugares e em suas expressões: tudo que existe e tudo que acontece testemunha a realidade e a atividade de Deus. Para os antigos, ao contrário, o mistério de

¹ O Prof. Kristensen faz uma distinção nítida entre os termos *Antigo* e *Clássico* com referência às civilizações antigas, identificando *Clássico* com *racionalista* e *esclarecido* [enlightened]. Quando o autor usa *Antigo* neste sentido especial, referindo-se não tanto a um período de tempo quanto a um estado de espírito, isso é indicado por letras maiúsculas. O significado de *esclarecido*, como o autor usa o termo, é semelhante ao racionalismo do Iluminismo do século XVIII (holandês, *verlichting*; alemão, *Aufklärung*) [nota do tradutor do texto para o inglês].

um fenômeno diferia do de outro tanto quanto os próprios fenômenos diferem; cada caso é novo e especial e aponta para um novo *numen*. De acordo com essa visão, cada fenômeno da vida é único; não deve ser reduzido a qualquer outra coisa, e possui uma qualidade única de ser. Substâncias autônomas que diferem umas das outras não podem ser reduzidas a um mesmo princípio; caso contrário, elas não seriam autônomas. Elas apontam, portanto, para diferentes deuses. Esse é o realismo nessa visão. O politeísmo é a concepção do divino que corresponde à infinita variedade no mistério do ser. As diferenças racionais (de tamanho, peso e força) são relativas e podem ser compreendidas em uma generalização, mas não com diferenças irracionais. É justamente nesses fatos que se baseia o valor religioso do politeísmo. Uma força final atua na semente que brota, diferindo da que atua na popa que sustenta a folha, e que também é diferente da força presente na formação da espiga. Isso é que é politeísmo. O último e autônomo é visto como energia divina, mesmo em eventos e objetos que certamente não nos induziriam à adoração. Considere, por exemplo, os animais, que para os Antigos eram muitas vezes emblemas divinos ou seres divinos. É muito difícil para nós entender que santidade especial as nações da Antiguidade e outros povos viam nos animais e que significado eles atribuíam a eles. Nossa abordagem moderna, usando o método da generalização, não nos dá resposta a essa pergunta.

Essa noção pluralista do mistério das expressões da vida é induzida pelo sentido religioso da natureza, sentido que os antigos tinham muito fortemente, mas que perdemos. Esse sentido religioso da natureza, no entanto, não estava apenas relacionado à *natureza* que nos cerca (a base da cosmologia), mas também intimamente relacionado à humanidade. Em nossa vida, também, há energias (divinas) últimas e autônomas em ação – no crescimento e na reprodução, no poder criativo do corpo e da mente. A consciência dessas energias resulta em uma concepção do homem (uma antropologia) que nos parece completamente estranha. Os Antigos realmente falavam da santidade do homem, não em geral, mas em aspectos muito definidos; isso podemos chamar de realismo religioso.

O mesmo fato divino, o nascimento de uma criança, por exemplo, que é o mistério da origem da vida humana, é concebido de maneira bastante diferente por diferentes povos. Os gregos acreditavam que o nascimento acontecia através do trabalho dos poderes do reino dos mortos, que eles consideravam o lar da vida absoluta. Os persas, por outro lado, acreditavam que o nascimento ocorria em oposição direta aos poderes da morte. O mesmo rito (neste caso, a *purificação* da jovem mãe) pode, portanto, ter origens bastante diferentes em diferentes religiões. Não penetramos na realidade religiosa se não formos além de formular teorias sobre a santidade em geral, ou mesmo sobre a santidade da jovem mãe;

simplesmente permanecemos na superfície. Cada qual deve ser entendida, na medida do possível, em seus próprios termos. Então fica evidente que cada fato religioso, com todas as suas particularidades, está fundamentado em uma orientação religiosa particular, e que cada um desses fatos tem um valor religioso autônomo. Explicações abrangentes de dados religiosos são sempre mais ou menos superficiais e muitas vezes até enganosas.

Do ponto de vista da Fenomenologia, o senso de santidade [*the sense of sanctity*] aparece em todas as instâncias em que os fenômenos despertam a consciência de fatores espontâneos que são infinitos e absolutos. Outro mundo invade o mundo que conhecemos, e esse outro mundo é um mundo incalculável que torna todos os cálculos da vida comum bastante insignificantes. Neste outro mundo está o mistério de todos os fundamentos da vida. Por esta invasão, toda a sociedade pode ser deslocada e mutilada. Os fatores infinitos e incompreensíveis no processo da natureza, sejam eles construtivos ou destrutivos, assumem o controle e abolem a ordem ordinária da vida com seu dispêndio proposital das forças sob o comando do homem. Os vários tabus que devem ser observados em tal momento são apenas o reconhecimento e a aceitação dessa situação extraordinária. Toda a sociedade está em uma esfera de santidade, cercada por poderes desconhecidos e espontâneos. Nenhum deus em particular confronta a comunidade religiosa; os próprios fenômenos são sagrados e divinos. Nós não vemos nada de infinito em tais fenômenos, pelo menos nada além do elemento infinito que pode ser dito estar presente em todos os fenômenos, mas o crente realmente vê esses fenômenos particulares como tendo uma qualidade especial de infinito. E não podemos dizer que ele está errado. Gostamos de pensar nos eclipses (do sol e da lua) como fenômenos que podem ser completamente explicados, tão completamente explicados quanto a sombra que a árvore projeta no chão, mas é um fato que um eclipse do sol engendra uma profunda emoção em todos que o observam. Pode-se iludir pensando que isso é completamente natural, mas o movimento dos corpos celestes, incluindo o nascer do sol todas as manhãs, não deixa de despertar a sensação da presença invasora de poderes infinitos. É simplesmente tolice chamar esse sentimento de superstição primitiva e ingênua.

Ganhamos uma concepção diferente do *sagrado* quando tomamos a realidade da fé dos crentes como nosso ponto de partida do que quando escolhemos tomar a *essência* da religião em geral como ponto de partida. Essa realidade se mostra auto-subsistente e absoluta; está além de toda nossa crítica racional. A única dificuldade para nós é formar uma concepção precisa dessa realidade e compreendê-la de dentro.

Os temas da Fenomenologia da Religião podem ser classificados em três grupos: as concepções ou doutrinas que encontramos nas várias religiões sobre o mundo, sobre o

homem e sobre a prática do culto. Essas três subdivisões são, em outras palavras, cosmologia, antropologia religiosa e cultos².

REFERÊNCIAS

KRISTENSEN, William Brede. **The meaning of religion**: lectures in phenomenology of religion. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960.

² Este último parágrafo, apesar de parecer um fim abrupto, na verdade apresenta os três temas que Kristensen vai se ocupar em sistematizar ao longo de seu livro (cosmologia, antropologia religiosa e cultos). Não se deve perder de vista que o presente texto é a introdução dessa obra [nota do tradutor para o português].