

A TRADIÇÃO HOLANDESA DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

THE DUTCH TRADITION OF THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION

Bruno dos Santos Queiroz^()*

Resumo

Este artigo apresenta a fenomenologia da religião holandesa, com foco em Chantepie de La Saussaye, Brede Kristensen e Gerardus Van der Leeuw, a partir da crítica dessa tradição às abordagens evolucionistas da história das religiões. Analisa-se o contexto intelectual holandês, especialmente os debates do neocalvinismo sobre Cristianismo e Modernidade. Mostra-se que Chantepie e Kristensen antecipam noções próximas à fenomenologia husserliana, ao estudar a religião de forma sistemática e orgânica. Destaca-se Van der Leeuw como o fundador da fenomenologia da religião em sentido husserliano, articulando a tradição holandesa com a fenomenologia filosófica.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Chantepie de La Saussaye. Brede Kristensen. Gerardus Van der Leeuw.

Abstract

This presents presents the Dutch phenomenology of religion, focusing on Chantepie de La Saussaye, Brede Kristensen, and Gerardus Van der Leeuw, based on this tradition's critique of evolutionary approaches in the history of religions. The Dutch intellectual context is examined, particularly debates within Neo-Calvinism regarding Christianity and Modernity. It is shown that Chantepie and Kristensen anticipated ideas close to Husserlian phenomenology by studying religion in a systematic and organic way. Van der Leeuw is highlighted as the founder of phenomenology of religion in the Husserlian sense, bridging the Dutch tradition with philosophical phenomenology.

Keywords: Phenomenology of religion; Chantepie de La Saussaye; Brede Kristensen; Gerardus Van der Leeuw.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar a fenomenologia da religião holandesa, examinando seu contexto histórico de surgimento, seus debates intelectuais e teológicos, e suas principais figuras: Chantepie de La Saussaye, Brede Kristensen e Gerardus van der Leeuw. Busca-se compreender como essa tradição se desenvolveu em diálogo com os debates do neocalvinismo holandês, refletindo sobre a relação entre Cristianismo e Modernidade, e como se posicionou criticamente frente às abordagens evolucionistas e comparativas da história das religiões.

^(*) Visiting Student at the Uehiro Oxford Institute (bolsista CAPES – doutorado sanduíche). Doutorando e Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Formado em Psicologia (UFU).

Email: bruno.queiroz@ufu.br

Essa análise justifica-se pelo papel central da tradição holandesa na promoção de uma compreensão pluralista e respeitosa das formas religiosas, na valorização da experiência religiosa como fenômeno humano significativo e na crítica aos preconceitos que hierarquizam religiões segundo categorias de “primitivo” e “evoluído”. Além disso, a tradição oferece ferramentas metodológicas para estudar a religião de maneira sistemática e orgânica, possibilitando identificar padrões e significados subjacentes que atravessam culturas e períodos históricos distintos. Dessa forma, o estudo da fenomenologia da religião holandesa contribui para uma reflexão mais profunda, crítica e plural sobre as múltiplas expressões religiosas, além de fundamentar um diálogo inter-religioso baseado em respeito e compreensão mútua.

O termo “fenomenologia da religião” surge na escola holandesa de ciência da religião, sendo empregado pela primeira vez em 1887 por Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye em seu *Lehrbuch der Religionsgeschichte (Manual of the Science of Religion)* – SAUSSAYE, 1887/1891). Nesse uso inicial, a expressão ainda não se vinculava à fenomenologia filosófica desenvolvida por Edmund Husserl. No entanto, será o filósofo Gerardus van der Leeuw, herdeiro dessa tradição, quem conferirá ao termo um sentido husserliano, integrando-o à perspectiva fenomenológica propriamente filosófica.

Pode-se afirmar, portanto, que a fenomenologia da religião nasce do encontro entre a tradição holandesa de estudos da religião e a fenomenologia transcendental husserliana (JAMES, 2017). Nesse contexto, torna-se essencial considerar as críticas da tradição holandesa às abordagens evolucionistas, o cenário teológico e intelectual de seu surgimento, bem como as contribuições centrais de seus principais representantes: Chantepie de La Saussaye (1848–1920), William Brede Kristensen (1867–1953) e Gerardus van der Leeuw (1890–1950). Os trabalhos desses autores estabeleceram as bases metodológicas e conceituais que orientam a compreensão sistemática e orgânica da vida religiosa, fornecendo fundamentos para o estudo da religião como um fenômeno complexo, universal e profundamente significativo para a experiência humana

1 CRÍTICA À ABORDAGEM EVOLUCIONISTA

O contexto em que surge a escola holandesa de fenomenologia da religião é particularmente complexo. No final do século XIX, os estudos em ciência da religião ainda estavam fortemente marcados por uma mentalidade evolucionista e positivista,

herdeira do clima intelectual da época. O domínio das religiões comparadas baseava-se na suposição de que todas as tradições religiosas poderiam ser dispostas em uma escala evolutiva, cujo ponto de partida seria uma forma primitiva de religiosidade, geralmente associada ao animismo, ao fetichismo ou ao totemismo, e cujo ápice culminaria nas religiões monoteístas, sobretudo no cristianismo europeu (JAMES, 2017).

