

# O ESCÂNDALO DA RELIGIÃO À LUZ DA PROTOSOCIOLOGIA DE THOMAS LUCKMANN<sup>1</sup>

Sérgio da Mata<sup>2</sup>

## I

Mais que ambiciosa, “revolução” é uma palavra pretensiosa. A partir de meados da década de 1960, porém, quando parte da juventude do mundo, de Berkeley a Pequim, tinha como certa sua capacidade de mudar radicalmente a sociedade e os rumos da história, quando o sopro da revolução percorria inclusive as grandes Igrejas cristãs, uma advertência como essa fatalmente cairia no vazio. E, no entanto, o aparecimento de um livro como *A religião invisível* em 1967 não deixava de espelhar o desejo difuso, bem típico daquela época, de se produzir alguma grande novidade<sup>3</sup>.

Não que seu autor, o sociólogo norte-americano de origem eslovena Thomas Luckmann, se pudesse dizer contaminado pelo entusiasmo dos mais jovens. Contando então com 40 anos de idade, ele pertencia a outra geração. Uma geração que Helmut Schelsky caracterizou, num estudo que fez fama, como a *geração cética*: “Em sua consciência e autoconsciência social, esta geração é mais crítica, mais cética, mais desconfiada, menos crédula ou pelo menos com menos ilusões que todas as gerações de jovens anteriores; ela é tolerante [...] sem *pathos*, sem programa e sem palavras de ordem”. Trata-se de uma geração, continua Schelsky, “mais ajustada, mais próxima da realidade, mais disposta a intervir e mais segura de seu sucesso que qualquer juventude antes dela”<sup>4</sup>. Luckmann, acredito, concordaria com esta descrição.

Filósofo de formação e sociólogo por puro acaso, Luckmann manteve-se distante de algumas das mais influentes correntes intelectuais das décadas de 1950-1960. O existencialismo, o neomarxismo frankfurtiano e o funcionalismo parsoniano não lhe diziam muita coisa. Na *New School for Social Research*, se sentiu atraído pelo pensamento de três importantes intelectuais judeus imigrados: o sociólogo Albert Salomon e os filósofos Karl Löwith e Alfred Schütz. Somente depois de concluir em 1956 seu mestrado sobre a filosofia moral de Albert Camus (que ele havia iniciado sob a orientação de Löwith e veio a concluir sob a orientação de Schütz) é que se deu sua passagem à sociologia. Um de seus professores, Carl Mayer,

---

<sup>1</sup> Nesse ano de 2014, quando o leitor brasileiro finalmente tem acesso à tradução de *The invisible religion*, achei que seria justo evocar, ao fim desta minha modesta exposição da protosociologia do religioso de Luckmann, as palavras de outro ilustre representante da geração cética, o filósofo Odo Marquard: “Ou a filosofia da religião é teologia, ou é destruição da religião, *tertium non datur*. Eu acredito, porém, que *tertium datur, enim tertium est Thomas Luckmann*”. MARQUARD, Odo. “Religion und Skepsis”. In: KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.). *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985, p. 43.

<sup>2</sup> Doutor em História Ibérica e Latino-Americana pela Universität zu Köln. Professor Adjunto de Teoria e Metodologia da História do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto. E-Mail: <sdmata@gmx.de>.

<sup>3</sup> LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho D’Água; Loyola, 2014.

<sup>4</sup> SCHELKY, Helmut. *Die skeptische Generation*. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1957, p. 488.

pretendia por aqueles dias realizar uma grande investigação sobre a situação da religião na Alemanha. Peter Berger faria parte da equipe, mas teve de abdicar por causa do serviço militar, de forma que Luckmann acabou assumindo seu lugar por ser fluente em alemão. Desta pura contingência nasceu sua tese de doutorado, *A comparative study of four Protestant parishes in Germany*, defendida em 1956<sup>5</sup>. Sete anos mais tarde, em 1963, Luckmann publica na Alemanha seu estudo *O problema da religião na sociedade moderna*, que, depois de vertido ao inglês pelo próprio autor e rebatizado com um título *The invisible religion* (sugerido pelo editor norte-americano), produziria um efeito bombástico no campo dos estudos religiosos. Com efeito, o impacto causado pelo aparecimento de seu livro de 1967 impressiona ainda mais quando se pensa que no ano anterior ele já publicara, em parceria com Berger, uma obra que se tornaria um clássico da sociologia do conhecimento<sup>6</sup>.

Luckmann está para o estudo da religião como Carl Schmitt para o do político. Poucas vezes se explicou e inovou tanto escrevendo tão pouco. Com a vantagem que em seus escritos não há qualquer possibilidade de extrair, como em Schmitt, uma justificativa teórica para posicionamentos políticos incompatíveis com o pluralismo moderno. Diferentemente do jurista alemão, Luckmann pode ser caracterizado como um virtuoso do pluralismo; e sem que isso represente qualquer afinidade seja em relação ao relativismo filosófico, seja ao construtivismo radical. Como veremos adiante, a fundamentação filosófica de suas obras é suficientemente firme para resistir às tentações – ou fraquezas – da hora.

A composição sóbria e elegante, a densidade e concisão de seus trabalhos faz deles um tipo de joia intelectual rara. São textos que sempre se revisita e redescobre, onde nunca se encontram soluções fáceis nem prolixidade; que têm a força de promover o entendimento sem concessões ao gosto pelo impressionismo e pelo paradoxo que tantas vezes se compra e vende como sinônimo de profundidade; escritos cuja clareza não deixa trair a ascendência de seus mestres Löwith e Schütz. Mas não se trata meramente de uma questão de estilo. Uma declaração feita ao sociólogo francês Jean Ferreux alguns anos atrás dá a perceber como o trabalho de Luckmann não se desvincula de uma ética da responsabilidade científica: “O importante é que a partir do momento em que [alguém] se decide a fazer algo, há uma ética absoluta de precisão, eu quase diria uma ética descritiva. Se você faz pesquisa, você tem de ser preciso, você deve evitar enganar seja a si mesmo, seja aos demais. Infelizmente, o conceito de fraude descreve setores importantes das ciências sociais e da filosofia”<sup>7</sup>.