Essas teorias partiam de um pressuposto historicista e linear, segundo o qual a história das religiões deveria ser compreendida como uma sequência de aperfeiçoamentos espirituais e racionais. Essa maneira de pensar não se originava apenas de uma leitura superficial da teoria darwinista da evolução biológica, mas da tentativa de aplicar seus mecanismos explicativos, como a ideia de adaptação, herança e progressão, aos fenômenos culturais e espirituais. O equívoco consistia em conceber que, do mesmo modo que todas as espécies biológicas derivariam de um ancestral comum, também todas as formas de religião teriam evoluído de um núcleo primitivo único, obedecendo a uma lógica de aperfeiçoamento contínuo.

Contudo, mais do que uma hipótese científica, essa teoria evolucionista da religião carregava consigo um forte juízo de valor etnocêntrico. As religiões “primitivas” eram vistas como formas imperfeitas ou imaturas da consciência religiosa, enquanto a religião do “homem europeu civilizado” era considerada a expressão mais desenvolvida, racional e universal do sentimento religioso. Assim, o estudo das religiões convertia-se, de fato, em uma história comparada com fins normativos, cujo objetivo era hierarquizar as tradições segundo critérios de progresso e civilização. Estudar religião, nesse contexto, significava rastrear uma suposta linha evolutiva que culminaria na forma moderna e cristã de religiosidade, considerada o estágio mais elevado do espírito humano (JAMES, 2017).

Como exemplos paradigmáticos da abordagem evolucionista no estudo das religiões, podem-se mencionar as teorias de Herbert Spencer (1820–1903), que sustentava que todos os deuses se originaram da ideia de espíritos, e que esses espíritos, por sua vez, derivariam da crença em almas sobreviventes à morte do corpo (SPENCER, 1898). Para Spencer, o desenvolvimento religioso seria, portanto, um processo de abstração progressiva, no qual as representações dos antepassados mortos, inicialmente concebidos como forças espirituais, gradualmente se transformariam em divindades personalizadas e, mais tarde, em princípios metafísicos mais universais. Essa

tese guarda proximidade com o evemerismo, tradição interpretativa segundo a qual as religiões teriam se originado da veneração de figuras humanas de destaque após sua morte, posteriormente elevadas à condição de deuses (LITTLEWOOD, 1998).

Outro exemplo notável dessa orientação evolucionista é encontrado em Edward Burnett Tylor (1832–1917), frequentemente considerado um dos fundadores da antropologia religiosa moderna. Tylor sustentava que o animismo, a crença de que todos os seres e elementos da natureza possuem alma ou espírito, constituiria a forma mais rudimentar e originária de religião, da qual se teriam desenvolvido sistemas religiosos cada vez mais complexos (TYLOR, 1871). Em sua perspectiva, o progresso religioso refletia uma evolução da mente humana, que passaria de explicações mágicas e mitológicas para concepções cada vez mais abstratas e racionais do divino.

Nesse mesmo horizonte teórico, tornou-se comum postular que as religiões atravessariam três estágios sucessivos de desenvolvimento: o politeísmo, no qual múltiplas divindades são objeto de culto; a monolatria, etapa intermediária em que um deus específico se torna predominante entre os demais, sendo considerado o único digno de adoração; e, finalmente, o monoteísmo, entendido como o estágio mais elevado, no qual essa divindade suprema é concebida como a única realidade divina existente (STELLA, 1969).

Essas formulações refletem não apenas uma tentativa de aplicar modelos evolucionistas às realidades espirituais, mas também a crença, amplamente difundida entre os pensadores do século XIX, de que a história humana seria uma marcha inevitável rumo ao progresso racional e moral. No entanto, ao projetar essa lógica de progresso sobre o fenômeno religioso, os teóricos evolucionistas acabavam por instaurar uma hierarquia implícita de valor, na qual as tradições não europeias eram vistas como resquícios arcaicos de um passado já superado, e a religião cristã moderna era tomada como o cume da maturidade espiritual da humanidade.

O que a escola holandesa de fenomenologia da religião percebeu foi a necessidade de estudar as religiões sem pressupor entre elas qualquer conexão evolutiva ou linha de desenvolvimento comum. À medida que os estudos comparativos se aprofundavam, tornava-se cada vez mais evidente que a noção de “evolução das religiões” representava não apenas uma transposição inadequada da teoria darwinista para o campo da história e da cultura, mas também estava sustentada por um juízo de

valor implícito: a crença de que o cristianismo monoteísta europeu seria a forma mais elevada e desenvolvida de religiosidade humana.

No entanto, os dados empíricos contrapunham-se a essa leitura linear e hierárquica. O animismo, por exemplo, frequentemente tratado como a etapa mais rudimentar da religião, revelou-se, quando estudado mais detidamente, muito mais complexo do que se supunha, tanto em sua estrutura simbólica quanto em sua visão de mundo. Ademais, grande parte das teses sobre as chamadas “religiões primitivas” baseava-se em observações etnográficas enviesadas, que tomavam certas populações tribais contemporâneas como se estivessem “congeladas no tempo”, representando estágios pretéritos da humanidade (JAMES, 2017).

Tornou-se igualmente claro que não era possível traçar uma linha histórica única que remontasse todas as religiões a uma forma ancestral comum, nem estabelecer um curso universal de desenvolvimento religioso. As comparações mostravam que as tradições religiosas surgiam por motivos diversos, enraizadas em contextos culturais, geográficos e espirituais particulares, e que, em um mesmo período histórico, formas religiosas profundamente distintas coexistiam (JAMES, 2017).

Essa constatação levou os representantes da escola holandesa de fenomenologia da religião a rejeitar a explicação evolucionista das formas religiosas e a propor um novo paradigma metodológico. Nesse enfoque, as religiões passam a ser estudadas em seus próprios termos, procurando compreender o significado interno de suas práticas, ritos e crenças, em vez de reduzi-las a etapas de um suposto progresso linear. A religião, sob essa perspectiva, é concebida como uma manifestação autônoma da experiência humana do sagrado, dotada de valor intrínseco e de uma lógica interna própria que exige uma descrição compreensiva, analítica e empática, evitando-se julgamentos de superioridade ou inferioridade entre tradições.

O fenômeno religioso, portanto, é abordado como uma realidade experiencial, cujo estudo requer atenção às suas expressões concretas, à significação que elas carregam para os fiéis e à conexão orgânica entre seus diversos elementos. Essa abordagem permite apreender o sagrado sem distorções ou reducionismos, valorizando a experiência humana e a lógica interna de cada tradição religiosa, e promovendo, assim, um entendimento mais profundo e plural das diversas formas de religiosidade.

2 CONTEXTO DA TEOLOGIA NA HOLANDA

A compreensão do surgimento da escola holandesa de fenomenologia da religião exige também levar em conta o contexto teológico e intelectual da Holanda em meados do século XX. Nesse período, desenvolvia-se um intenso debate acerca de como deveria ser pensada a relação entre o cristianismo e a modernidade, especialmente diante das transformações culturais e científicas que caracterizavam o espírito da época. As ciências naturais, impulsionadas pelo avanço da física e da biologia, pareciam impor cada vez mais uma visão mecanicista do universo, concebendo-o como um sistema fechado de causas e efeitos, autossuficiente e regido por leis necessárias. Essa concepção entrou em tensão direta com a visão cristã tradicional, segundo a qual Deus intervém continuamente na criação, sustentando e orientando o curso do mundo (ALMEIDA, 2019).

O Modernismo, nesse contexto, passou a ser compreendido não apenas como um movimento intelectual, mas como uma cosmovisão abrangente, um modo de pensar, viver e interpretar o mundo, que se colocava como alternativa secular à visão sobrenatural oferecida pela religião. Em termos mais amplos, tratava-se de um conflito entre dois sistemas de sentido: de um lado, a visão imanentista e científicista da modernidade, e de outro, a visão transcendente e teocêntrica do cristianismo tradicional (ALMEIDA, 2019).

Uma das respostas ao problema da relação entre Cristianismo e Modernidade consistiu em adotar perspectivas inspiradas no pensamento do filósofo holandês Baruch Spinoza (1632–1677). Para Spinoza (2009), as leis da natureza são absolutas e invioláveis, de modo que tudo o que existe e ocorre se dá necessariamente segundo a ordem imanente da substância divina. Essa concepção eliminava a possibilidade de intervenções sobrenaturais no curso do mundo, reinterpretando Deus não como um agente que atua de fora sobre a natureza, mas como a própria essência da ordem natural.

Com isso, Spinoza ofereceu um modelo alternativo que tornava possível conciliar a crença em Deus com o abandono do sobrenatural e do miraculoso. Deus, identificado com a própria natureza (*Deus sive Natura*), não é um ser que rompe as leis naturais, mas o fundamento racional e necessário de tudo o que existe. Essa posição permitia ao pensamento holandês moderno preservar uma dimensão teológica, mas agora em termos imanentes, compatíveis com a visão científica emergente do mundo.

Além disso, Spinoza exerceu profunda influência ao introduzir, no contexto intelectual dos Países Baixos, o que posteriormente seria chamado de “crítica bíblica” ou “crítica histórico-filológica da Escritura”. Em sua obra *Tractatus Theologico-Politicus*, Spinoza propôs que a Bíblia deveria ser estudada como qualquer outro texto antigo, sujeita à investigação racional sobre sua origem, autoria, composição e eventuais interpolações (SPINOZA, 2009). Essa abordagem colocava em questão teses tradicionais, como a autoria mosaica do Pentateuco, a infalibilidade do texto bíblico e a ausência de acréscimos ou adulterações.

Ao introduzir critérios históricos e filológicos na leitura das Escrituras, Spinoza abriu caminho para uma nova atitude intelectual diante do texto sagrado: em vez de ser tratado como um documento revelado imune à análise crítica, ele passou a ser considerado um testemunho histórico que expressa, em linguagem humana, experiências religiosas concretas de um povo. Essa postura, posteriormente desenvolvida por estudiosos e teólogos holandeses, influenciou decisivamente o modo de abordar os fenômenos religiosos, não mais a partir da fé ou da teologia dogmática, mas mediante métodos descritivos e interpretativos, análogos àqueles aplicados a outros fenômenos da cultura humana (PERRIN, 2002).