Mais do que quaisquer outros, estes dois conceitos – concisão e precisão – traduzem a essência do pensamento de Thomas Luckmann. No que segue, tentaremos oferecer ao leitor uma síntese de seu “minimalismo funcionalista de

---

<sup>5</sup> Cf. LUCKMANN, Thomas. “Ich habe mich nie als Konstruktivist betrachtet”. Gespräch mit Thomas Luckmann. In: HERRSCHAF, Felicia & LICHTBLAU, Klaus (Hrsg.). *Soziologie in Frankfurt: Eine Zwischenbilanz*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010, p. 345-368.

<sup>6</sup> BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

<sup>7</sup> FERREUX, Jean. “Un entretien avec Thomas Luckmann”. *Sociétés*, vol. 93, n. 3, 2006, p. 50.

corrente fenomenológica”<sup>8</sup>, e mostrar o que não só a sociologia, mas também a história da religião tem a aprender com ele.

## II

Em que consiste a revolução copernicana produzida por Luckmann nos estudos religiosos? Para que percebamos o sentido mais amplo da mudança de paradigma em questão, talvez o mais indicado no primeiro momento seja evocar um problema, ou antes, um conceito cuja centralidade na sociologia da religião e na história das religiões ainda não foi posto em questão: a “secularização”.

Para Luckmann a secularização não passa de um *mito* moderno<sup>9</sup>. Com efeito, não bastaria um lançar olhar sereno para a realidade que nos cerca para nos darmos conta do esgotamento desta noção?<sup>10</sup> Iniciativas estatais de incentivo à laicidade, da França jacobina ao México de Juárez, da Rússia soviética à Cuba de Castro, sempre produziram resultados pífios. Por toda a parte as formas tradicionais do político parecem entrar em crise atualmente, ao passo que a religião mobiliza cada vez mais as pessoas, não apenas no mundo islâmico. Ainda estão frescas na memória as grandes manifestações convocadas em 2013 por lideranças católicas contra a aprovação da lei que regulamenta o casamento civil de pessoas do mesmo sexo na França. A religião, felizmente ou infelizmente, não é algo tão fácil assim de se eliminar! Visto de uma perspectiva secularista militante, assentada no sonho iluminista de um mundo guiado exclusivamente pela razão, estamos diante de um escândalo: o “escândalo da religião”<sup>11</sup>. De fato, o sentimento que desde há muito une ateus, secularistas militantes e agnósticos é o sentimento de escândalo. Tal sentimento se origina, no mais das vezes, na incompreensão. Pois quando deixarmos de ver a religião como mera sobrevivência de épocas passadas, como um fruto da menoridade cognitiva do ser humano, e passarmos a ver nela uma constante antropológica - então tudo muda de figura<sup>12</sup>. É essa outra forma de entendimento do fenômeno religioso que nos propõe Luckmann.

Deixemos de lado a metáfora weberiana do “desencantamento do mundo”, bem como os termos “descristianização”, “laicização” e “desclericalização”. Os problemas que os envolvem são análogos aos que cercam o conceito de secularização. Tampouco nos interessa aqui o uso político-social do conceito de secularização por autores como Vattimo e Rorty. Antes de tentar intervir de forma pueril em favor de um “cristianismo secularizado” ou “privatizado”, seria útil... não, seria *fundamental* diagnosticar com a maior clareza possível a dinâmica que se

---

<sup>8</sup> Essa expressão é a tradução aproximada de um neologismo cunhado por Odo Marquard a respeito do trabalho de Luckmann: *religionsphänomenologischer Minimalfunktionalismus*. Cf. MARQUARD, “Religion und Skepsis”, p. 42.

<sup>9</sup> LUCKMANN, Thomas. “Säkularisierung - ein moderner Mythos”. In: \_\_\_\_\_. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh, 1980, p. 161-172.

<sup>10</sup> Cf. SANCHIS, Pierre. “A profecia desmentida”. *Folha de S. Paulo*, 20 abr. 1997.

<sup>11</sup> BAAL, Jan van. “The scandal of religion”. In: HONKO, Lauri (ed.). *Sciences of religion: studies in methodology*. The Hague: Mouton, 1979, p. 485-497.

<sup>12</sup> A fim de evitar a confusão entre a antropologia filosófica de Scheler, Plessner e Gehlen (que é a tradição a que se filia Luckmann) com a antropologia em sua acepção culturalista anglo-americana, sugerimos ao leitor a leitura da boa introdução de: ARLT, Gerhard. *Antropologia filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008.

estabelece entre modernidade e religião.

Max Weber, é bom lembrar, seguiu os passos de antecessores ilustres como Nietzsche, Marx e Comte. Há um claro fatalismo histórico-filosófico na sua teoria do grande processo de racionalização ocidental<sup>13</sup>. Não foi em seu estudo de 1904-1905 sobre a ética protestante, mas apenas no início da década de 1910 que Weber chegou às suas formulações a respeito. Nelas se lê não apenas o fruto de um longo percurso intelectual, mas também e sobretudo as marcas do *Zeitgeist*. A geração de intelectuais alemães *fin-de-siècle* a que pertenceu via com pessimismo senão o futuro da religião, pelo menos o das Igrejas. Para aqueles homens, o pertencimento religioso se tornara uma mera convenção social, quando não um atalho no tortuoso caminho que levava à cátedra. Georg Simmel considerava “irritante” a situação do homem moderno, um homem “destituído de vontade suficiente seja para crer, seja para descrever”<sup>14</sup>. Os mais jovens não pensavam de maneira diferente. Em 1936, Plessner referia-se à Alemanha como uma das nações mais sedentas de fé e ao mesmo tempo mais descrentes de toda a Europa<sup>15</sup>.

Um dos poucos que destoaram do pessimismo de Weber quanto às possibilidades da religião na modernidade foi seu amigo e colega na Universidade de Heidelberg, o teólogo, sociólogo e historiador das ideias Ernst Troeltsch. Num extenso ensaio de 1907 sobre “A essência do espírito moderno”, ele afirma que o que caracteriza a modernidade não é em absoluto uma dissolução do religioso, mas o advento do que chama de “imanenticidade” (*Diesseitigkeit*). Todavia, a tal expansão da imanência não corresponderia um encolhimento de todas as formas socialmente organizadas de relação com a transcendência.