Essas ideias encontraram, já no século XX, expressão sistemática no contexto intelectual dos Países Baixos por meio do movimento conhecido como Modernismo. Essa corrente procurava reconciliar a fé cristã com o espírito científico e secular da Modernidade, rejeitando qualquer concepção de intervenção sobrenatural no curso da natureza. Segundo os modernistas, Deus só poderia agir no mundo em conformidade com as leis naturais, de modo que os milagres e demais manifestações sobrenaturais deveriam ser reinterpretados simbolicamente.

A teologia modernista, portanto, buscava formular uma concepção teísta não-sobrenaturalista, coerente com o naturalismo científico e filosófico do período. Essa reinterpretação implicava também uma cristologia humanista, que enfatizava a humanidade de Jesus como modelo ético e religioso, sem recorrer à explicação de sua divindade em termos de eventos miraculosos ou ontológicos.

Desse modo, o Modernismo representou uma tentativa de repensar a religião a partir de pressupostos compatíveis com o racionalismo, o secularismo e o naturalismo modernos (JAMES, 2017). Tal movimento estabeleceu uma ponte decisiva entre a

crítica bíblica inaugurada por Spinoza e as abordagens fenomenológicas da religião desenvolvidas posteriormente no ambiente acadêmico holandês.

O Modernismo, entretanto, encontrou resistência significativa por parte do Calvinismo holandês (ou neocalvinismo), que buscava questionar os pressupostos secularistas da Modernidade sem renunciar à fé cristã. Para os neocalvinistas, era necessário reconhecer que, apesar das ameaças representadas pelo racionalismo e pelo naturalismo, certos avanços da Modernidade, como a liberdade individual, o valor da autonomia, a democracia e o progresso nas artes e nas tecnologias, poderiam, de fato, ser compatíveis com uma visão cristã do mundo.

Nesse contexto, destaca-se a contribuição do teólogo holandês Abraham Kuyper (1837–1920), que formulou a tese segundo a qual as conquistas modernas poderiam ser interpretadas como tributárias da teologia cristã, e mais especificamente do Calvinismo. Para Kuyper, valores como liberdade, autonomia e progresso cultural não eram contrários à fé, mas expressões indiretas de princípios cristãos que haviam moldado a vida social, política e intelectual da Europa:

O Calvinismo tem conquistado e garantido para nós nossos direitos civis constitucionais; e que, simultaneamente a isto, saiu da Europa Ocidental aquele poderoso movimento que promoveu o reavivamento da ciência e da arte, abriu novas avenidas para o comércio e negócios, embelezou a vida doméstica e social, exaltou a classe média a posições de honra, produziu filantropia em abundância, e mais do que tudo isto, elevou, purificou e enobreceu a vida moral pela seriedade puritana (KUYPER, 1898/2015 p.49).

De acordo com James (2017, p.91): “a teologia de Kuyper representa, talvez mais do que qualquer outro teólogo da época, o clima teológico que forma o pano de fundo do primeiro esforço para uma abordagem fenomenológica da religião.” O kuyperianismo representa um Calvinismo revitalizado, formulado como um esforço de oferecer uma resposta reformada à cosmovisão moderna, motivo pelo qual essa perspectiva passou a ser conhecida como Neocalvinismo.

Para Kuyper (1898/2015), o Calvinismo não deveria ser entendido meramente como uma vertente teológica ou uma tradição doutrinária particular, mas como uma cosmovisão abrangente (*weltanschauung*), uma compreensão orgânica da realidade capaz de confrontar e dialogar com a visão de mundo modernista. A partir dessa concepção, emerge um impulso em direção a uma ciência religiosa que abranja a totalidade do cosmos, reconhecendo que a compreensão da religião não poderia se

limitar aos aspectos eclesiais ou dogmáticos da vida. Pelo contrário, a experiência religiosa e a cosmovisão reformada precisavam ser vistas como um sistema integral de vida, ou uma mundivivência, capaz de orientar a percepção, a ação e a interpretação do mundo em todos os seus níveis: ético, cultural, social e existencial.

Essa ampliação da perspectiva do Calvinismo preparou o terreno para uma abordagem mais holística e compreensiva do fenômeno religioso, que viria a influenciar diretamente a escola holandesa de fenomenologia da religião, ao enfatizar a necessidade de compreender a religião como um modo de vida total, e não apenas como um conjunto de doutrinas ou rituais isolados. A preocupação kuyperiana com uma visão orgânica da vida foi decisiva para a emergência da fenomenologia da religião na Holanda.

No entanto, enquanto Kuyper (1898/2015) sustentava que essa visão deveria se apoiar em pressupostos calvinistas ou em uma compreensão particular da revelação divina, os fenomenólogos holandeses se preocuparam em construir um entendimento orgânico da vida religiosa independente de compromissos confessionais específicos. Desse modo, o esforço fenomenológico assumiu a tarefa de estudar as tradições religiosas a partir de seu sentido interno para a experiência humana, adotando uma postura que evita julgar a veracidade ou falsidade de suas crenças (JAMES, 2017). É nesse contexto que Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1887/1891) empreende o primeiro esforço de aproximação fenomenológica ao estudo comparado e orgânico das tradições religiosas.