Para Troeltsch, igrejas e seitas são formas de institucionalização da vida religiosa típicas de uma época que já não é mais a nossa. Para além delas, há toda uma variedade de formas de vida religiosa extra eclesiásticas. Tal cultura levaria “à superação das Igrejas”<sup>16</sup>, na medida em que o *indivíduo* e a *imanência* se tornam noções centrais.

Desde o clássico estudo de Hermann Lübbe sobre a história do conceito de secularização, sabemos de duas coisas: a primeira é que a palavra teve origem no vocabulário religioso do século XVI e, mais especialmente, no direito eclesiástico do século XVII; a segunda é a sua polissemia, a longa história de sucessivos investimentos semânticos de que foi vítima<sup>17</sup>. Trata-se, para Lübbe, de um conceito político-social.

Não há consenso entre os estudiosos sobre o que é secularização e muito menos a respeito de quando ela teria se iniciado<sup>18</sup>. Niklas Luhmann e Reinhart Koselleck,

---

<sup>13</sup> MATA, Sérgio da. *A fascinação weberiana: as origens da obra de Max Weber*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013, p. 55-66.

<sup>14</sup> SIMMEL, Georg. “Das Problem der religiösen Lage”. In: \_\_\_\_\_. *Philosophische Kultur*. Alfred Kröner: Leipzig, 1919, p. 206.

<sup>15</sup> PLESSNER, Helmuth. “Die Entzauberung des Fortschritts”. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften. Band X*. Frankfurt am main: Suhrkamp, 2003, p. 78.

<sup>16</sup> TROELTSCH, Ernst. “Das Wesen des modernen Geistes”. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften. Band IV*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925, p. 330.

<sup>17</sup> LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg: Karl Alber, 2003.

<sup>18</sup> Luckmann admite a secularização apenas no sentido estrito e originário do termo, ou seja, na acepção político-jurídica do processo de autonomização do poder civil ante o poder religioso. A respeito, ver o belo estudo do jurista Böckenförde. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Der*

por exemplo, veem na Revolução Francesa o grande evento que teria tornado a “secularização” possível. Para Koselleck, ela coincide com a gradativa substituição da oposição transcendência/ imanência pela oposição passado/ futuro<sup>19</sup>. Para Luhmann, secularização consiste na progressiva diferenciação das sociedades modernas em subsistemas autônomos, autorregulados e autolegitimados. Os subsistemas “política” e “mercado” passam a prescindir do religioso como instância última de doação de sentido<sup>20</sup>.

Foi preciso que Hans Blumenberg invertesse a perspectiva até então dominante e demonstrasse em seu clássico livro de 1966 que secularização é uma “categoria produtora de ilegitimidade histórica”<sup>21</sup>. A carreira de sucesso do conceito deve-se basicamente a dois fatores: (a) ele tende a reforçar/legitimar uma atitude negativa ante a modernidade, a qual passa a ser percebida a partir da lógica da “perda”; e (b) desde relativamente cedo se passou a investir o termo com uma forte carga histórico-filosófica. Vale dizer, o conceito de secularização não mais descreve, ele prescreve. Está imbuído de uma ideia recorrente e poderosa: a de inevitabilidade histórica. As religiões, como a família tradicional, estariam condenadas ao declínio num “mundo sem coração”<sup>22</sup>.

A secularização passa a ser entendida, como normalmente o é na linguagem cotidiana e mesmo científica, como sinônimo de um inexorável esvaecimento do religioso. O advento de modalidades concorrentes de produção de conhecimento e de sentido seriam corresponsáveis por isso. Tanto Simmel quanto Weber duvidavam que sejamos capazes, na modernidade, daquele “sacrifício do intelecto” que está na base de toda experiência religiosa autêntica. Mesmo para Troeltsch a ciência teria vencido “sua batalha contra o dogma e a Igreja”, transformando o mundo moderno numa “civilização reflexiva”<sup>23</sup>. Sabemos, porém, que a ideia de um antagonismo insuperável entre ciência e religião não se confirmou. Como demonstrou Arnold Gehlen numa série de brilhantes escritos, a era da técnica não é *per se* desfavorável às representações e práticas religiosas pelo simples fato de que a técnica não contradiz, mas antes *prolonga* a essência da magia nos contextos modernos: “A fascinação do automatismo constitui o impulso pré racional e extraprático da técnica, que primeiro se fez sentir na magia, técnica do suprassensível, durante milênios, até

---

*säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert.* München: Carl Freidrich von Siemens, 2006.

<sup>19</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 183. A mudança de perspectiva de Koselleck a respeito da secularização é apenas aparente, como se percebe, aliás, nos trabalhos de seu discípulo Christof Dipper. A respeito, ver a sutil crítica de Hübinger. HÜBINGER, Gangolf. “Säkularisierung: Ein umstrittenes Paradigma der Kulturgeschichte”. In: RAPHAEL, Lutz & SCHNEIDER, Ute (Hrsg.) *Dimensionen der Moderne: Festschrift für Christof Dipper*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008, p. 93-106. A crítica mais completa e sistemática à visão de Koselleck sobre a secularização foi feita por Joas. JOAS, Hans. “Die Kontingenz der Säkularisierung: Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”. In: JOAS, Hans & VOGT, Peter (Hrsg.) *Begriffene Geschichte: Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, p. 319-338.

<sup>20</sup> LUHMANN, Niklas. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 284-285, p. 315.

<sup>21</sup> BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

<sup>22</sup> LASCH, Christopher. *Refúgio num mundo sem coração*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

<sup>23</sup> TROELTSCH, “Das Wesen...”, p. 313.



encontrar nos tempos mais recentes a sua perfeita realização nos relógios, motores e máquinas rotativas de toda a ordem. Quem observar como psicólogo a atração que os automóveis exercem sobre a nossa juventude não poderá duvidar de que nela estão em jogo interesses mais primitivos do que racionais e práticos”<sup>24</sup>.

### III

A religião pode mesmo “refluir”, “acabar”? Luckmann parece-nos ser aquele que ofereceu a melhor resposta a essa questão. Em *A construção social da realidade*, ele e Berger haviam demonstrado que o conhecimento é sempre algo mais do que “conhecimento teórico”. De forma análoga, a religião pode e deve ser vista como algo mais que “Igreja”. Tal como uma modalidade específica de conhecimento não esgota o problema do conhecimento em geral, a trajetória de uma modalidade específica de religião não pode falar em nome do destino da religião *tout court*.

Para Luckmann, se por secularização se entende o esvaecimento do religioso, a secularização não passa de um mito. Não podemos nos livrar da religião porque a ela é uma constante antropológica. As consequências dessa forma de pensar o religioso não são pouca monta, pois significa admitir, em última análise, que a *irreligiosidade não passa de ilusão*, e que, portanto, onde quer que haja seres humanos haverá alguma forma de religião. Como Luckmann fundamenta tal ponto de vista sem cair na metafísica do *homo religiosus* de um Mircea Eliade? Para tanto, ele pensa o fenômeno religioso em diálogo com a fenomenologia e a antropologia filosófica. Luckmann define a religião como a forma historicamente dada por meio da qual nos relacionamos com a(s) transcendência(s). Veremos, daqui a pouco, como sua noção de transcendência não deve ser confundida com as ideias de “além”, “outro mundo”, *ganz Andere*.

Antes de mais nada é preciso levar em conta que Luckmann dedica-se menos à sociologia do que àquilo que ele prefere chamar de “protosociologia”, isto é, uma “fenomenologia das estruturas invariantes da vida cotidiana”, a qual, por sua vez, deve servir de base a toda análise histórico-social rigorosa<sup>25</sup>.

Para se chegar à condição antropológica da religião torna-se necessário reconstruir o processo de formação social do *self*. Processo “social” significa: o *self* nunca é fruto de uma iniciativa totalmente isolada ou independente do próprio indivíduo, mas se constitui na interação com os que estão à sua volta. Somente assim “transcendemos” nossa condição de mero organismo e nos tornarmos uma “pessoa”. Se em parte este processo depende de nós mesmos, por outro ele já se encontra previamente “programado”: ao nascermos, somos colocados diante de universos de sentido produzidos pelos que viveram antes de nós. É mais comum que internalizemos estes universos de sentido que os produzamos por nossa própria conta e risco. Luckmann chama essas configurações de sentido abrangentes de “visões de mundo”. São elas que estabelecem o padrão do que é ou não uma experiência significativa, determinando nossa orientação diante das coisas, das

<sup>24</sup> GEHLEN, Arnold. *A alma na era da técnica*. Lisboa: Livros do Brasil, s./d., p. 24.

<sup>25</sup> LUCKMANN, Thomas. “Phänomenologie und Soziologie”. In: SPRONDEL, Walter M.; GRATHOFF, Richard (Hrsg.). *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1979, p. 205. Cf. SCHNETTLER, Bernt. *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK, 2006, p. 73-75.

normas sociais e de nossos semelhantes. Uma vez objetivada sob a forma de instituições sociais, a visão de mundo passa a determinar “a partir de fora” a nossa conduta. A visão de mundo é, portanto, uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva: existe dentro, mas também fora (e antes) de nós. Sua objetivação se dá, num primeiro momento, por meio da linguagem. Ao aprendermos uma língua, internalizamos um sistema de classificação que lhe é próprio. Sem linguagem, não disporíamos de um acervo categorial básico nem do amplo acervo de soluções e normas proporcionado pela visão de mundo.

Em síntese: se nos tornamos um *self* ao internalizar a visão de mundo, e se é por meio deste processo intersubjetivo que transcendemos nossa existência meramente biológica, tal “*ultrapassagem*” constitui no entender de Luckmann a condição antropológica da religião. A visão de mundo, por decorrência, configura a *forma social elementar e universal* de religião.

Os elementos que compõem a visão de mundo não estão dispostos num mesmo patamar de importância. Há, entre eles, uma hierarquia. Num plano mais “baixo” encontram-se as tipificações próprias do mundo da vida (árvore, automóvel, comida, casa, etc.). Num plano intermediário as condutas e rotinas mais básicas são acrescidas de um conteúdo moral ou pragmático e ganham em significação (não devo comer carne na quaresma, emprego o vocabulário apropriado num ritual acadêmico, etc.). Há, enfim, um terceiro plano, composto de esquemas interpretativos e modelos de conduta bem mais abrangentes e complexos.

Pois bem, essa dimensão estruturante que é a hierarquia entre os diversos níveis de significância da visão de mundo se expressa num grupo específico de representações. Elas atrelam o conjunto da visão de mundo a uma esfera de realidade distinta – uma esfera que goza de “significação última”. Acontece que os níveis mais elementares e cotidianos (rotinas, por exemplo) tendem a ser subordinados aos estratos de significância que transcendem a vida cotidiana. Para Luckmann, “a realidade cotidiana é concreta, sem problemas e, digamos, ‘profana’”<sup>26</sup>. Por oposição, o domínio que transcende o cotidiano é o polo da “sacralidade”. Em termos mais concretos, pode-se dizer que situações em que rotinas do mundo da vida são rompidas de forma dolorosa ou traumática (ao sair do trabalho dou-me conta de que meu carro foi roubado, o médico me informa que minha mulher está grávida de trigêmeos, etc.) normalmente são apreendidas como manifestações da realidade transcendente na realidade cotidiana. O grau de proximidade ou de distância entre estas esferas varia histórica e socialmente - da mais estrita segregação à interpenetração quase que total (o folclorista suíço Max Lüthi chamou a isso “unidimensionalidade”, algo que Leo Frobenius já havia sugerido para a África negra tradicional).

Luckmann denomina “cosmos sagrado” o campo da visão de mundo que se refere às realidades transcendentais e que, portanto, é dotado de significação última. A comunicação com (ou a referência a) este cosmos sagrado é intermediada não apenas pela linguagem, mas também por meio de ícones ou de ações simbólicas como os ritos<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> LUCKMANN, *A religião invisível*, p. 80.