3 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Pierre Daniel Chantepie de La Saussaye (1848–1920) foi um teólogo e historiador das religiões holandês, reconhecido como o fundador da escola holandesa de fenomenologia da religião. Ele se destacou por propor uma abordagem sistemática e comparativa do fenômeno religioso, focando tanto nas experiências subjetivas quanto nas formas objetivas do culto, ritos e símbolos.

Chantepie de La Saussaye é filho de Pierre Chantepie de La Saussaye (1813–1885), que também foi teólogo e escritor, mas cuja atuação se concentrou mais na teologia pastoral e apologética cristã tradicional, sem desenvolver a metodologia científica e comparativa da religião que caracteriza o trabalho do filho. Enquanto o pai

permaneceu ligado a uma perspectiva confessional e dogmática, o filho rompe com esse enfoque e busca analisar a religião de forma descritiva e fenomenológica, enfatizando a experiência religiosa em si e estabelecendo bases que influenciariam a fenomenologia da religião holandesa (SAUSSAYE, 1887/1891).

A pesquisa de Chantepie de consistiu em compreender a complexidade do fenômeno religioso a partir de uma perspectiva que se distancia das explicações evolucionistas predominantes no século XIX. Para ele, a religiosidade não pode ser adequadamente entendida como um processo linear de evolução histórica, no qual as religiões “primitivas” dão origem às mais “desenvolvidas”. Antes, seria necessário identificar certos tipos básicos de formas religiosas, que permitissem uma classificação sistemática das religiões com base em seus objetos de crença e de culto (SAUSSAYE, 1887/1891).

Essa tipologia metodológica oferecia ao estudioso a possibilidade de organizar os fenômenos religiosos de maneira coerente, sem reduzir sua complexidade a um julgamento de progresso ou atraso cultural. Chantepie também destacou a importância de analisar mitos, símbolos e práticas de religiões sem contato histórico entre si, identificando padrões recorrentes que revelam estruturas fundamentais do fenômeno religioso. Dessa forma, mesmo culturas distintas e períodos históricos diferentes podiam apresentar analogia e coerência interna, indicando características universais da experiência religiosa (SAUSSAYE, 1887/1891).

Ao considerar o aspecto subjetivo do fenômeno religioso, Chantepie analisou como os sacrifícios e orações, elementos centrais do culto, mantêm a relação entre Deus e os homens e a restabelecem quando prejudicada. Para ele, em estágios primitivos, o culto visa obter o favor dos deuses, enquanto em estágios mais avançados assume uma dimensão de comunhão com o divino, sem que esses estágios fossem lidos de modo evolucionista. Além disso, ele identificou três ritos de significado quase universal:

- (1) Jejum: destinado a amortecer a sensualidade e disciplinar os apetites humanos, preparando o indivíduo para a experiência religiosa.
- (2) Purificação: reconhecimento de que certas pessoas, objetos ou espaços podem estar impuros para o serviço sagrado e necessitam de ritos de limpeza.

(3) Consagração: ato de separar pessoas ou objetos do contexto comum, dedicando-os à divindade.

Chantepie também ressaltou a importância dos espaços e tempos sagrados, observando que templos e santuários, sua construção, ornamentação e orientação, possuem significado simbólico. Neles, certas cerimônias ocorrem em tempos específicos, como festivais sazonais ou dias consagrados a divindades, incluindo até eventos atléticos. Quanto às pessoas sagradas, em sociedades primitivas certos indivíduos eram considerados divinos ou receptáculos do divino, enquanto em sociedades mais avançadas surgia uma classe sacerdotal formalizada, com deveres e privilégios específicos (SAUSSAYE, 1887/1891).

Para Chantepie, a origem do fenômeno religioso deve ser buscada nas vivências da consciência, com sentimentos religiosos sendo a fonte dos símbolos, mitos e ritos (SAUSSAYE, 1887/1891, p. 68). Nessa perspectiva, as bases da vida religiosa residem nos estados internos e sentimentos da consciência, e não meramente em dogmas ou instituições, permitindo compreender a religião como um sistema integrado de experiências, práticas e significados (SILVA & SENRA, 2021).

4 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE BREDE KRISTENSEN

Um segundo nome central na escola holandesa de fenomenologia da religião é o historiador William Brede Kristensen (1867–1953). Para Kristensen, a fenomenologia da religião consiste em uma abordagem sistemática da história das religiões, voltada a compreender os fenômenos religiosos em sua totalidade orgânica, e não apenas como um conjunto de fatos isolados. Diferentemente da História das Religiões Comparadas, cujo foco predominante era comparar tipos religiosos para definir seu valor ou situá-los em uma linha evolutiva, a fenomenologia da religião rejeita qualquer hierarquização ou julgamento de verdade, considerando que não existem religiões superiores ou inferiores, verdadeiras ou falsas, evoluídas ou primitivas.