<sup>27</sup> Para Luckmann os símbolos são como pontes que permitem a comunicação entre as diferentes esferas de realidade. Experiências de transcendência não podem prescindir deles. Cf. LUCKMANN,

Ora, se a visão de mundo pode ser compreendida como uma forma de religião universal e não específica, “a configuração de representações religiosas que moldam um *universo sagrado* será definida como uma *forma sócio-histórica específica de religião*”<sup>28</sup>. O importante para nossa discussão é que esse universo sagrado, ou cosmos sagrado, não necessita de uma base institucional própria para ser socialmente objetivado. Em sociedades de tipo arcaico, por exemplo, não se observa a existência de especialistas do sagrado, uma vez que ele perpassa as diversas esferas da vida social: parentesco, divisão do trabalho, poder político... Nestes casos, o baixo nível de diferenciação interna permite que o cosmos sagrado seja homoganeamente “distribuído” entre os indivíduos. Quanto mais diferenciada a sociedade, porém, maior a tendência à especialização institucional. O cosmos sagrado (ou o que se poderia chamar de sua versão “oficial”) torna-se privilégio, no limite um monopólio, de um corpo de especialistas.

De que forma o indivíduo é afetado ao longo desse processo? Da mesma maneira que internalizamos as visões de mundo no processo de interação social, internalizamos também o cosmos sagrado. Isso se dá por meio de representações religiosas – as quais são dotadas de um grau extremamente elevado de significância. Consequentemente, a consciência individual passa a dispor, em seu próprio interior, de um estrato “religioso”. Este estrato está para a identidade pessoal da mesma forma que o cosmos sagrado está para a visão de mundo: ele legitima e justifica o padrão subjetivo de relevâncias estabelecidas pelo indivíduo. Quanto maior o grau de articulação e diferenciação do cosmos sagrado na visão de mundo, tanto mais claramente a pessoa distingue um estrato religioso em sua própria esfera de consciência. A especialização institucional da religião torna-a uma realidade “visível” seja do ponto de vista intelectual (teologia), seja social (comunidades religiosas de vida), seja ainda do espacial (edificações como cemitérios e templos).

Tudo isso nos dá a impressão de um complexo bem pouco suscetível à mudança. Não se trata disso. A situação de equilíbrio pode se desfazer caso o sistema religioso passe por um processo de perda de plausibilidade. No passado tal processo era geralmente detonado de fora para dentro: a vitória militar de um povo sobre outro era também a vitória dos seus deuses (o deus único dos hebreus é sem dúvida uma exceção notável). No passado os deuses não “morriam”, eles eram mortos.

Nas sociedades modernas, porém, a perda de plausibilidade é detonada a partir de dentro. “O que abala uma religião dominante”, segundo Max Scheler, “não é jamais a ciência, mas o esgotamento e a atrofia de seus próprios conteúdos de fé”<sup>29</sup>. A partir de uma leitura radicalizada de Weber, autores como Marcel Gauchet e Gianni Vattimo viram no cristianismo “a religião da saída da religião”<sup>30</sup>. A própria teologia, de Strauss a Renan, de Kierkegaard a Overbeck, da “teologia da morte de Deus” à “demitologização”, parece dar testemunho dessa qualidade por assim

---

Thomas. “Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen”. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 11, n. 3, 1985, p. 545.

<sup>28</sup> LUCKMANN, A. *Religião invisível*, p. 83.

<sup>29</sup> SCHELER, Max. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: A. Francke, 1960, p. 75.

<sup>30</sup> GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985. VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.



dizer autofágica da teologia cristã ocidental<sup>31</sup>.

Luckmann vê as coisas de uma forma menos espetaculosa. Para ele a religião institucionalizada cria problemas para si mesma na medida em que produz um complexo de ênfases e “leituras” divergentes, quando a segregação excessiva do cosmos sagrado leva ao estreitamento da base social daqueles que tem acesso legítimo a ele, ou quando a elite hierocrática daí resultante passa a ignorar sistematicamente as necessidades dos “fiéis”.

Embora um padrão “tradicional” de religião não reflua de todo, os modelos de conduta e mesmo de experiência religiosa que ele tem a pretensão de impor estão sujeitos a uma perda de plausibilidade. Cresce, na mesma medida, o grau de incongruência entre religião estabelecida e religiosidade individual. Assim, *o que assistimos na modernidade nada mais é que a quebra da unidade temática do cosmos sagrado tradicional*. Para Luckmann, isso se deve à “dissolução da única hierarquia de significado na visão de mundo”. A segmentação funcional das sociedades modernas leva à emergência de “diferentes ‘versões’ da visão de mundo”<sup>32</sup>. Troeltsch já observara que quem diz modernidade, diz pluralização<sup>33</sup>. De fato, estamos postos diante de uma situação histórica em que “o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado ‘supremo’”<sup>34</sup>. Nesse plano privado, a religião continua viva e pulsante, em que pese o fracasso ou o sucesso das grandes instituições religiosas.

Portanto o que temos diante de nós é uma individualização da religião e, ao mesmo tempo, uma inflação no mercado de bens religiosos, mas de forma alguma “secularização” naquele sentido convencional que evocamos mais acima.

Em trabalhos posteriores Luckmann procurou lançar uma nova luz sobre o tema da transcendência, e que em *A religião invisível* se limitava ao processo por meio do qual o ser humano ultrapassa sua existência puramente biológica e constitui aquilo que Gehlen chamou de “segunda natureza”, ou seja, a *cultura*. O tratamento que Luckmann dá à questão, como vimos, nada tem de teológico; trata-se, antes, de uma exploração dentro da boa tradição fenomenológica<sup>35</sup>. Pois bem: toda experiência humana remete ou ao ainda-não-experimentado ou ao não-mais-experimentado. Essa capacidade de “deslocamento” é o que está na base do que Alfred Schütz e Luckmann chamam de transcendência. Sendo ela constitutiva da existência humana (como vimos no processo de formação do *self*), pode-se mais uma vez afirmar que o homem é, por assim dizer, naturalmente religioso. Tal perspectiva, presente na obra de Luckmann pelo menos desde 1967, permanece central para ele: “Defendo que a religião não é uma fase passageira da evolução da humanidade mas que é, antes, um aspecto universal da vida humana, um

<sup>31</sup> Desnecessário dizer que nada disso vale para o cristianismo ortodoxo.

<sup>32</sup> LUCKMANN, *A religião invisível*, p. 118.

<sup>33</sup> Cf. MARQUARD, Odo. “Elogio del politeísmo”. In: \_\_\_\_\_. *Adiós a los principios: estudios filosóficos*. Valencia: El Magnanim, 2000, p. 99-123.

<sup>34</sup> LUCKMANN, *A religião invisível*, p. 119.

<sup>35</sup> Cf. KNOBLAUCH, Hubert. “Thomas Luckmann”. In: KAESLER, Dirk (Hrsg.). *Aktuelle Theorien der Soziologie*. München: C. H. Beck, 2005, p. 127-146. Num livro bastante interessante, Joas preferiu falar em “autotranscendência”, mas a nosso ver permaneceu ainda preso a noções cristocêntricas, em especial a de “crença”. Cf. JOAS, Hans. *Braucht der Mensch Religion?* Freiburg: Herder, 2007, p. 12-31.

componente da *conditio humana*<sup>36</sup>.

Para onde uma dada forma de transcendência é orientada, como o homem a percebe e por que meios simbólicos e rituais a evoca, é algo que não pode ser respondido *a priori*, mas somente através da análise de cada caso específico.

Schütz e Luckmann falam em três tipos de transcendência. Situamo-nos no nível das pequenas transcendências quando “ultrapassamos” nossas experiências imediatas no *hic et nunc* e o não-experimentado reproduz fielmente o já-experimentado. Lembro-me, ao encontrar a porta de casa trancada, que minha esposa normalmente a deixa debaixo do tapete. Consigo, assim, orientar com sucesso minha ação com base no registro de memória: levanto o tapete e a chave está lá. Neste tipo de transcendência, não é preciso abandonar o estado de vigília que caracteriza a experiência da vida cotidiana. Me projeto para o passado por meio das retenções operadas por minha consciência, bem como para o futuro por meio de pretensões, expectativas ou planos de ação.

Falamos em médias transcendências quando, mantendo-nos ainda na província de significado da realidade cotidiana, aquilo que é experimentado só o pode ser por meios indiretos. Por exemplo, quando procuro desvendar os sentimentos de um colega de trabalho por meio dos sinais corporais que ele “emite”. O processo de compreensão do outro sempre requer esse tipo de transcendência. Finalmente, quando algo é vivido como uma espécie de deslocamento rumo a uma esfera de realidade percebida como radicalmente distinta, extra cotidiana, podemos falar em grandes transcendências. Seu escopo varia do sonho e da meditação ao êxtase<sup>37</sup>.

Esta tipologia tem para nós uma clara vantagem sobre a perspectiva dicotômica tradicional (*hic et nunc versus ganz Andere*), pois admite a possibilidade da transcendência *na imanência*. Tomada nesses termos, fenomenologicamente e não teologicamente, tal forma de ver as coisas tende a confirmar a justeza da crítica troeltschiana à “irreligiosidade” do homem moderno. Na perspectiva aqui adotada, repita-se, a religião é entendida como *a organização social das relações com a transcendência*.

Até meados da década de 1980, Luckmann parecia inclinado a chamar de “religiosas” apenas as experiências em que se manifestavam as grandes transcendências<sup>38</sup>. Nos anos subsequentes, em face aos desenvolvimentos mais recentes do campo religioso e das pesquisas a respeito, ele passou a aceitar a possibilidade de que também se possa falar das médias e até mesmo das pequenas transcendências como capazes de suscitar experiências “religiosas”: algumas

---

<sup>36</sup> LUCKMANN, Thomas. “Reflexiones sobre religión y moralidade”. In: ALASTUEY, Eduardo B. (ed.). *El fenómeno religioso: presencia de la religión y la religiosidad an las sociedades avanzadas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007, p. 15. Cf. GUERRIERO, Silas. “A natureza humana e o simbolismo religioso: desafios às ciências da religião”. *Caminhos*, vol. 4, n. 1, 2006, p. 13-30.

<sup>37</sup> Esta tipologia foi desenvolvida detalhadamente em: SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. (Band 2). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 147-177. Cf. LUCKMANN, Thomas. “Über das Funktion der Religion”. In: KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.). *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985, p. 29-30. LUCKMANN, Thomas. *Conocimiento y sociedad: ensayos sobre acción, religión y comunicación*. Madri: Trotta, 2008, p. 137-140.

<sup>38</sup> LUCKMANN, “Über das Funktion...”, p. 34, p. 49, p. 56.

de suas cristalizações mais evidentes se dão em torno de noções (de caráter francamente solipsístico) como “realização pessoal”, “felicidade” ou “fama”, às quais se somam ou articulam ideias-força estabelecidas há mais tempo, tais como “nação”, “etnia” e “libertação”. As formas tradicionais do religioso passam a disputar espaço com as mais novas. Nestas não há qualquer necessidade de referência a uma “salvação” *post-mortem*. Seu traço comum é precisamente aquela “imanenticidade” de que falava Troeltsch: trata-se de formas privatizadas de religião, em sua maioria orientadas para transcendências imanentes (*diesseitige Transendenzen*)<sup>39</sup>. Num mercado de bens religiosos desmonopolizado como o das sociedades modernas, um papel fundamental passa a ser desempenhado pelos meios de comunicação de massa. É preciso não apenas atrair, mas adequar-se ao gosto do freguês. Igrejas e seitas fazem o que podem para evitar a perda de fiéis e a proliferação do *flâneur* religioso, enquanto agrupamentos com baixo nível de institucionalização (e por isso mais flexíveis e aptos a satisfazer uma religiosidade de tipo *on demand*) disputam espaço com resíduos das grandes ideologias seculares do passado, como o nacionalismo e o marxismo<sup>40</sup>. Luckmann vê no fundamentalismo uma reação anti-pluralista que no longo prazo não oferece o perigo que se lhe costuma atribuir. Estruturalmente complexas e marcadas por um fluxo de comunicação que cresce a taxas exorbitantes, as sociedades modernas tendem, mais cedo ou mais tarde, a demonstrar a ingenuidade de se querer reviver, hoje, a era das grandes singularizações. A alternativa moderna à religião, para Luckmann, continua sendo “religião”. Resta saber apenas, acrescenta ele, “se o núcleo duro apocalíptico e ascético dos numerosos movimentos ecológicos de nossos dias se converterá, com o tempo, em um desafio mais sério que a opção fundamentalista ao ‘sincretismo privatizado’ hedonista que parece ter ainda a vantagem no ‘mercado’ geral das visões de mundo”<sup>41</sup>.