O papel do fenomenólogo da religião, segundo Kristensen, é agrupar e classificar os dados religiosos de maneira que seja possível obter uma visão integrada e coerente do fenômeno religioso. Nesse sentido, ele distingue sua abordagem da História da religião condensada, que busca apenas levantar dados particulares das religiões, sem oferecer uma visão sistemática de seus conteúdos e valores. A fenomenologia da religião, ao contrário, procura revelar as estruturas fundamentais, significados e princípios organizadores presentes nas tradições religiosas, permitindo compreender

como os diversos elementos de uma religião, crenças, ritos, símbolos e instituições se inter-relacionam em um todo coerente e significativo (KRISTENSEN, 1960).

Nessa perspectiva, a fenomenologia da religião envolve um esforço comparativo, mas diferentemente daquele adotado pela História das Religiões Comparadas. Não se trata de comparar religiões para estabelecer hierarquias de valor ou evolução, mas sim para fornecer uma compreensão mais profunda dos dados religiosos. A comparação revela que as religiões, quando analisadas em conjunto, podem iluminar o significado dos fenômenos particulares, permitindo identificar estruturas, padrões e significados subjacentes às práticas, símbolos e ritos.

Contudo, de acordo com Kristensen (1960), aquilo que superficialmente parece um padrão repetido em diversas religiões é, na realidade, profundamente singular para cada tradição religiosa. O que é verdadeiramente comum entre as religiões não se encontra na semelhança dos atos exteriores, mas no significado profundo e interior que sustenta essas manifestações concretas. Assim, o estudo comparativo assume um caráter interpretativo, voltado para apreender os significados básicos e estruturantes da experiência religiosa, e não apenas para descrever comportamentos ou rituais (RODRIGUES, 2015).

Dessa forma, a fenomenologia da religião ultrapassa a mera descrição ou classificação de dados, buscando compreender a essência da religiosidade a partir de suas expressões concretas, relacionando experiências, símbolos, ritos e instituições de modo a revelar uma visão orgânica e integrada do fenômeno religioso. Assim, o fenomenólogo da religião se concentraria no significado comum que liga as religiões, seu trabalho consiste, não em focar nas particularidades históricas de cada manifestação religiosa, mas na conexão ideal entre elas.

O fenômeno religioso propriamente dito não consiste, pois, em práticas e rituais exteriores conforme se apresentam em suas particularidades históricas, mas na ideia básica que se apresenta como o significado comum presente em todas as suas concretizações específicas. Por exemplo, não importa ao fenomenólogo da religião o que é a prática de oração para um cristão, um muçulmano ou um judeu, mas o significado profundo da ideia de oração que constitui a essência de seu sentido. A finalidade, destarte, da investigação fenomenológica está, não nesse ou naquela oração, mas no conceito de oração em si (KRISTENSEN, 1960).

Podemos identificar, nesse ponto, uma aproximação com a proposta de Edmund Husserl (1913/2006), para quem a fenomenologia se define como uma ciência de ideias, e não de fatos, destinada a determinar a essência comum ideal em vez de se concentrar apenas nos dados factuais particulares. Nesse sentido, o trabalho fenomenológico consiste em reorientar o olhar do particular em direção ao universal, buscando compreender as estruturas essenciais que tornam possível a experiência de um fenômeno.

De modo análogo, na concepção de Kristensen (1960), o que importa não é simplesmente o dado religioso factual ou isolado, mas a essência significativa que sustenta e conecta esses fatos. O fenomenólogo da religião procura apreender o sentido interno das práticas, ritos, símbolos e crenças, identificando aquilo que confere coerência e significado à experiência religiosa. Assim, a comparação entre religiões não visa estabelecer semelhanças superficiais, mas revelar estruturas fundamentais e valores universais que atravessam manifestações concretas e distintas, permitindo compreender o fenômeno religioso em sua unidade e profundidade:

Portanto, devemos compará-los [os dados da religião] 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 ele 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 sacrifício grego, romano ou hebreu. É claro que a Fenomenologia, dessa forma, dá uma contribuição importante para uma compreensão melhor e mais profunda dos dados históricos separados (KRISTENSEN, 1960, pp.3-4, *tradução minha*).

Kristensen (1960) também dirige críticas contundentes a qualquer abordagem que conceba a religião como um fenômeno sujeito a uma evolução linear de formas "primitivas" para formas "mais desenvolvidas". Segundo ele, essa visão evolutiva possui duas origens principais: o historicismo evolucionista e o idealismo hegeliano. No primeiro caso, cada religião posterior seria entendida como incorporando e ampliando a anterior, de modo que a religiosidade se desenvolveria progressivamente a partir de uma herança transmitida de geração em geração. No segundo, o idealismo hegeliano supõe que existe uma Ideia de religião que se concretiza na História, desenvolvendo-se em direção às formas mais elevadas de religiosidade.

Para Kristensen, ambas as concepções são incompatíveis com os fatos históricos, pois não refletem a diversidade e complexidade das experiências religiosas observáveis.