#### IV

Para voltar ao nosso ponto de partida: “desencantamento do mundo” é inegavelmente uma bela metáfora. Mas, como toda metáfora, ela mais evoca que explica. Se um virtuoso do secularismo como Antônio Flávio Pierucci acerta ao dizer que há, em Max Weber, uma “plácida certeza da perda de valor cultural da transcendência religiosa”<sup>42</sup>, então o melhor – em vista dos desenvolvimentos ocorridos nas últimas décadas – então o melhor mesmo seja virar esta página da história das ideias sociológicas.

<sup>39</sup> LUCKMANN, Thomas. “Nachtrag”. In: \_\_\_\_\_. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, p. 181. A versão brasileira, de resto muito bem feita, traduziu essa expressão como “transcendências do aqui-agora” (cf. *A religião invisível*, p. 151), não muito fiel ao original.

<sup>40</sup> Para evocar apenas dois estudos clássicos: BELLAH, Robert. “Civil religion in America”. In: McLOUGHLIN, W. G.; BELLAH, R. (eds.). *Religion in America*. Boston: Beacon Press, 1968. ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: Editora da UnB, 1980.

<sup>41</sup> LUCKMANN, “Reflexiones sobre religión...”, p. 23. Em fins da década de 1980, Soares fez uma análise original do que denominou a “modalidade fraca de panteísmo” dos cultos ecológicos. Cf. SOARES, Luiz Eduardo. “Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil”. In: \_\_\_\_\_. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 193.

<sup>42</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. “Secularização segundo Max Weber”. In: SOUZA, Jessé (org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora da UnB, 2000, p. 117.

Tal erro de avaliação dificilmente teria ocorrido caso o quadro de referência fosse a protociologia de Luckmann. Não é difícil entender, de outra parte, por que os historiadores e sociólogos latino-americanos passaram ao largo de sua obra. Num continente como o nosso, em que o grosso da vida religiosa se organiza em torno das formas institucionais tradicionais da vida religiosa, é difícil imaginar que o interesse pela perspectiva luckmanniana pudesse fazer sombra às teorias de Durkheim, Weber ou Bourdieu. Formas tradicionais de vida religiosa pedem uma sociologia da religião igualmente tradicional.

É inegável que o enorme impacto causado por *A religião invisível* se deveu a seu diagnóstico do processo de individualização e privatização da religião<sup>43</sup>. Curiosamente, Peter Berger foi um dos primeiros, se não o primeiro, a fazer reparos ao *approach* de Luckmann. Em 1993, saudando o aparecimento da edição alemã do livro, o sociólogo suíço Ingo Mörth afirmou que Luckmann não dera uma explicação convincente para o processo por meio da qual as novas formas sociais de religião emergem a partir dos novos cosmos sagrados e da consciência dos indivíduos autônomos. No início do novo milênio deu-se uma acalorada discussão sobre a real dimensão da individualização religiosa e a definição funcional de religião em *A religião invisível*, a qual seria ampla a tal ponto que qualquer fenômeno cultural capaz de produzir socialização e suscitar transcendências - do esporte ao cinema - poderia ser considerado “religioso” nos termos de Luckmann<sup>44</sup>.

A crítica mais importante foi feita por José Casanova em seu estudo *Public religions in the modern world*. Depois de examinar os casos da Polônia, Brasil, Espanha e Estados Unidos ao longo da década de 1980, Casanova conclui que haveria uma ressurgência geral da religião, ou antes, da dimensão pública do religioso. Sua tese principal é oposta a uma das ideias centrais de Luckmann, na medida em que postula que o que ocorre na modernidade é na verdade uma *desprivatização* da religião<sup>45</sup>. Acreditamos, porém, que os dois diagnósticos não são inteiramente antagônicos. Se o que diz Luckmann em *A religião invisível* sobre a privatização descreve mal o que acontece nos Estados Unidos e em sociedades mais fortemente marcadas pelo catolicismo (Brasil, Espanha, Polônia), a análise de Casanova revela a mesma limitação quando se tenta aplicá-la à Alemanha, França ou aos países nórdicos. Atento às críticas, Luckmann tem afirmado que “as condições sob as quais foram privatizadas a religião e a moralidade na América se diferenciaram muito significativamente daquelas predominantes na Europa, fazendo mais fácil a adaptação das denominações ao processo que a das igrejas

<sup>43</sup> Cf. WOHLRAB-SAHR, Monika. “What has happened since ‘Luckmann, 1960’? Sociology of religion in Germany, Austria, and Switzerland”. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 26, n. 1, 2000, p. 169-192.

<sup>44</sup> BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971, p. 211-213. MÖRTH, Ingo. “Über die Neuausgabe eines wichtigen Buches: Thomas Luckmanns ‘Die unsichtbare Religion’”. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 19, n. 3, 1993, p. 627-634; WOHLRAB-SAHR, Monika & KRÜGGELER, Michael. “Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion?”. *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 29, n. 3, 2000, p. 240-244. POLLACK, Detlev & PICKEL, Gert. “Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative”. *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 29, n. 3, 2000, p. 244-248.

<sup>45</sup> CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

européias institucionalizadas”<sup>46</sup>.