Ele argumenta que a popularidade dessas ideias evolutivas se deve, em grande parte, ao desinteresse geral por um estudo histórico rigoroso, que leve em conta os contextos específicos e os sentidos internos das práticas religiosas. Desse modo, nada seria mais anti-histórico do que assumir a existência de religiões “primitivas” e “civilizadas”, ou tentar hierarquizar as tradições religiosas com base em supostos critérios de progresso ou sofisticação. A fenomenologia da religião, ao contrário, busca compreender as religiões em seus próprios termos, respeitando sua integridade e particularidade histórica, sem recorrer a esquemas normativos de evolução (KRISTENSEN, 1960).

Visto que não há religiões superiores ou inferiores, o valor de uma religião não pode ser determinado por seu lugar em um suposto processo evolutivo das formas religiosas. Na verdade, o que determina o valor de uma religião é o seu significado para o fiel. Sendo assim, é impossível afirmar que uma forma de religiosidade possua um valor maior ou menor do que outra, pois o valor da religião para o crente é sempre um valor absoluto, jamais relativo.

Dessa forma, toda expressão religiosa é legítima, na medida em que constitui a manifestação de uma atribuição de significação absoluta efetuada pelo fiel. O fenomenólogo da religião deve, portanto, compreender que não existe religião falsa. De modo algum ele pode admitir que o valor de uma religião seja medido pelo grau em que ela se aproxima ou se distancia da religião particular do pesquisador: “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” (KRISTENSEN, 1960, p.14, tradução nossa).

Vemos, assim, que tanto Chantepie de La Saussaye (1887/1891) quanto William Brede Kristensen (1960) compreendem a fenomenologia da religião como um estudo sistemático e orgânico dos tipos religiosos, afastando-se da abordagem evolutiva presente na história natural das pesquisas em religião comparada. Ambos partem do princípio de que não existem religiões superiores ou inferiores e buscam compreender a religiosidade a partir de seu significado interno para o fiel, evitando julgamentos de valor externos. Embora seja possível identificar aproximações com a fenomenologia husserliana, como a busca por tipos ideais universais e a suspensão de juízos prévios de valor, o que esses autores entendem por fenomenologia não corresponde exatamente ao método fenomenológico desenvolvido na filosofia.

É, entretanto, um terceiro teórico da escola holandesa quem dará à fenomenologia da religião uma conotação claramente husserliana, promovendo uma síntese entre a tradição holandesa e a filosofia da fenomenologia: trata-se de Gerardus van der Leeuw (1890–1950), que integrará a análise histórica, comparativa e orgânica das religiões com a preocupação filosófica em identificar as estruturas essenciais e significados universais da experiência religiosa.

5 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE GERARDUS VAN DER LEEUW

Podemos dizer que a fenomenologia da religião, enquanto ciência e disciplina comprometida com o método fenomenológico inaugurado por Husserl, surge plenamente com o historiador, teólogo e filósofo holandês Gerardus van der Leeuw (1890–1950). Van der Leeuw formou-se em teologia em Berlim, obtendo o título de doutor em teologia em 1916, e, em seguida, foi ordenado como ministro na Igreja Reformada Holandesa. Em 1918, foi nomeado professor de história da religião na Universidade de Groningen. Sua concepção central consistia em concentrar-se não na existência de Deus ou das entidades que as religiões acreditam, mas na resposta humana àquilo que se apresenta ao fiel na experiência religiosa (JAMES, 2017).

No epílogo de *Fenomenologia de la Religión* (LEEUEW, 2009), Van der Leeuw apresenta sua definição de fenômeno, destacando que um fenômeno consiste naquilo que se mostra, o que comporta seis elementos:

1. Que há qualquer coisa;
2. Que esta coisa se mostra;
3. Que essa coisa é um fenômeno pelo fato de se mostrar;
4. Que aquilo que se mostra é relativamente oculto;
5. Que a coisa se mostra progressivamente;
6. Que aquilo que se mostra é relativamente transparente.

Assim, a manifestação de um fenômeno envolve uma revelação progressiva, na qual aquilo que antes se encontrava oculto se revela gradualmente, tornando-se cada vez mais transparente. Aplicado ao religioso ou sagrado, esse processo significa que o divino se mostra de maneira progressiva, não de forma imediata e total (LEEUEW,

2009). Van der Leeuw descreve ainda três etapas da fenomenalização do divino ou da vida religiosa:

1. Experiência experimentada: a vivência da vida presente, indissociável de sua significação;
2. Compreensão: articulação significativa da experiência vivida em uma estrutura orgânica;
3. Testemunho: reconstrução do sentido, expressando aquilo que se mostrou, ou seja, comunicar a experiência revelada (LEEuw, 2009).

O método fenomenológico proposto por Van der Leeuw envolve as seguintes etapas:

1. Nomeação do que se torna visível: dar um nome ao fenômeno que se mostra;
2. Inserção do fenômeno em nossa vida própria: experienciar genuinamente o fenômeno;
3. Suspensão fenomenológica (*epoché*): suspender pressuposições prévias;
4. Elucidação do que se vê: categorizar ou classificar aquilo que se mostra;
5. Compreensão da estrutura do fenômeno: inserir o fenômeno em um todo orgânico da realidade existencial;
6. Retificação dos documentos: confrontar conclusões com registros prévios sobre o fenômeno;
7. Testemunho das conclusões: comunicar os resultados encontrados (LEEuw, 2009).