Com efeito, há que perguntar: terá Luckmann apostado cedo demais na desinstitucionalização religiosa? Terá traído uma visão demasiado europeia, talvez mesmo demasiado alemã, do processo? Não terá ignorado formas de religiosidade cristã pouco difundidas na Europa central, mas persistentes em outros continentes e sempre com algum nível de ancoragem junto às grandes empresas de fé, como é o caso do catolicismo popular? Que dizer do leste europeu, do cristianismo ortodoxo?

Um dos aspectos mais fascinantes a respeito da história e sociologia da religião é o da recepção e, sobretudo, o do uso que os sujeitos religiosos podem fazer da produção acadêmica. Construções sociais da realidade têm por objetivo explicar e compreender os processos de constituição dos fenômenos sociais; mas não é raro que os atores se apropriem dessas construções – a produção acadêmica propriamente dita –, seja para emprestar à prática religiosa e à “doutrina” um grau de coerência antes inexistente (como em muitos casos aconteceu com as religiões afro-brasileiras), seja para readequar estratégias de ação a fim de maximizar resultados. E assim, por uma dialética sem dúvida curiosa, o estudo do religioso por vezes se torna um fator religioso.

O sociólogo espanhol Joan Estruch revelou, há alguns anos, que o papa João Paulo II leu *A religião invisível* e, em consequência dessa leitura, teria estabelecido como uma das prioridades de seu papado a luta contra a privatização da religião<sup>47</sup>. A se confirmar o relato de Estruch, pode-se então dizer que *a desprivatização foi, ao menos em parte, uma consequência da privatização*. Em outras palavras: Casanova só pôde acertar em seu diagnóstico da década de 1980 porque Luckmann descrevera corretamente as tendências dominantes nas duas décadas anteriores. Nesse meio tempo deu-se uma sensível mudança nas estratégias de ação da Igreja católica (a denominação dominante em três dos quatro casos estudados por Casanova). Uma das razões disso teria sido justamente o livrinho de Luckmann!

A descrição luckmanniana da situação da religião em contextos modernos certamente não é tão completa e indubitável como parecia à época de seu aparecimento, mas não é menos certo que, também aqui, nos encontramos diante de um mercado não monopolizado de explicações sociológicas. Nenhuma delas pode ter a pretensão de, sozinha, oferecer uma análise suficientemente abrangente, coerente e fidedigna do campo religioso contemporâneo; nenhuma delas está em condições de descrevê-lo em suas infinitas nuances.

Tudo isso é sem dúvida importante, mas não chega a atingir aquelas que acredito serem as duas grandes contribuições de Luckmann: sua teoria das bases antropológicas do religioso e sua descrição fenomenológica das transcendências. Sua obra abriu para os estudiosos da religião uma perspectiva radicalmente nova. Ela nos permite entender por que não vivemos numa era pós-secular, uma vez que a secularização (naquela acepção histórico-filosófica convencional, teleológica, habermasiana) *jamais existiu*<sup>48</sup>. Ela nos permite ver a religião para além

<sup>46</sup> LUCKMANN, “Reflexiones sobre religión...”, p. 24.

<sup>47</sup> ESTRUCH, Joan. “A conversation with Thomas Luckmann”. *Social Compass*, vol. 55, n. 4, 2008, p. 539.

<sup>48</sup> Daí que as pesquisas mais recentes tenham falado cada vez menos em secularização e cada vez



das instituições religiosas, inclusive quando os atores sociais negam formalmente qualquer adesão religiosa.

A religião continuará escandalizando os saudosos do “desencantamento do mundo”.

Independente da sorte que venha a ter a tese da privatização ou a da desprivatização, a teoria da religião de Luckmann parece-nos manter-se de pé no fundamental e preservar todo o seu frescor, como aliás sublinhou o sociólogo norueguês Gustav E. G. Karlsaune<sup>49</sup>. A sociologia e a historiografia tradicional da religião não perderam sua relevância, mas não dispõem de categorias capazes de lhes dar acesso às formas para-institucionais do religioso<sup>50</sup>.



## RESUMO

Para os que ainda acreditam no mito da secularização, a persistência da religião nas sociedades modernas é um escândalo. Ao pensar a religião como uma expressão da *conditio humana*, Thomas Luckmann nos permite escapar das aporias em que caíram as teorias tradicionais do religioso. Nosso objetivo nesse artigo: oferecer uma síntese de sua perspectiva analítica, e inclusive das críticas a que foi submetida, de modo a mostrar o que os estudos religiosos podem ganhar com sua protosociologia da religião.

**Palavras Chave:** Thomas Luckmann; Religião Invisível; Secularização; Protosociologia.

## ABSTRACT

For those who still believe in the myth of secularization, the endurance of religion in modern societies is a scandal. By thinking religion as a feature of the *conditio humana*, Thomas Luckmann gives us an alternative to the contradictions of the traditional theories of religion. Our aim here: An overview of his approach as well as the criticisms it became, in order to show what religious studies would gain with his protosociology of religion.

**Keywords:** Thomas Luckmann; Invisible Religion; Secularization; Protosociology.

Artigo recebido em 06 abr. 2014.

Aprovado em 28 abr. 2014.

---

mais em secularismo. Abandona-se aquele já vetusto pendor teleológico subjacente ao conceito – e portanto o próprio conceito – em nome de uma perspectiva decididamente plural. Numa formulação um pouco mais arriscada, poderíamos dizer que a análise sociológica da religião em contextos modernos avançou, à medida em que se tornou mais *historicista*. Cf. WOHLRAB-SAHR, Monika & BURCHARDT, Marian. “Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities”. *Comparative Sociology*, vol. 11, n. 6, 2012, p. 875–909.

<sup>49</sup> KARLSAUNE, Gustav Erik G. “The invisible religion’: a mossgrown milestone or a gate to the present?”. *Tidsskrift for Kirke, Religion, Samfunn*, n. 1, 2001, p. 13-33. Agradecemos ao autor pelo amável envio de cópia de seu artigo, bem como dos textos das conferências feitas por Luckmann na Universidade de Thonheim em 2000.

<sup>50</sup> Cf. MATA, Sérgio da. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 144.