Segundo Van der Leeuw (2009), quando se trata do fenômeno religioso, o método fenomenológico deve considerar a resposta humana à revelação, e não a revelação em si: “Podemos considerar a religião como experiência vivida compreensível ou fazê-la valer como revelação não-compreensível. A experiência vivida (na sua ‘reconstrução’) é um fenômeno. A revelação não o é” (LEEuw, 2009, p.183). O autor enfatiza ainda que o ser humano não apenas aceita a vida, mas busca encontrar sentido nela, procurando poder e significado através da experiência religiosa (LEEuw, 2009, p.183).

Dessa forma, a compreensão do fenômeno religioso requer um processo metódico de reconstituição da experiência, com caráter introspectivo, pois a inserção do

fenômeno na vivência do pesquisador é necessária para apreender o significado da experiência religiosa. Não é possível reproduzir a experiência original; ela apenas pode ser reconstruída a partir de seu sentido. A experiência religiosa é a manifestação de algo a alguém, unindo objetividade e subjetividade, de modo que o fenômeno se dá na relação mútua entre sujeito e objeto, sendo a essência do religioso determinada por sua aparência fenomênica a alguém (MOLENDIJK, 2018).

A partir das teses da escola holandesa, podemos elencar as seguintes características fundamentais da fenomenologia da religião (ALLEN, 2005):

1. Trata-se de uma abordagem sistemática das religiões, que vai além do modelo evolutivo ou dialético;
2. Consiste na identificação de tipos ou padrões comuns em diferentes religiões, permitindo agrupamentos tipológicos;
3. Foca no significado básico ou universal que fundamenta as manifestações exteriores da religião, não nos fatos históricos particulares;
4. Rompe com juízos de valor, considerando o valor da religião como absoluto;
5. Centra-se na experiência religiosa, incluindo sentimentos, vivência imediata ou inserção do fenômeno na própria vida;
6. Concentra-se na resposta humana à revelação, e não na revelação em si (ALLEN, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fenomenologia da religião holandesa pode ser compreendida como uma crítica contundente às abordagens evolucionistas da religião, bem como um desenvolvimento da história comparada das formas religiosas que busca identificar estruturas subjacentes universalmente compartilhadas. Essa perspectiva revela que, apesar das diferenças superficiais entre tradições religiosas, há padrões e significados recorrentes, o que demonstra que as religiões compartilham muito mais do que supomos. Muitas vezes, elas apresentam ritos semelhantes, como oração, meditação e jejum; crenças convergentes, como o respeito ao sagrado e a fé em algo transcendente; e respostas comuns a questões fundamentais sobre a origem, propósito e destino da humanidade.

Além disso, o reconhecimento de que não existem formas religiosas mais ou menos desenvolvidas previne a criação de hierarquias entre religiões e nos permite

apreciar a complexidade e profundidade de expressões religiosas anteriormente consideradas primitivas ou inferiores. Esse enfoque oferece uma base filosófica e antropológica para uma abordagem pluralista das diversas formas de religiosidade, promovendo um diálogo respeitoso, a valorização das experiências religiosas de diferentes culturas e a construção de tolerância e compreensão inter-religiosa.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. Phenomenology of religion. In: HINNELLS, John (ed.). **The Routledge Companion to the study of religion**. Nova York/Londres: Routledge, 2005, pp.182-207.

ALMEIDA, Vinícius Pereira de. **O projeto ético-político do kuyperianismo: apontamentos históricos, teológicos e seu processo de recepção no Brasil contemporâneo**. Dissertação de Mestrado (Ciência da Religião). São Bernado do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2019.

JAMES, George Alfred. **Interpreting religion: The phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw**. Denton: University of North Texas Libraries, 2017.

KRISTENSEN, William Brede. **The meaning of religion: lectures in the Phenomenology of Religion**. Berlin: Springer-Science+Business Media, B.Y. 1960.

KUYPER, Abraham. **Calvinismo** (1898). São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

LEEUEW, Gerardus Van der. A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, 1933, Epílogo. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia , v. 15, n. 2, pp. 179-183, dez. 2009.

LITTLEWOOD, R. Living Gods: In (Partial) Defence of Euhemerus. **Anthropology Today**, 14(2), pp.6-14, 1988.

MOLENDIJK, Ariel. Au Fond. The Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. **Journal for the History of Modern Theology**, 25(1-2), 51-68.

PERRIN, Norman. **What is Redaction Criticism**. Eugene: Wipf and Stock, 2002.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso: efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **REVER**, Ano 15, Nº 2, Jul./Dez. 2015.

SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie. **Manual of the science of religion (1887)**. London: Longmans, Green and Company, 1891.

SILVA, Maurílio Ribeiro da; SENRA, Flávio. Ciência da religião: uma disciplina. **Estudos de Religião**, v. 35, n. 3, pp. 9-32, 2021.

SPENCER, Herbert. **The Principles of Sociology**. Nova York: D. Appleton, 1898.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

STELLA, Jorge Bertolaso. Religião e História. **Revista de História**, ano 20, v.36, n.78, 1969

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom**. Vol. 1. London: J. Murray, 1871.

(Recebido em maio de 2025; aceito em maio de 2025)